

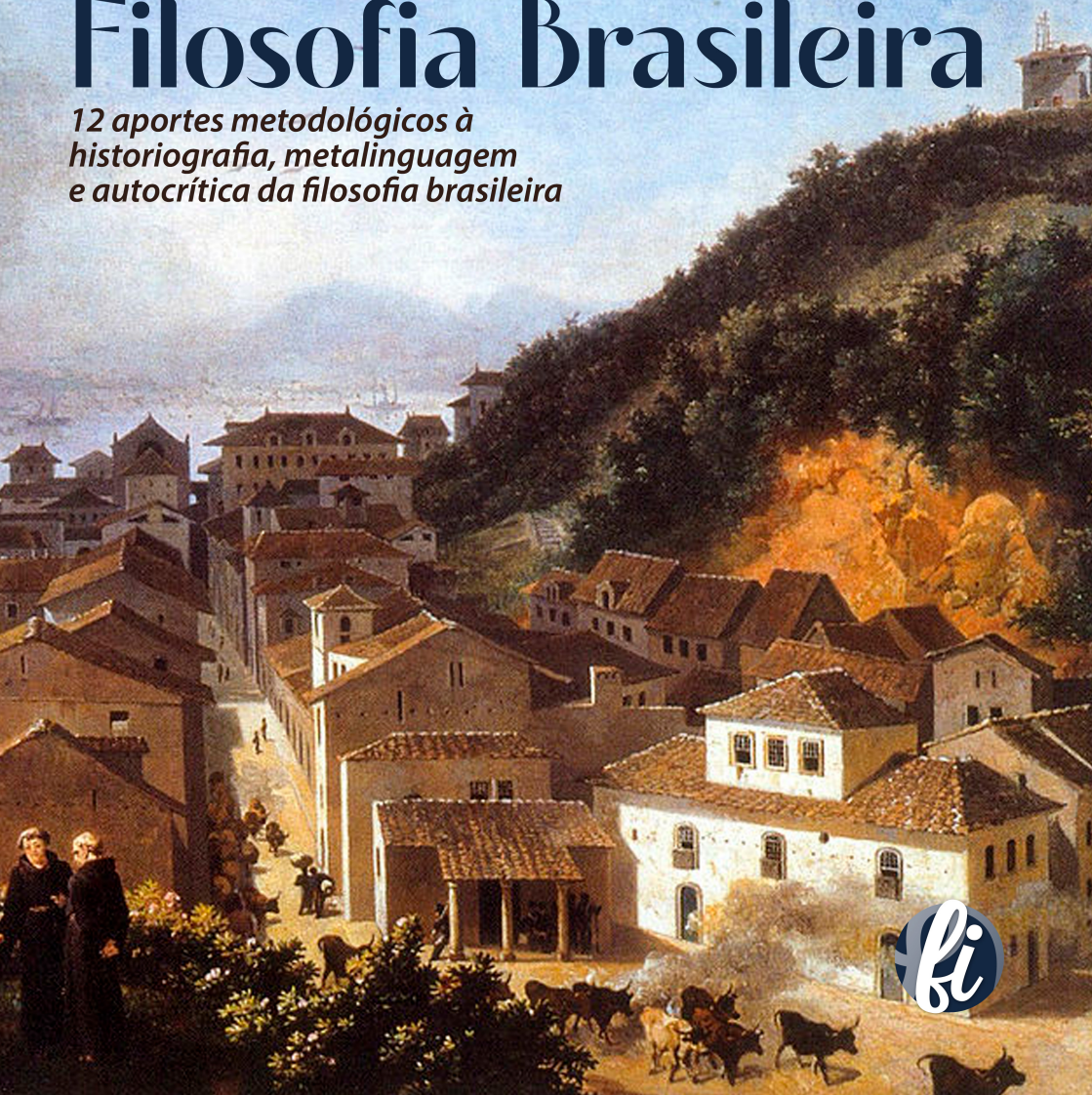
Lúcio Álvaro Marques

Studia Brasiliensia



Formas da Filosofia Brasileira

*12 aportes metodológicos à
historiografia, metalinguagem
e autocrítica da filosofia brasileira*



Os interesses de Lúcio Marques não se limitam, porém, à sua produção relativa ao período colonial, como podemos constatar por outros livros seus e por inúmeros artigos mais voltados para a filosofia brasileira em geral. O presente livro ilustra esse interesse geral, pois nele Lúcio Marques nos oferece uma relação de doze maneiras diferentes de enfrentar filosoficamente os problemas da nossa realidade. Para tanto, ele divide inicialmente o conjunto das abordagens por ele estudadas em três grupos principais: o historiográfico, o da metalinguagem da agenda social e o da filosofia como autocrítica do pensamento. O primeiro grupo inclui quatro abordagens diferentes, compreendendo o debate sobre a filosofia na América Latina, a historiografia culturalista do pensamento brasileiro, a nova historiografia da filosofia brasileira e um conjunto de ensaios ligados ao tema da história da nossa filosofia. O segundo grupo inclui estudos da filosofia como práxis libertadora, da filosofia como expressão das sabedorias ancestrais de origem africana e indígena, da filosofia como expressão do feminismo e do movimento LGBT e da filosofia presente em nossa literatura. O terceiro grupo inclui estudos da filosofia das visões de mundo estrangeiras, da filosofia presente nos intérpretes do Brasil, da filosofia universitária em nosso país e da filosofia colonial como forma de pensamento. Como o leitor pode ver, estamos diante de uma obra compreensiva que nos oferece um panorama vastíssimo sobre questões ligadas à filosofia brasileira. Trata-se de uma obra de fôlego, não propriamente pela extensão, mas pelo grande número de enfoques ligados à filosofia brasileira apresentados pelo autor. As tarefas de pesquisa exigidas por esse empreendimento são excessivas, dependendo de um grande esforço de disciplina e de leitura por parte de Lúcio Marques. Isso fica claro pela simples consideração da extensa bibliografia por ele utilizada na redação de seu livro. Com essa obra, Lúcio Marques revela um grande interesse pela filosofia brasileira em suas diversas formas e um espírito crítico bastante aguçado na apresentação e discussão das mesmas. Sua preocupação é com o Brasil e com a filosofia brasileira, descrevendo os altos e baixos da nossa situação nesse campo. Estamos diante de uma obra de grande utilidade para o estudioso da filosofia brasileira de todas as épocas. Por todos esses motivos, recomendo fortemente a leitura da mesma a todos os interessados nesse domínio.

Paulo Margutti



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



editora *fi.org*



FORMAS DA FILOSOFIA BRASILEIRA



Inconfidentia Philosophica

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Cristiane Pieterzack (Domus ASF – Roma / Itália)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Italia)
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edmar José da Silva (FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Geraldo Coura (FDLM)
Maria Elisa Silva Mendes (FDLM)
Maurício de Assis Reis (Univçosa / UEMG / FDLM)
Rodrigo Alexandre de Figueiredo (FDLM)

FORMAS DA FILOSOFIA BRASILEIRA

12 APORTES METODOLÓGICOS À HISTORIOGRAFIA, METALINGUAGEM E
AUTOCRÍTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Lúcio Álvaro Marques



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Largo da Carioca, Nicolas-Antoine Taunay 1816

Revisão: Águida Assunção e Sá



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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.

Serie Inconfidentia Philosophica – 16

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M357f Marques, Lúcio Álvaro

Formas da filosofia brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira [recurso eletrônico] / Lúcio Álvaro Marques. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

584p.

ISBN 978-65-85725-13-2

DOI 10.22350/9786585725132

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

1. Filosofia brasileira – Formas. I. Título.

CDU 101(81)

*Sou só um sertanejo, nessas altas ideias navego mal. Sou muito pobre coitado. Inveja
minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma doutoração.*

Bem, o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende...

Guimarães Rosa, Grande sertão: veredas, 2021, p. 19 e 27

*Numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo
vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com
honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de
justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro.*

Lima Vaz, 1984, p. 25

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
<i>Paulo Margutti</i>	
INTRODUÇÃO	22
PARTE 1	
A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO QUESTÃO ABERTA	
I	35
EXISTE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA?	
1. ¿EXISTE UN PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO?.....	36
2. UM <i>AFFAIRE</i> HISTÓRICO OU O ANO QUE NÃO TEVE FIM	51
II	74
A HISTORIOGRAFIA CULTURALISTA DO PENSAMENTO BRASILEIRO	
1. DA ACEFALIA TUPINIQUIM AO ENSINO DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO	75
2. DO MIMETISMO E ORNAMENTO À AUTENTICIDADE FILOSÓFICA.....	85
3. AS FORMAS DA HISTORIOGRAFIA CULTURALISTA.....	97
III	120
A NOVA HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA BRASILEIRA	
1. A CONSTRUÇÃO DE UMA NARRATIVA FILOSÓFICA.....	121
2. A HISTORIOGRAFIA CRÍTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA	138
IV	158
ENTRE ENSAIOS, JABUTICABAS E METAFILOSOFIA	
1. <i>D'UN PHILOSOPHE FRANÇAIS AU BRÉSIL</i> À FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA	161
2. DA RAZÃO DEPENDENTE E ORNAMENTAL À FILOSOFIA MICROANTROPOFÁGICA	176
3. DA IDEOLOGIA DO NACIONALISMO À FILOSOFIA NA DÉCADA DE 60.....	194

PARTE 2 A FILOSOFIA COMO METALINGUAGEM DA AGENDA SOCIAL

V 215

A FILOSOFIA COMO PRÁXIS LIBERTADORA

1. NOTAS HISTÓRICAS SOBRE O PENSAMENTO DA LIBERTAÇÃO 216
2. NEM HEGEL NEM MARX: EM BUSCA DA CONSCIENTIZAÇÃO LIBERTADORA 224
3. DA TRAGÉDIA AMBIENTAL À ÉTICA LIBERTADORA INTEGRAL E INCLUSIVA 236

VI 253

AS SABEDORIAS ANCESTRAIS: ORIGINÁRIA E AFRICANA

1. EM BUSCA DE ANCESTRALIZAR A EPISTEMOLOGIA 257
2. CONTRA O SILÊNCIO: A HISTÓRIA, O MULTILINGUISMO E A RACIONALIDADE ORIGINÁRIA 264
3. SOBRE FORMAS DE PROSTITUIÇÃO, SILÊNCIO E FOME 277

VII 296

A FILOSOFIA EM NOTAS FEMININAS E LGBT

1. O FEMINISMO HUMANISTA DE NÍSIA FLORESTA 304
2. A EPISTEMOLOGIA ECOFEMINISTA DE IVONE GEBARA 309
3. O FEMINISMO NEGRO COMO *OUTRO DO OUTRO* 317
4. A MALDIÇÃO REPRESENTADA SOB O PODER DE UM MITO 323
5. ONDE ESTÃO AS FILÓSOFAS NA FILOSOFIA BRASILEIRA? 330

VIII 339

A SABEDORIA DOS MESTRES DA PALAVRA

1. EM DEFESA DA LITERATURA COMO OBRA DA LINGUAGEM 348
2. A LITERATURA RI DA PRIMA POBRE 356
3. O DIREITO À LITERATURA COMO OBRA DO PENSAMENTO 366

PARTE 3 A FILOSOFIA COMO AUTOCRÍTICA DO PENSAMENTO

IX 383

A FILOSOFIA DAS VISÕES DE MUNDO ESTRANGEIRAS: O EU AOS OLHOS DO OUTRO

1. OS BÁRBAROS PERDIDOS NA NATUREZA 387
2. CIVILIZAR POVOS SEM FLR: "ATEUS, ANÔMICOS E ANTIPOLÍTICOS" 397
3. ENTRE OS SONHOS DOURADOS: O OURO OU A LIBERDADE? 405
4. A ARTE E O ESTADO A SERVIÇO DE QUEM? 411

X

421

AS FILOSOFIAS DOS INTÉRPRETES DO BRASIL: AS MÚLTIPLAS CONDIÇÕES HUMANAS

1. DA LUTA ABOLICIONISTA À RECOLONIZAÇÃO DO ESTADO.....425
2. A CONSTRUÇÃO RETÓRICA DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL.....438
3. DA DESUMANIZAÇÃO CLIENTELISTA À DEPENDÊNCIA E À NINGUENDE.....454

XI

464

A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA

1. PENSAR A UNIVERSIDADE E UMA FILOSOFIA PARA O SÉCULO XXI.....470
2. HERDEIROS DE UMA HISTÓRIA RECENTE.....478
3. REINVENTAR A UNIVERSIDADE PÚBLICA.....499
4. CONSTRUIR RECIPROCIDADE, SIMETRIA E RECONHECIMENTO.....511

XII

521

A FILOSOFIA COLONIAL COMO FORMA DE PENSAMENTO

1. AS FORMAS DE LEGITIMIDADE DO PENSAMENTO BRASILEIRO.....526
2. DOS MÉTODOS À RESPONSABILIDADE DO PENSAMENTO.....535
3. NOTAS SOBRE A FILOSOFIA NOS ESCRITOS COLONIAIS.....550

REFERÊNCIAS

561

APRESENTAÇÃO

Paulo Margutti

Lúcio Álvaro Marques, autor do presente livro, é atualmente Professor do Magistério Superior da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Formado em filosofia pela PUC Minas, com doutorado também em filosofia pela PUC do Rio Grande do Sul e pós-doutorado na mesma área pela Universidade do Porto, Lúcio Marques tem-se destacado por suas contribuições inovadoras nos estudos da filosofia brasileira. Além de diversos artigos sobre o assunto, ele nos propiciou obras importantes principalmente sobre a filosofia colonial, como, por exemplo, *Philosophia Brasiliensis*, em que ele fornece uma contextualização, uma tradução e comentários a respeito do resumo da tese do jesuíta Francisco de Faria, e *A Lógica da Necessidade*, em que ele fornece igualmente uma contextualização, tradução e comentários a respeito dos textos didáticos de autoria de Rodrigo Homem, do Colégio Jesuíta do Maranhão. O primeiro desses autores tinha apenas seu nome e o título de sua tese mencionados nas histórias da filosofia brasileira do Período Colonial, sem maiores detalhes e com muita especulação infundada a respeito do conteúdo teórico da mesma. Lúcio localizou o resumo dessa tese em latim, traduziu-o e comentou-o, esclarecendo de maneira adequada o seu verdadeiro assunto e seu significado para o Período Colonial. O segundo autor era completamente desconhecido entre nós, tendo sido revelado pelos trabalhos de pesquisa de Lúcio Marques, que conseguiu localizar seus textos na Biblioteca Pública de Évora, traduzindo-os e comentando-

os. Essas duas obras são suficientes para ilustrar como o nosso autor tem revolucionado os nossos conhecimentos da filosofia brasileira do Período Colonial. Mas as suas pesquisas inovadoras nesse campo não se encerram aí, pois Lúcio Marques está desenvolvendo outros projetos que incluem a tradução de novos textos filosóficos do Período Colonial por ele descobertos nas bibliotecas portuguesas. Ele conseguiu localizar textos provenientes de diversos colégios religiosos brasileiros desse período, em regiões do Mato Grosso, Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro. O trabalho de preparo e tradução desses textos é imenso e tomará muitos anos, mas o resultado final será extremamente compensador, pois nos propiciará um quadro mais completo e menos deformado da produção filosófica brasileira do Período Colonial, até agora considerada praticamente inexistente.

Os interesses de Lúcio Marques não se limitam, porém, à sua produção relativa a esse período, como podemos constatar por outros livros seus e por inúmeros artigos mais voltados para a filosofia brasileira em geral. O presente livro ilustra esse interesse geral, pois nele Lúcio Marques nos oferece uma relação de doze maneiras diferentes de enfrentar filosoficamente os problemas da nossa realidade. Para tanto, ele divide inicialmente o conjunto das abordagens por ele estudadas em três grupos principais: o historiográfico, o da metalinguagem da agenda social e o da filosofia como autocrítica do pensamento. O primeiro grupo inclui quatro abordagens diferentes, compreendendo o debate sobre a filosofia na América Latina, a historiografia culturalista do pensamento brasileiro, a nova historiografia da filosofia brasileira e um conjunto de ensaios ligados ao tema da história da nossa filosofia. O segundo grupo inclui estudos da

filosofia como práxis libertadora, da filosofia como expressão das sabedorias ancestrais de origem africana e indígena, da filosofia como expressão do feminismo e do movimento LGBT e da filosofia presente em nossa literatura. O terceiro grupo inclui estudos da filosofia das visões de mundo estrangeiras, da filosofia presente nos intérpretes do Brasil, da filosofia universitária em nosso país e da filosofia colonial como forma de pensamento.

Detalhando um pouco mais o quadro acima apresentado, podemos dizer que, em seu estudo do primeiro grupo, Lúcio Marques passa inicialmente em revista o debate entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana, mostrando de maneira bastante minuciosa o seu contexto histórico-cultural e as principais posições envolvidas. Diversos autores são levados em conta, além de Zea e Bondy. O objetivo de Lúcio Marques é apresentar para o leitor o estado da arte nessa questão, fornecendo condições para compreendermos as posições correspondentes adotadas no caso do pensamento brasileiro.

Em seguida, nosso autor passa para a historiografia culturalista da filosofia brasileira, com a intenção de compreender seus pressupostos teóricos e avaliar sua contribuição para o tema. Lúcio Marques apresenta em detalhes as principais ideias de autores como Tobias Barreto, Sílvio Romero, Cruz Costa, Washington Vita, Miguel Reale, Antônio Paim e Jorge Jaime. Nem todos eles são culturalistas, mas a exposição e discussão das ideias dos mesmos permite que Lúcio Marques chegue à conclusão de que os culturalistas enfatizam os conceitos universais de *filosofia* e de *ser humano*, produzindo uma literatura da filosofia brasileira que vai da Escola do Recife à

constatação da falta de originalidade da mesma. Isso lhe permite sugerir a possibilidade de pensarmos outras formas de historiografia da filosofia brasileira, incluindo características não perceptíveis pelos conceitos universalistas mencionados, que tendem a nos colocar dentro dos limites da filosofia europeia.

Passando em seguida para a nova historiografia da filosofia brasileira, termo utilizado para diferenciá-la da historiografia culturalista, Lúcio Marques discute as ideias de autores como Leonel Franca, Stalislavs Ladusāns, Cruz Costa, Marcos Nobre & José Márcio Rego, Antônio Joaquim Severino e Paulo Margutti. Nosso autor pensa que o ponto em comum entre esses autores é a questão sobre a brasilidade da filosofia. E conclui que, graças à nova historiografia, a filosofia brasileira se tornou visível em virtude de uma análise historiográfica crítica das obras que a constituíram, apontando na direção da possibilidade de descolonizar a epistemologia filosófica em voga no país.

Por fim, no que diz respeito à última abordagem do primeiro grupo, Lúcio Marques divide os autores de ensaios de caráter filosófico em três subgrupos. O primeiro deles é representado por Júlio Cabrera, Ronie Silveira, Rafael Haddock-Lobo e João de Fernandes Teixeira. Esses autores produziram textos críticos sobre a filosofia brasileira. O segundo subgrupo inclui Roberto Gomes, Gerd Bornheim e Ricardo Timm de Souza, que produziram textos envolvendo alguma ironia sobre a filosofia brasileira. O terceiro subgrupo inclui Bento Prado Júnior, Paulo Arantes e Ivan Domingues. Esse subgrupo produziu ensaios de grande relevância para a filosofia brasileira. Depois de apresentar as ideias ligadas a cada um desses subgrupos, Lúcio Marques faz um

balanço crítico das mesmas, formulando suas próprias conclusões, que revelam um olhar crítico sobre a prática da filosofia entre nós.

Em seu estudo do segundo grupo, voltado para a filosofia como metalinguagem da agenda social, Lúcio Marques o subdivide em quatro subgrupos. O primeiro deles inclui os defensores da filosofia como *práxis* libertadora. Esse é o caso de Paulo Freire e Leonardo Boff, cujas ideias são contextualizadas e expostas, com destaque para a nossas deficiências educacionais e a crise ambiental.

O segundo subgrupo inclui as sabedorias ancestrais de origem indígena e africana, que, segundo nosso autor, exigem um deslocamento do eixo hermenêutico europeu para serem adequadamente compreendidas. Nesta parte, Lúcio Marques introduz uma oportuna discussão sobre o preconceito racial de marca e o preconceito racial de origem.

O terceiro subgrupo está relacionado ao feminismo e ao movimento LGBT. Aqui, a intenção de Lúcio Marques é situar o lugar do debate desses movimentos no rol temático da filosofia brasileira. Dentre as inúmeras pessoas que trataram do assunto, Lúcio Marques concentra a atenção nas ideias de Nísia Floresta, Ivone Gebara, passando por Djamila Ribeiro e Sílvio de Almeida. Ao final dessa parte, nosso autor ainda inclui, além de uma discussão da questão da homofobia, um questionamento sobre a situação das mulheres que atuam na filosofia universitária *stricto sensu*. Aqui, Lúcio Marques alega que existem mulheres de mais alta competência na filosofia brasileira e que seria injusto fazer uma leitura simplista com poucos nomes. Em sua discussão, porém, ele inclui nomes de algumas pensadoras brasileiras como Maria Isabel Moraes Pitombo, Marilena Chauí, Adélia Prado, Sônia

Viegas, Constança Marcondes Cezar e Juliana Pacheco. Seu objetivo é estimular uma discussão no sentido de acabar com a invisibilidade das mulheres representantes da filosofia brasileira.

O quarto e último subgrupo dessa parte diz respeito à sabedoria dos mestres da palavra. Trata-se aqui dos literatos que trazem em suas obras uma contribuição filosófica. Depois de uma contextualização do assunto, Lúcio Marques discute as contribuições de Machado de Assis, Guimarães Rosa e Adélia Prado à filosofia. Essa discussão é enriquecida através de uma análise das perspectivas de críticos literários como João Cezar de Castro Rocha, Antônio Cândido e Antônio Cícero, que procuram estabelecer limites definidos entre poesia e filosofia. Ao final desta parte, Lúcio Marques ainda discute as contribuições de filósofos que foram intérpretes importantes de literatos, como Sônia Viegas, Benedito Nunes e José Raimundo Maia Neto, que reabrem o diálogo entre poesia e filosofia.

No estudo do terceiro grupo, ligado à filosofia como autocrítica do pensamento, Lúcio Marques o subdivide em quatro subgrupos. O primeiro deles está relacionado ao problema do *eu* visto pelos olhos do outro, ou seja, às visões de mundo estrangeiras adotadas no Brasil. Nessa discussão entram os indígenas, vistos como bárbaros perdidos na natureza, sem fé nem lei nem rei, devendo ser civilizados pelo branco europeu invasor. Isso criou uma situação em que os senhores queriam o ouro, e os escravos queriam a liberdade. Esse contexto permite que Lúcio Marques mostre como, na época, a arte e o Estado estavam a serviço da preservação da injustiça social.

O segundo subgrupo inclui as filosofias dos *Intérpretes do Brasil*, reunidos por Silviano Santiago na sua conhecida obra de mesmo título,

em três volumes. Ao invés de estudar as ideias de todos esses intérpretes, tarefa praticamente impossível, Lúcio Marques se concentra em alguns deles. No caso da luta abolicionista, ele discute as ideias de Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Manuel Bonfim, Oliveira Viana e Alcântara Machado. No caso do conhecido mito da democracia racial brasileira, Lúcio Marques se concentra nas ideias de Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. No caso da nossa formação como povo, ele se concentra nas ideias de Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes, incluindo ainda Darcy Ribeiro, que não consta da lista de intérpretes de Silviano Santiago. Em todas essas discussões, Lúcio Marques revela uma postura crítica afiada, mostrando diversas vezes os acertos e erros desses autores.

O terceiro subgrupo inclui uma reflexão sobre a filosofia universitária brasileira. Depois de uma contextualização histórica e cultural da universidade enquanto instituição, Lúcio Marques discute a questão de pensar a universidade e a filosofia para o século XXI, recorrendo a autores como Anísio Teixeira, Álvaro Vieira Pinto, Ricardo Vélez Rodríguez, Antônio Paim, Edson de Oliveira Nunes, Newton Aquiles von Zuben, Antônio Joaquim Severino, Paulo Arantes, Leonel Franca e Lima Vaz. Ao discutir a questão de reinventar a universidade pública no país, Lúcio Marques recorre às ideias de Florestan Fernandes e Marilena Chauí. Ao final da discussão relativa a esse subgrupo, nosso autor faz um balanço geral da discussão alegando que a tarefa primordial da filosofia brasileira é pensar a nossa identidade, ou seja, conhecer a nós mesmos, ao invés de nos pensar com base nos olhos alheios.

O quarto e último subgrupo dessa parte tem a ver com os estudos da nossa filosofia colonial como forma de pensamento. Aqui, Lúcio

Marques discute as formas de legitimidade do pensamento brasileiro, os métodos histórico-crítico e histórico-cultural para estudo da filosofia colonial e o estado da arte na pesquisa dessa mesma filosofia.

No parágrafo final de seu livro, Lúcio Marques reitera que o seu objetivo é oferecer apenas mais uma forma de acesso ao que ele considera ser possível para pensar a filosofia brasileira. Ele afirma não estar oferecendo aqui uma abordagem exaustiva e definitiva, mas somente mais um aporte metodológico à filosofia brasileira.

Em todas as suas análises no presente livro, Lúcio Marques tenta situar as questões da filosofia brasileira com base não apenas nas conexões lógicas envolvidas, mas também nos respectivos contextos histórico-culturais. Isso lhe permitiu selecionar obras efetivamente significativas para a compreensão do pensamento brasileiro, sem ter de se limitar às exclusivamente filosóficas. Lúcio Marques justifica essa postura alegando que, embora possa ser muito sagaz na argumentação, uma filosofia desligada de seu contexto histórico-cultural corre o risco de se distanciar da realidade. Para evitar isso, Lúcio Marques sugere a necessidade de um duplo enfoque: por um lado, a lógica interna de uma obra filosófica deve ser confrontada com a lógica externa presente em outras obras contemporâneas e, por outro, o pensamento deve explicitar os seus lastros teóricos e as conexões causais de sua argumentação.

A divisão em grupos proposta por Lúcio Marques não é definitiva, nem exaustiva, nem pretende ter esgotado todas as possibilidades. Mas ela cumpre seu objetivo principal de fornecer ao leitor um mapa de acesso às diferentes abordagens envolvidas, ao disponibilizar um quadro geral das diversas perspectivas filosóficas através das quais o

país tem sido pensado nesse domínio. E, para o nosso autor, a mera opção pela apresentação das diversas *formas da filosofia brasileira* já é suficiente para deixar claro que sua questão não é a da existência ou não de uma filosofia brasileira, mas sim mostrar a diversidade de formas pelas quais ela se apresenta.

O quadro que descrevemos acima não passa de um reflexo pálido do verdadeiro teor do livro de Lúcio Marques. Como o leitor pode ver, estamos diante de uma obra compreensiva que nos oferece um panorama vastíssimo sobre questões ligadas à filosofia brasileira. Trata-se de uma obra de fôlego, não propriamente pela extensão, mas pelo grande número de enfoques ligados à filosofia brasileira apresentados pelo autor. As tarefas de pesquisa exigidas por esse empreendimento são excessivas, dependendo de um grande esforço de disciplina e de leitura por parte de Lúcio Marques. Isso fica claro pela simples consideração da extensa bibliografia por ele utilizada na redação de seu livro. Com essa obra, Lúcio Marques revela um grande interesse pela filosofia brasileira em suas diversas formas e um espírito crítico bastante aguçado na apresentação e discussão das mesmas. Sua preocupação é com o Brasil e com a filosofia brasileira, descrevendo os altos e baixos da nossa situação nesse campo. Estamos diante de uma obra de grande utilidade para o estudioso da filosofia brasileira de todas as épocas. Por todos esses motivos, recomendo fortemente a leitura da mesma a todos os interessados nesse domínio.

INTRODUÇÃO

A opção por *formas da filosofia brasileira* indica diretamente o ponto de partida. A questão presente nestes ensaios não é se há ou não uma filosofia brasileira, mas sob quais formas ela existe e quais são produtivas para pensá-la. Neste caso, elenco 12 aportes metodológicos à historiografia, à metalinguagem e à autocrítica como possibilidades viáveis para compreender a filosofia brasileira em nosso tempo.

Em 2017, iniciei a formulação desta pesquisa com apenas sete aportes e o fiz quando preparei duas conferências, uma para a Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), outra para o Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA). Com o tempo, vieram os diálogos com as pessoas amigas e os debates em sala de aula. Então, notei a necessidade de integrar outros aportes. Às pessoas amigas e estudantes que me desafiaram a integrar novos aportes metodológicos, expressei meu sincero agradecimento. Entre essas pessoas, há várias que contribuíram decisiva e insistentemente para a melhoria gigantesca deste livro. Seria injusto mencionar alguém e olvidar a maioria. Ainda assim, lembrarei alguns nomes mais adiante. De minha parte, o corpo discente da UFTM e quem fez estágio de docência no ensino superior, especialmente quem esteve matriculado nos últimos difíceis semestres durante a pandemia, ouviram-me falar destes textos e trouxeram contribuições enormes. Por isso, expressei meu sincero agradecimento a cada pessoa. Ademais, quem participa do grupo de pesquisa *Studia*

Brasiliensia CNPq, quer no âmbito nacional, quer no institucional, particularizado no projeto de pesquisa Filosofia Brasileira, sabe que tenho a maior admiração e gratidão por tudo quanto fizeram para melhorar este livro. Assumo os erros dele como meus e partilho os méritos com cada pessoa que colaborou. Não foram poucas as vezes que essas pessoas leram e sugeriram revisões, aprimoramentos e ampliações, por isso muito obrigado. Este livro é dedicado a todas essas pessoas que o fizeram comigo e, como gesto de reconhecimento, dedico-lhes esta pesquisa.

Certamente, o elenco dos aportes abaixo poderia ser melhorado e/ou ampliado. E alguns destes aportes poderiam ser desdobrados em mais de um aporte, mas por questão de opção, preferimos reduzir ao grupo selecionado. Ademais, não julgamos que sejam apenas essas as formas possíveis. Pode ser que outras pessoas encontrem outros aportes, e isso em nada desmerece nem este nem outro elenco de aportes. Com isso, a filosofia brasileira é que ganha, pois evidencia sua diversificação e suas possibilidades teóricas. O elenco de aportes serve, nesse caso, como um mapa de acessos viáveis e, como todos os mapas, há trajetórias mais e menos íngremes, mais e menos arriscadas e exigentes, nem por isso significando que não sejam viáveis de alguma forma. No caso, o leitor avaliará qual aporte parece mais adequado à sua pesquisa.

Dividimos os aportes metodológicos em três grupos correspondentes a cada uma das partes desta pesquisa: a primeira trata dos aportes historiográficos, mas não se reduz estritamente às pesquisas de cunho historiográfico. Nesse primeiro grupo, reunimos tanto o ponto de partida do debate na América Latina, exemplificado no *affaire* entre

Leopoldo Zea e Salazar Bondy, quanto o aporte culturalista usado na elaboração de uma história da filosofia brasileira. Além disso, de um lado, situamos a nova historiografia representada, sobretudo, por Antônio Joaquim Severino e Paulo Margutti; de outro, reunimos uma série bastante extensa de ensaios sobre a filosofia brasileira. Neste aporte, há perfis de ensaios bastante distintos e suficientemente extensos a ponto de permitir interpretações diversas. Com isso, nota-se que, na parte historiográfica, reunimos livros e filósofos que tratam dos debates relativos à origem, à existência e à história da filosofia brasileira. Sobre os aportes que o leitor julgar obsoletos, simplesmente os desconsidere.

Dedico a segunda parte à metalinguagem da agenda social, isto é, aos movimentos sociais ditos de “minorias”, embora não raro tratem de maiorias. Respeitando os lugares de fala, não intenciono falar em nome de ninguém. Apenas quis mostrar como a filosofia brasileira pode se enriquecer à medida que timpanizar as vozes dos movimentos sociais e integrar suas demandas dentro da agenda dos seus debates. Esta parte reúne um espectro bastante amplo desde a filosofia da educação, de Paulo Freire, e da ética ecológica, de Leonardo Boff, às sabedorias ancestrais dos povos originário e africano, desde a filosofia feita pelas filósofas brasileiras e pela pauta LGBT¹ à filosofia da literatura, ou melhor, à relação entre filosofia e literatura no pensamento brasileiro.

¹ James Dawson em *Este livro é gay* (Trad. R. Mantovani. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015, p. 7) indica diversas formas de uso da expressão para designar as mais de 300 pessoas LGBT* que ele reúne no seu livro. Uma das versões mais amplas é a sigla LGBTTTQICAAPPnF2K+ designando, respectivamente, *lésbicas, gays, bissexuais, trans, queer, questionando, intersexuais, curioso, assexuais e/ou agênero e/ou aromânticas, aliados, pansexuais, polisssexuais, não binárias, familiares, 2-espíritos, kink e mais*, significando qualquer outra minoria não explicitada nas letras anteriores, mas que se inclui nesse grupo. De nossa parte, optamos por reproduzir a sigla como LGBT, inclusive pela facilidade de incluir expressões como lgbtobia e luta antilgbtóbica. Portanto, em qualquer uma dessas ocorrências, entenda-se LGBTTTQICAAPPnF2K+.

Justamente por serem pautas da máxima relevância e por não dispormos de lugar de fala, em parte, a tarefa da filosofia poderá se dar através da capacidade de timpanizar, ouvir atentamente as pautas sociais e manifestá-las em forma de metalinguagem no campo da filosofia acadêmica.

A terceira parte reúne, de um lado, uma série de pressupostos interpretativos para o enquadramento teórico dos períodos colonial e imperial; de outro, outra série relativa ao período republicano. No terceiro aporte retomo o debate sobre o lugar da filosofia feita na universidade, mas analiso, sobretudo, o lugar da universidade e da própria filosofia na sociedade brasileira. E, finalmente, apresento um aporte metodológico que pode ser útil para a compreensão e a produção de uma filosofia substancialmente brasileira. Estes aportes estão sob o signo da autocrítica, porque a filosofia que continuamente não se coloca em questão flerta com uma ou outra postura sistematizadora ou dogmática. Longe de querer isso, preferimos uma postura continuamente irônica, a saber, que reconhece as possibilidades viáveis nos mais variados aportes, mas que se recusa a absolutizar qualquer um deles. Outrossim, todos os aportes que incluímos são viáveis em maior ou menor grau, isto é, têm um horizonte demasiado curto ou mais amplo para o pensamento brasileiro.

Em todos os aportes – da historiografia à metalinguagem e à autocrítica –, o leitor reconhecerá a preocupação em situar as questões da filosofia brasileira a partir das chaves interpretativas econômica, social, política e cultural, por isso não fizemos acepção entre obras. Desde que fossem significativas para a compreensão do pensamento brasileiro, nós as incluímos. Isso significa que não listamos obras

exclusivamente filosóficas, porque o pensamento filosófico não se nutre exclusivamente de argumentos lógicos, mas também da análise de correspondência entre argumentação lógica e contexto social. Uma filosofia desconectada dos pressupostos econômico, social, político, cultural, histórico, etc. poderá ser muito sagaz na argumentação, mas correrá o sério risco de se distanciar da realidade. O reverso parece mais justo: de um lado, a lógica interna de um pensamento ou de uma obra precisa ser confrontada com a lógica externa presente em outras obras do mesmo período e/ou do mesmo autor; de outro, o pensamento precisa explicitar conexões causais que justifiquem sua argumentação, bem como precisa evidenciar os lastros teóricos que o legitimam teoricamente. Em se tratando de obra do pensamento, a tentativa de ruptura com toda forma de herança teórica corre um risco muito grande de parricídio em busca de uma suposta inovação que nem sempre produzirá um pensamento original.

Outro aspecto a se considerar é aquele que supõe uma deposição de todo critério de validação, isto é, que recusa o cânone filosófico. Essa postura iconoclasta que afirma a necessidade peremptória de negar completamente o cânone parece tão dogmática quanto a suposição de um cânone demasiado estreito. Esses extremos foram caricaturados, tanto pela postura heideggeriana, que advoga a exclusividade do grego e do alemão como as únicas línguas filosóficas, quanto por quem compra qualquer escrita pelo valor de face, como se qualquer texto escrito fosse filosófico. Ambas são improdutivas: uma por restringir demais, outra por incluir tudo anulando qualquer critério de validação. Esses extremos podem ser percebidos também entre os historiadores se, de um lado, situarmos Sílvio Romero, que defende a cidadania filosófica apenas de

Tobias Barreto, de outro, Jorge Jaime que lista mais 500 filósofos entre aqueles com originalidade teórica. Ambos tornam a noção de cânone filosófico inútil por sua estreiteza ou máxima extensão.

Ao optarmos por falar diretamente de *formas da filosofia brasileira*, advogamos uma postura afirmativa resoluta tal qual aquela que Louis Menand apresentou em *The Metaphysical Club* (2001). Por sua vez, ele criou a ideia de filosofia norte-americana à medida que construiu uma narrativa sobre os personagens que foram significativos para a história intelectual norte-americana. Iniciou com a análise da questão da escravidão e passou ao homem de duas mentes dividido entre dois territórios e, na terceira parte, analisou Peirce e o clube metafísico. Na quarta parte, tratou dos desenvolvimentos intelectuais em diversas partes do Estados Unidos (Burlington, Baltimore e Chicago), onde enquadrou vários argumentos para chegar aos temas principais daquela filosofia: o pragmatismo, o pluralismo e a liberdade. De forma semelhante, se queremos uma filosofia brasileira com filósofas e filósofos reconhecidos, podemos fazer algo parecido ao que ele fez e, principalmente, o que Paulo Margutti tem feito tanto nos volumes extensivos de *História da filosofia do Brasil* quanto nos volumes intensivos dedicados aos personagens principais, como *Nísia Floresta*. Por isso, nossa proposta é afirmativa. Tratamos de formas da filosofia brasileira ou formas possíveis para pensar essa filosofia; contudo, não estamos fazendo uma história da filosofia neste texto. Quero tão somente demarcar perspectivas viáveis para sua execução, mesmo consciente das escolhas que fiz².

² É impossível sintetizar toda a literatura dedicada à história da filosofia brasileira em nosso meio. Apenas para se ter uma ideia, listo as obras que consultamos, mas não citamos, com poucas exceções: *Alguns*

Entre essas escolhas, destaco três: a primeira refere-se ao conceito de filosofia em curso. De um lado, há quem pense a originalidade filosófica como necessário parricídio da tradição ocidental, o que é inviável e, de outro, há quem reduza a produção filosófica ao comentário e exegese do pensamento estrangeiro. Nem um nem outro parecem viáveis, pois um conceito universal de filosofia não responde à realidade histórica em questão. Por mais alheio que seja qualquer pensador ou pensadora do eixo norte, sempre dialogam com um aspecto da realidade em questão. De nossa parte, um conceito particular não é mero preciosismo, mas condição de legitimação da filosofia entre nós. O ponto em questão é a legitimidade da filosofia praticada na universidade brasileira e afins. Atualmente, a radical crítica às

aspectos da filosofia no Brasil (São Paulo: Ed. Faculdade de Filosofia, 1938); *A filosofia no Brasil: ensaios* (Porto Alegre: Globo, 1945), *O pensamento brasileiro (Boletim da USP, LXVII, Filosofia, nº 2, 1946)* e *Panorama da história da filosofia no Brasil* (São Paulo: Cultrix, 1960), de João Cruz Costa; *A filosofia no Brasil* (Rio de Janeiro: ISEB, 1957), de Hélio Jaguaribe e *Ensaio filosófico* (Rio de Janeiro: s/n?, 1957), de Euryalo Cannabrava; *História do positivismo no Brasil* (Brasília: Conselho Editorial, CEDIT, 1967), de Ivan Lins; *Evolução intelectual do Brasil* (Vitória: Grifo, 1971), de Alceu Amoroso Lima; *A filosofia no Brasil* (São Paulo: Cortez e Moraes, 1976), de Geraldo Pinheiro Machado e *1000 títulos de autores brasileiros* (São Paulo: PUC São Paulo, 1983), organizado por Geraldo Pinheiro Machado; *Os brasileiros – uma teoria do Brasil* (Brasília: UnB, 1987), de Darcy Ribeiro; a *Bibliografia filosófica brasileira: período contemporâneo: 1931-1971*, publicada pelo Departamento de Filosofia da UFRJ (Rio de Janeiro: UFRJ, 1973) e os dois volumes da *Bibliografia filosófica brasileira: período contemporâneo: 1931-1980 e 1981-1985*, publicados pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (Salvador: CDPB, 1987 e 1988), mas que estão em parte contemplados pelos volumes da *História da filosofia no Brasil* (Petrópolis: Vozes, São Paulo: Faculdades Salesianas 1997-2002), de Jorge Jaime; as *Grandes correntes da filosofia no século XX e sua influência no Brasil* (Caxias do Sul: EDUCS, 1987), de Urbano Zilles e *História das ideias no Brasil* (São Paulo: EPU, 1987), de José Antônio Tobias; *O nacionalismo no pensamento filosófico – aventuras e desventuras da filosofia no Brasil* (Petrópolis: Vozes, 1988), de Lídia Maria Rodrigo; a “Caracterização da situação da filosofia no Brasil”, *Veritas* (Porto Alegre, 1988), de Thadeu Weber; *A filosofia no Brasil: catálogo sistemático dos profissionais, cursos, entidades e publicações da área de Filosofia no Brasil* (Rio de Janeiro: ANPOF, 1990), de Antônio Joaquim Severino; *O que faz do Brasil, Brasil?* (Rio de Janeiro: Rocco, 1994), de Roberto Da Matta; *Ética e cidadania – olhares da filosofia latino-americana* (Curitiba: Da Casa, 1999), organizado por Cecília Pinto Pires; *O fio da meada – uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional* (São Paulo: s.n., 2021, 1996), de Paulo Eduardo Arantes; *Os programas de pós-graduação em filosofia: 90-95* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997), de Luís Alberto de Boni e *Pequenos estudos de filosofia brasileira* (Rio de Janeiro: NAU, 1997), de Aquiles Cortes Guimarães; *A construção intelectual do Brasil contemporâneo* (2001), de Bernardo Sorj; *Intelectuais à brasileira* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001) de Sergio Miceli; *Intérpretes do Brasil – leituras críticas do pensamento social brasileiro* (Porto Alegre: Mercado Aberto, 2001), organizado por Maria T. R. Ribeiro.

humanidades no ensino precisa despertar-nos para avaliar seriamente o que estamos fazendo na pesquisa filosófica e nas ciências humanas. Caso contrário, daríamos por legitimado o que não está em curso e continuaríamos a tratar a filosofia como desconexa e sem responsabilidade em se legitimar academicamente.

A segunda escolha é crítica em relação a uma espécie de “vale tudo acadêmico”. É ingênuo comprar por valor de face o que se diz como filosofia quando, em alguns casos, na melhor das hipóteses, trata-se de autoajuda ou fluxo de consciência em forma de texto. Isso se deve em parte ao uso bastante ampliado do conceito de filosofia, visto que tudo o que se autodenomina filosofia seria tal. Ao contrário, filosofia é uma forma de labor teórico com alto rigor argumentativo, e não diletantismo nem prosaísmo ou “conversa de botequim”, embora isto seja excelente. Com isso, estamos dizendo que filosofia supõe um objeto, um método e uma prática argumentativa, em resumo, uma forma de cânone.

A terceira escolha é a responsabilidade do pensamento: a realidade é o ponto de partida para qualquer reflexão séria pensando quer a ciência como *problem solving*, quer a situacionalidade e a historicidade como nós górdios do pensar, a saber, parece inviável qualquer reflexão em que a “cabeça desconhece onde se encontram os pés (...) o Brasil não precisa de cérebros que desconhecem os pés, mas também não viverá de pés que existam sem cérebros” (Marques, 2015, p. 274). Ao partir da realidade, a teoria será uma forma de espelho do mundo, isto é, funcionará como uma cartografia para compreender, julgar e agir. Afinal, a teoria não é um discurso absoluto, mas um instrumento para acessar o real. E, finalmente, uma vez que se parte da realidade e de sua compreensão, o juízo conduz à possibilidade de uma teoria da ação em

diálogo com o país. Então, se pensar é um compromisso com o mundo, como se legitima o fazer filosófico na universidade?

Ademais, dentre as opções que fiz, há algumas de caráter técnico que preciso mencionar: (i) quando cito obras com edição antiga cuja linguagem está obsoleta, fiz a adaptação à nova ortografia; (ii) de todas as obras estrangeiras citadas, a cujas traduções publicadas não tive acesso, citei o original no rodapé e apresentei uma tradução própria, e esse mesmo procedimento foi adotado quando quis destacar diferenças nas traduções; (iii) em alguns aportes, listei um grupo de obras consultadas ou passíveis de consultas logo nas primeiras páginas. Além disso, o leitor esteja atento às exaustivas produções dos grupos de trabalho da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) que têm produzido um catálogo extraordinário quer de conteúdo verticalizado, quer de conteúdo de divulgação. (iv) Embora não estejamos elaborando uma história da filosofia brasileira nesta pesquisa, é inegável que recorreremos continuamente à perspectiva histórica. Na pesquisa filosófica, estranho seria se negássemos o aporte historiográfico. Ao contrário, sempre situamos os aportes dentro da história do pensamento, por isso há um recurso contínuo à história. (v) Finalmente, externalizo meu sincero agradecimento a tod@s @s estudantes da UFTM com @s quais tive o prazer de, em diversas ocasiões, discutir um ou outro destes aportes. Recolhi diversas sugestões que apresentaram e procurei integrá-las à versão final destes textos. Além disso, agradeço enfaticamente às pessoas que participam do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq) tanto no âmbito nacional quanto no institucional, pois falei em mais de uma ocasião destes aportes e recebi também inúmeras colaborações. Por fim, listo

mais alguns nomes que leram diligentemente este texto e muito colaboraram para a sua melhoria, tanto Águida Sá e Tarcísio Tchivole quanto Paulo Margutti, que o leu na versão inicial e fez excelentes observações. Depois de suas leituras, reescrevi toda a primeira parte e diversos capítulos das duas outras. Outrossim, agradeço a paciência e amizade de Alfredo Storck e Ivan Domingues pelos diversos conselhos que deram em relação ao todo ou às partes. Não tenho nenhuma dúvida de que este livro não é meu. Sozinho ele teria tantos defeitos que seria inviável, por isso assumo a responsabilidade pelos erros, ao mesmo tempo que partilho a autoria dele com todas as pessoas que colaboraram desde os primeiros manuscritos até a versão final. Obrigado pela paciência e pelas sugestões.

Aproveito ainda para dedicar este livro a algumas pessoas por quem tenho grande estima: primeiramente, dedico à minha família que, acima de tudo, me suporta sempre; em segundo lugar, dedico ao corpo discente da UFTM, graduação e da pós, com quem dialoguei muito sobre esses textos; em terceiro, dedico e recordo que este livro nasceu dos trabalhos com membros do Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais (LAFICS / UFTM); e, em quarto lugar, dedico com máxima admiração e respeito a duas pessoas que são exemplos de superação, bondade e amor – meu irmão Nilton Araújo e meu sobrinho Maycon Soares, o super Kiko – que sempre me incentivam quando eu mesmo custo acreditar em mim.

Estes aportes metodológicos são como uma pequena cidadela em que cada casa reúne os moradores nem sempre tão amigos nem tão próximos. Não obstante, todos eles sabem-se participantes de um mesmo país e de uma mesma realidade. Ao pensar o lugar da filosofia

brasileira não estamos apenas querendo destacar sua legitimidade social, pois se há um lugar em que essa filosofia pode ser feita em primeira pessoa é aqui entre nós. Por isso, pensar a filosofia brasileira aponta em uma direção mais ampla que é, em última instância, pensar o projeto de país que queremos para nós e para o amanhã. Nossos ancestrais fizeram o melhor que puderam e nos transmitiram uma herança teórica (uma *traditio*). Cabe-nos pensar como essa filosofia poderá se efetivar legitimamente não como um monumento a ser admirado nem uma história a ser repetida, mas com um instrumental para que pensemos nossa brasilidade por vir democrática e republicana. Não há filosofia nos livros. Eles apenas registram palavras. A filosofia vive no ato de pensar a realidade que nos envolve. Por isso, não esperemos uma filosofia alheia. Construamos uma filosofia nossa tal qual a que Sócrates exortou a Glauco (Platão, *Rep.* IX, 592b [2017, p. 447]):

- Compreendo, disse Glauco. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, mas que não se encontra em parte alguma da terra.
- Sim, respondeu Sócrates, talvez haja um modelo no mundo das ideias, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma cidade justa para si mesmo. De resto, não importa que a cidade não exista em qualquer lugar nem venha a existir, porquanto é pelas suas normas impressas no espírito, e por mais nenhuma outra, que pautaremos nosso justo comportamento.

PARTE 1

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO QUESTÃO ABERTA

EXISTE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA?

Responder à questão requer dupla distinção: uma, referente ao ponto de partida da resposta, pois se considerarmos a tradição indo-europeia clássica, a resposta é “não”. Feche a porta, jogue a chave fora e vá fazer outra coisa. Outra, se o ponto de referência não for a estreiteza eurocêntrica, então a resposta poderá ser positiva. A tradição indo-europeia pensa-se como “a origem” única e verdadeira da filosofia *stricto sensu*, enquanto considera que os outros povos, de quaisquer partes do mundo, praticam alguma forma de racionalidade ou filosofia *lato sensu*, mas não como a tradição indo-europeia. A isso se seguem grandes ilusões e muito maiores equívocos: um referido por Martin Heidegger (1889-1976): quando se doutorava (1913) afirmou que “somente é possível filosofar em grego e em alemão”. Se se tratasse de um arroubo juvenil, poder-se-ia até desculpar, mas já na fase madura de seu pensamento (1956), ele reafirmava como tautológica a expressão “filosofia ocidental-europeia”, visto que a língua grega teria colonizado o terreno filosófico. A consequência imediata é que “o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’” (Heidegger, 1999, p. 29). Eis a compreensão da filosofia como manifestação *stricto sensu* indo-europeia. Outro equívoco é reafirmar essa interpretação tentando

justificá-la, como o fez Unamuno (1958, 768¹). O mestre da novela espanhola não teve nenhum receio em admitir essa postura como indubitável, além de lhe acrescentar supostas razões para isso. O limite na escala de equívocos é quando alguém, sonhando em fazer filosofia abaixo da linha do Equador, fora obviamente dos limites indo-europeus, excluído *in extremis* da gênese filosófica, endossa essa postura. E não são poucos que o fazem. Porém, há quem sorri dessa postura sem ter que vulgarizar o pensamento (Cicero, 2007): “estranho é que haja franceses ou brasileiros que acreditem nesses mitos germânicos, quando falam idiomas derivados da língua latina, cujo vocabulário é rico de 2000 anos de filosofia, e que tinha – ela sim – enorme afinidade com a língua grega, além de ter absorvido diretamente a sua herança”. O alemão não descende do grego. O latim, porém, é sua vulgata direta. Ademais, há que se pensar para além do padrão indo-europeu. E essa é justamente a proposta que trazemos para estes ensaios e que retomamos: existe filosofia latino-americana e brasileira?

1. ¿EXISTE UN PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO?

A questão foi posta exatamente nesses termos há um século (1925) por José Carlos Mariátegui La Chira (1895-1930), mas sempre esteve em debate. Isso mesmo, inclusive quando o invasor optou por negar a humanidade dos nossos ancestrais. A filosofia ou a capacidade de pensar sempre estiveram em questão sobretudo a partir de 1492. Responder à

¹ “Es indudablemente que la lengua alemana tiene grandes ventajas para la investigación filosófica. Un prefijo, de significación necesariamente abstracta y algo vaga, una raíz, abstracta también, y un sufijo, igualmente abstracto, (...) eso permite pasar de unos conceptos a otros con gran facilidad y sutileza y refinar concepciones filosóficas”.

questão requer entender o estado da arte desse debate: primeiramente, situaremos essa questão na história dos povos originários deste continente com a *Historia del pensamiento filosófico latino-americano* (2008), de Carlos Beorlegui, e *El pensamiento filosófico latino-americano* (2009), de Enrique Dussel, Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez; em segundo lugar, veremos como a questão foi debatida desde o século XIX até o XX por Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Juan Bautista Alberdi (1810-1884) e José Carlos Mariátegui; no terceiro momento, retomamos o *affaire* entre Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) e Augusto César Salazar Bondy (1925-1974) e concluiremos o quarto momento com a análise situando tal pensamento hoje, suas possibilidades e realidade.

Não é raro iniciar a história do pensamento latino-americano partindo de 1492, o que não significa que isso seja conveniente nem desprovido de interesse epistêmico. Se o ponto de partida for a chegada do invasor europeu neste continente, já está posto o marco teórico do pensamento, bem como já se justificou o domínio do modelo europeu de razão, porque a história do pensamento será a história à luz dos olhos do vencedor. Esse ponto de partida é completamente arbitrário, porque o contato efetivo entre os povos dos dois mundos foi bem mais tardio e, ao adotar essa datação, esquecemos não apenas a história dos povos originários como somos tentados a reproduzir a história que nos foi passada a seu respeito pelos olhos do invasor. Por isso, antes de mais nada, sumaremos algumas notas sobre os povos originários apenas para lembrar que a cultura olmeca vigorou entre 1500 a 400 aec (antes da era comum ou antes de Cristo) e que esse “povo da borracha”, significado de *olmeca* em náhuatl, deu origem aos astecas, maias, incas e tupi-guaranis.

Aqueles que defendem a superioridade da filosofia indo-europeia como a filosofia *stricto sensu* confundem o todo com a parte, visto que fingem desconhecer a possibilidade humana de pensar em toda e qualquer condição, afinal, desde a *hominização*, não há *homo sapiens more or less*: há apenas *homo sapiens sapiens*. Porém, é típico do eurocentrismo alimentar a ilusão de que humano é apenas o ser europeu. Contrariamente, compreender a herança dos povos originários é a primeira condição para se entender a gravidade da barbárie que os europeus implantaram mundo afora. Se não fosse trágico, seria de péssimo gosto o fato de o Papa Paulo III, em 1537, ter que recordar aos colonizadores *mui cristãos* que os povos ocidentais ou meridionais eram humanos, por isso nenhum colonizador poderia lhes ofender com práticas desumanas, sobretudo com a escravidão. E mais, eram donos legítimos de suas propriedades, por isso senhores de seus bens e administradores inalienáveis (Paulo III, 2007, p. 393 [DH 1495]). E não se trata de um fato isolado. No mesmo ano de 1537, Bartolomeu de Las Casas advertia seus conterrâneos a respeito da condição humana, visto que onde há pessoas reunidas, há também formas de vida segundo o direito (*ubi societas, ibi jus*). Com isso, ele advogava a dignidade dos povos originários, bem como seu direito de autogoverno. Las Casas foi intransigente em relação ao reconhecimento da condição de povos originários (2005, p. 57): “em suma, é necessário admitir que nossas nações indianas não só têm diversos níveis de inteligência natural, como acontece nas demais, mas ainda que todas elas são dotadas de talento. Inclusive, nelas, em geral, mais que em outros povos do mundo, se encontram pessoas especialmente engenhosas para o governo da vida humana”.

As defesas apresentadas por Paulo III e Las Casas evidenciam apenas o reverso trágico da colonização: os europeus desconheciam a humanidade de povos não europeus. No entanto, pode-se objetar que se trata de um fato passado no século XVI e que foi a Europa que difundiu os ideais do iluminismo – liberdade, igualdade e fraternidade – e que advogou a emancipação pelo conhecimento e a universalidade dos direitos humanos até o presente. Não há dúvidas de que ela tenha feito muito pela história da humanidade, mas, ainda assim, foi essa mesma Europa iluminista e evoluída que conservou até 1958 *human freak shows* (espetáculos de aberrações humanas). Os “zoológicos humanos”, no sentido literal da expressão, só foram extintos em 1958 na Europa, lembrando que se trata de uma prática noticiada por Antonio Solís e Rivadeneyra (1610-1686) ao descrever o zoológico como espaço para reunir “anões, corcundas e outros erros da natureza”. Os EUA também tiveram seus zoológicos. Em 1906, a Sociedade Zoológica de Nova York exibia em uma mesma jaula o pigmeu congolês Ota Benga e um orangotango. O tema da jaula era “o elo perdido” (Ventura, 2022). Com isso, estamos dizendo que a ideia de humanidade foi negada pela Europa e, em parte, pelos EUA também, aos povos que não fossem exclusivamente europeus e/ou norte-americanos. E, negada a humanidade, tanto a escravidão quanto a violência estavam implicitamente justificadas, pois não seriam contra humanos. A tragédia estava em curso (Marques, 2018, p. 53-54): aproximadamente, 90% da população dos povos originários, cerca de 72 milhões de pessoas, foi exterminada entre 1500 e 1600.

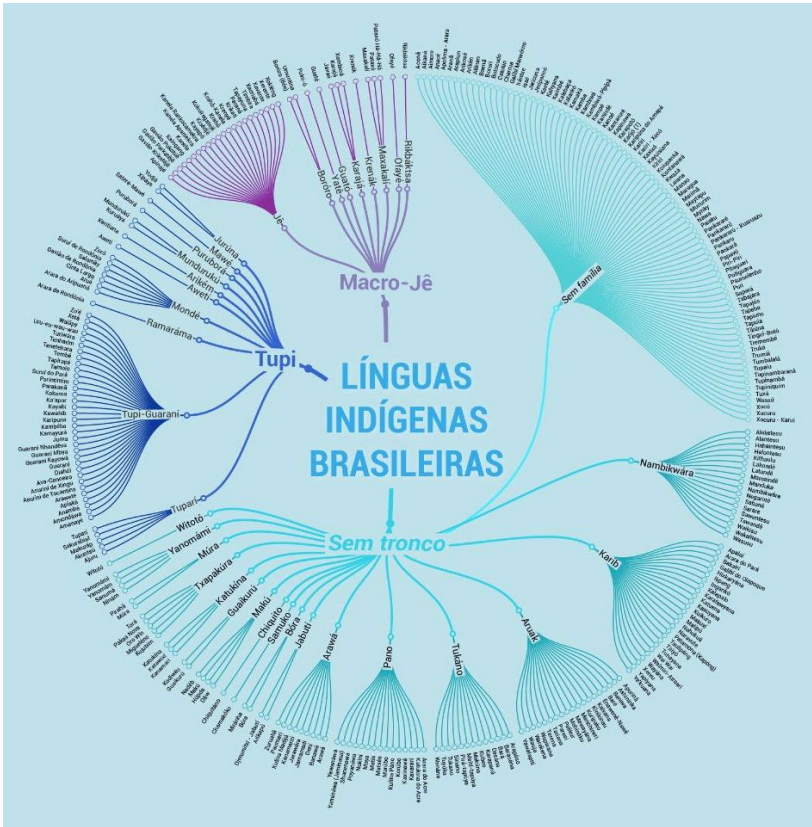
Os povos olmeca constituíram um leque de tradições e costumes. Sumarizemos as principais heranças no âmbito do pensamento

sapiencial (Dussel *et alii*, 2009, p. 21-51): a nota principal da filosofia náhuatl é o reconhecimento da vida humana embriagada e mergulhada na terra, não uma terra como objeto a ser explorado, mas como filhos e parceiros da terra em que se vive, pois é uma terra sem males (*Yvy marã e'ý* segundo a expressão guarani). A tradição maia destaca a centralidade do ser humano maduro: aquele que tem um coração resoluto, um rosto sábio e um coração compreensivo. A maturidade somente é plena quando vivida na condição de igualdade de raça e de sexo que se alcança através da libertação pelos saberes. A filosofia tojolabal centra-se na autonomia *nosótrica*: o humano jamais se reconhece na solidão, pois a vida é intersubjetividade, coletivização (*nosotrificación*) e antisolipsismo. Por sua vez, a filosofia quéchua nasce da consciência de *pacha* – o “universo ordenado segundo as categorias espaço-temporais” físicas e metafísicas mediante os princípios da relacionalidade, correspondência, complementaridade, reciprocidade e ciclicidade, pois o universo não é estático. Ele é uma realidade vivente em constante crescimento. A filosofia mapuche visa reconstruir o saber, a cultura e o vínculo entre o ser humano (*che*) e a terra (*mapu*). Tal reconstrução só é viável através dos conhecimentos autóctones (*kimün*) e da comunhão entre o “saber cultural” e o vínculo entre humano e terra (*mapuche rakidum*). Finalmente, a filosofia guarani revela-se como uma filosofia sapiencial da palavra (*ñe'ẽ*) que ordenou todo o universo (Dussel *et alii*, 2009, p. 50): “quando a terra não existia, / em meio às trevas primitivas, / quando não havia conhecimento de coisa alguma, / floresceu por si mesmo o fundamento da palavra; / converteu-o o verdadeiro Primeiro Pai Ñamandú / na própria sabedoria divina”. A sabedoria da palavra fundou a filosofia pautada no amor (*mborayhu*) que

se vive na reciprocidade para com os amigos, na vingança quando frente aos cruéis e na economia frente ao mundo e ao outro. Uma economia que não significa a busca do que interessa a mim, mas a economia como *interesse pelo outro*: a economia como *dom*.

A cultura olmeca ainda tinha considerável influência até o século primeiro aec. A partir de então, a cultura clássica dos povos originários estender-se-á até cerca do século XI ec com o predomínio da cultura maia na América Central e, do século XII ao XV, sobem para o primeiro plano as culturas astecas no México, inca nos Andes e guarani na América do Sul (Marques, 2015, p. 71). A propósito, o *Império Inca*, chamado também *As quatro regiões do mundo*, teve seu apogeu entre 1438-1533 com 2 milhões de habitantes falando *Quíchua* e com um valioso código moral pautado na honra, não na lei: *Ama llulla, ama quella, ama sua* (não mentir, não vagar, não roubar).

Os povos originários seriam, segundo o frei Bernardino de Sahagún (1499-1590), os *tlamatinime* – os povos que sabem algo –, ou seja, os povos filosóficos. Por sua vez, os povos historicamente tidos como menos sábios – os tupi-guaranis – povoaram a parte sul do continente. No entanto, foram povos que constituíram um riquíssimo acervo mítico e linguístico de inigualável riqueza, como se vê no mapa idiomático brasileiro:



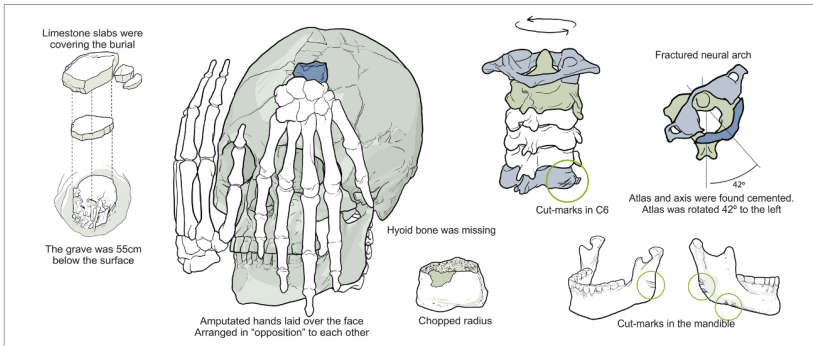
© LABVIS Línguas indígenas brasileiras <https://labvis.eba.ufrj.br/projetos/linguas-indigenas-brasileiras/>

O mapa permite compreender a riqueza idiomática desses povos que, na época da invasão europeia, eram constituídos por povos Tupi-Guarani e Jê (bem representados no mapa idiomático), Aruak, Karib, Pano, Tukano, Charrua, entre outros. Isso deveria levar-nos à compreensão de que esses povos nunca estiveram à espera de qualquer descobridor nem estavam desprovidos de sabedoria suficiente para conduzirem suas vidas. Ao contrário, a narrativa do colonizador empenhou-se *in extremis* em desqualificar a dignidade do outro com

vistas a legitimizar sua escravidão e o vilipêndio de sua propriedade. Nem a defesa da humanidade dos povos originários empreendida por Paulo III nem seu reconhecimento enquanto povos com “inteligência natural”, riqueza de talentos e engenhosidade para seu autogoverno, segundo Las Casas, e o reconhecimento por serem povos que sabem algo (os *tlamatinime*), segundo Sahagún, foram suficientes para domar o ímpeto bárbaro dos colonos. Não por acaso, as obras de Las Casas e Sahagún só foram publicadas no século XX. Seria demasiada coincidência admitir que se trata de acaso o esquecimento desses autores. Por certo, o europeu não queria defrontar-se com a barbárie que ele mesmo operou. Ademais, há outro contra-argumento curioso: se se tratasse de povos demasiado rudes, incultos e bárbaros, que razões justificariam a emergência de instituições de ensino de nível superior já no século XVI, a saber, a Universidade de São Marcos, no Peru, fundada em 1551, e a concessão de títulos de bacharel e licenciado em filosofia, respectivamente, em 1575 e 1576, no Colégio da Bahia (Leite, 1937, p. 59)? Isso não significava que eram instituições voltadas para a formação de descendentes de povos originários, mas, além de não excluir a presença deles, significava que eram sociedades com desenvolvimento suficiente para amparar tais instituições e com demandas que justificavam suas fundações.

Antes de seguir adiante com a argumentação, deve-se fazer memória de uma tríade de monumentos históricos da mais elevada importância cultural para a América Latina: conhecemos o Egito por pirâmides e múmias, mas essa não é uma exclusividade da grande e milenar civilização africana. Note que o Egito não é um ancestral nem um membro da Europa, mas da África, como a mídia insiste em

negligenciar. O vale dos faraós conserva grandes pirâmides da Era Clássica e uma dezena de múmias e documentos inéditos. Isso não faz frente às múmias chilenas da cultura chinchorro que não abrigavam apenas corpos de faraós e reis. São cerca de 100 corpos conservados no Morro de Arica entre o norte do Chile e o sul do Peru, no deserto do Atacama, há mais de 7 mil anos. Os corpos adultos estão na forma tradicional dos sepultamentos, mas, quando são corpos de crianças, há diferença, segundo Valeska Laborde (2022): “as crianças estão protegidas. Quando estão no túmulo, estão sobre os seios das mulheres, estão nos ombros das mulheres, como se estivessem abrigadas”. O outro monumento digno de nota são as 14 pirâmides presentes na América Latina, desde a Pirâmide do Sol – Teotihuacán –, no México, até Figueirinha I na praia de Nova Camboriú em Santa Catarina, construída há 2.510 aec. Além de múmias e pirâmides, a América Latina conserva também os sepultamentos rituais mais antigos do continente (Aguiar, 2019 e Soares, 2023). É o caso do crânio (ilustrado abaixo) sepultado na Lapa do Santo, em Santa Luzia (MG), e que data do período Holoceno, aproximadamente 12.600 anos antes do presente (Strauss et alii, 2016). O curioso sepultamento conserva a inversão das mãos em relação aos hemisférios de comando cerebral. Sabe-se que foi decapitado depois de morto com o mesmo padrão de corte na terceira vértebra e nas mãos e se tratava de um jovem do sexo masculino.



© Strauss et alii, *The oldest case of decapitation...* (2015)

<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0137456>

Esse cenário inicial foi apagado nas crônicas dos vencedores. Nenhuma crônica menciona múmias, crânios nem as pirâmides, sobretudo estas por razões óbvias, como resultado das grandes culturas dos nossos ancestrais. No mais das vezes, esses povos figuraram em relatos dos cronistas apenas como gentis, ingênuos ou bárbaros. A partir da segunda metade do século passado, começaram a aparecer relatos com autoria de povos originários (León-Portilla, 1983; León-Portilla and Shorris, 2002; Suess, 1992; Bardot e Todorov, 2019, além das *Cartas da Insurreição Pernambucana* em estudo por Eduardo Navarro). O silêncio que perdurou mais de cinco séculos nos ensurdecerá ou será rompido pela crítica impiedosa da barbárie europeia? Essa civilização ainda se arroga como a única a desenvolver a verdadeira filosofia e a suposta defensora dos valores humanos, embora tenha conservado zoológicos humanos até 1958. É frente a esse cenário que recolocamos a questão analisada por Mariátegui em 1925 e debatida por tantos filósofos para compreender nosso lugar na filosofia: *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*

A resposta de Mariátegui supõe os argumentos apresentados anteriormente por Domingo Faustino Sarmiento no *Facundo: civilización o barbarie* (1845) e por Juan Bautista Alberdi com *Ideas para un curso de filosofía contemporânea* que iniciou o debate em 1842. De um lado, Sarmiento contesta e critica a evolução social latino-americana em defesa da exclusividade da civilização europeia. Buscar uma civilização entre nós não será outra coisa que europeizar a América Latina, quer pela herança ibérica, quer pela franco-anglo-saxã. Apenas este paradigma conseguiria superar os limites civilizacionais através da ilustração franco-anglo-saxã. O exato oposto da evolução é o que reina na América Latina com sua herança indígena e mestiça, incapaz de superar seu atraso senão pela assimilação da civilização europeia. Aliás, somente a europeização completa da América Latina pode salvá-la da barbárie. Por isso, resta ao nosso continente identificar e mimetizar a cultura europeia. Dessa forma, Sarmiento não apenas desculpa os males da colonização quanto advoga veementemente a colonização da cultura, do espaço e do tempo latino-americano pelas culturas ibérica e, sobretudo, franco-anglo-saxã. O que ele se nega a entender é que a barbárie presente na América Latina não lhe é inerente, mas é exatamente o resultado do processo de colonização da cultura e da economia, do espaço e do tempo pela Europa. O autor de *Facundo* é um dos exemplares da eficácia da colonização cultural no continente.

De outro lado, no exato oposto, encontra-se a interpretação proposta por Alberdi. Ele situa a América Latina no contexto da dupla invasão: a primeira, colonial e econômica, cujos frutos foram a escravidão e a mestiçagem, e a segunda, cultural e temporal, cuja meta é subordinar os povos originários ao paradigma franco-anglo-saxão.

Nesse sentido, a independência neste continente precisa de dois movimentos: um capaz de romper com as instituições coloniais e econômicas de matriz ibérica, outro que rechace o paradigma ilustrado franco-anglo-saxão sem perder-se no obscurantismo nacionalista. Alberdi propõe tal saída empregando a distinção entre filosofia americana (praticada no Novo Mundo com vistas a entender o legado recebido e reavaliado da cultura europeia) e filosofia nacional (praticada com vistas a vincular substancialmente o compromisso, a tarefa e o método da filosofia à realidade histórico-cultural de cada país latino-americano). De forma explícita: enquanto Sarmiento advoga a manutenção da colonização cultural latino-americana pela ilustração europeia com vistas a europeizar (o que equivaleria a civilizar) todo o continente, Alberdi rompe o paradigma colonial tanto na dimensão político-econômica quanto na histórico-cultural sem mergulhar na defesa do nacionalismo estrito, porém propondo como tarefa filosófica a necessária identificação entre a realidade histórico-cultural e o pensamento filosófico (Beorlegui, 2010, p. 44-45). Por óbvio, posições teóricas absolutamente inconciliáveis.

Alberdi antecipou um traço da compreensão científica contemporânea ao recusar a universalidade teórica na prática filosófica em contraste com a situação histórica de cada país e de cada ato de pensamento, seja individual, seja de uma escola filosófica. É enfático ao afirmar que “não há, pois, uma filosofia universal, porque não há uma solução universal para as questões de fundo que a constituem” (Alberdi, 1993, p. 18). Ele defende uma posição que considera, em primeiro lugar, a situação histórica em que se enraíza o debate filosófico e não as definições deduzidas logicamente até chegar à realidade. Partir da

realidade demarca uma posição indutiva na filosofia cuja prioridade não é a fidelidade aos conceitos e sistemas filosóficos, mas a compreensão da realidade à luz dos conceitos. O argumento se conclui da seguinte forma (Alberdi, 1993, p. 18): “cada país, cada época, cada filósofo teve sua filosofia peculiar, que se difundiu mais ou menos, que durou mais ou menos, porque cada país, cada época e cada escola deram soluções distintas aos problemas do espírito humano”. A forja da realidade dilata a frieza dos conceitos, e uma filosofia atenta não subordinará a realidade ao sistema de pensamento; antes, procurará compreendê-la à luz dos conceitos que se mostrarem úteis e produtivos. O compromisso do filósofo latino-americano é “averiguar onde está o país e para onde vai, e examinando para descobri-lo, onde vai o mundo, e o que o país pode fazer no destino da humanidade” (Alberdi, 1993, p. 28). Portanto, nenhuma filosofia universalista ou logicista, preocupada apenas com a lógica conceitual, responde à luta por compreensão de si neste continente, porque o pensar legítimo nasce das nossas necessidades históricas e se situa no caráter instantâneo e local dos problemas caros à nação em busca de soluções possíveis. Ao fim e ao cabo, o que está em questão na filosofia nacional é o compromisso de pensar o princípio de *igualdade* com vistas a superar as misérias sociais, a *liberdade* humana enquanto condição primária e garantia de toda forma de sociabilidade e a *soberania do povo* pelo qual e para o qual se justifica a existência das leis e dos Estados (Alberdi, 1993, p. 26-27). A nacionalidade da filosofia não se dará, nesse sentido, por uma busca de distinção e por *apriorismo* teórico, mas emerge em virtude das condições e especificidades de cada país. Afinal, filosofar não é senão elaborar a equação da vida social justa e democrática.

José Carlos Mariátegui demarcou sua posição no debate em dois textos – *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* (de 1º de maio de 1925) e *El iberoamericanismo y panamericanismo* (de 8 de maio de 1925) – reunidos em volume único em 1979 sob o título do primeiro. No primeiro, o autor propõe três elementos para graduar o argumento: um destaca a necessidade ufanista, artificial e retórica dos discursos latino-americanos com vistas a recriar alguma esperança para o seu futuro; outro reconhece a vivacidade e criatividade da cultura europeia pós-primeira guerra capaz de produzir e exportar cultura que encontra a verve assimilacionista presente entre nós ao importar acriticamente ideias, livros, tecnologia e moda europeias; o último elemento refere-se à colonização epistêmica dos intelectuais latino-americanos: formados na escola europeia, nossos intelectuais são incapazes de transgredir os cânones daquele pensamento, e a consequência é a inaptidão de inserir na agenda do pensamento a responsabilidade e o gesto para refletir sobre a nossa realidade. Com isso, não fazemos mais que glosas do pensamento europeu (Mariátegui, 1979, p. 7-8²). O segundo texto é uma resposta pontual à defesa que Sarmiento fazia da europeização via cultura franco-anglo-saxã. Mariátegui não apenas tem consciência dessa influência na cultura latino-americana quanto critica a adesão barata que se faz ao capital cultural yanque. Se há alguma herança que seria aceitável, apesar dos males que ela produz, seria a herança indo-ibérica. Não obstante, no início do século passado, ele estava criticamente atento ao influxo yanque na nossa cultura. A defesa do

² “Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”.

pan-americanismo não significa nenhuma forma de cultura comum nas Américas do Norte, Central e do Sul. O contrário é mais justo. O panamericanismo nada mais era que a defesa de um ideal natural do império yanque com vistas a colonizar econômica, cultural e politicamente a América Latina. O discurso democrático norte-americano não passa de uma falácia para esconder seu projeto imperialista. Ainda assim, nossos países latino-americanos aderem irrefletida e perigosamente ao discurso pan-americanista que nada mais é que uma substituição da colonização político-econômica e histórico-cultural europeia pela colonização yanque (Mariátegui, 1979, p. 11). Se assim permanece irresponsavelmente, a América Latina só fortalecerá os laços coloniais que terão somente se deslocado de Madrid e Barcelona para Nova York, Londres e Berlim.

O que está presente nos dois textos como a maior ameaça à autonomia e libertação da América Latina indica, ao mesmo tempo, as vias de saída das estruturas coloniais: de um lado, precisamos alimentar nosso potencial criativo em todas as dimensões política, social, econômica, cultural e filosófica com vistas a reduzir, em algum momento, o grau de dependência e o desejo de assimilação das culturas europeia e yanque e, de outro, faz-se necessário superar tanto a dependência ibero-americana quanto pan-americana por meio da referenciação de nossa própria realidade, isto é, nosso objeto primário de compreensão e reflexão precisa ser a América Latina com seus problemas e conquistas. A filosofia não significará absolutamente nada para nós enquanto não estiver a serviço do pensamento e da realidade em que estamos, nem se libertará se estiver presa à matriz estrangeira.

O ponto de intercessão que permite responder à questão da existência ou não da filosofia latino-americana é aquele que aponta para a nossa realidade ou para a nossa alienação em relação à realidade. Os autores visitados evidenciam a nascente do debate: enquanto Sarmiento defende a *europização* da cultura latino-americana, Alberdi insiste no necessário vínculo entre a filosofia e a realidade nacional, sem desconsiderar o valor da herança indo-europeia. Diversamente, Mariátegui, além de seguir a perspectiva de Alberdi quanto ao necessário vínculo entre filosofia e realidade, advoga a necessidade de romper os processos de colonização político-econômico e histórico-cultural quer frente à matriz europeia, quer frente à yanque. Nem Alberdi nem Mariátegui reconhecem traços de pensamento substancialmente original entre nós. Sarmiento, ao contrário, criticaria tal pretensão. Não por acaso, todos eles tiveram seus seguidores, cujo ápice foi caracterizado no famoso *affaire* de 1968 entre Leopoldo Zea Aguilar e Augusto César Salazar Bondy.

2. UM AFFAIRE HISTÓRICO OU O ANO QUE NÃO TEVE FIM

Maio de 1968 repercutiu mundo afora tanto em virtude das greves gerais, as ocupações estudantis e a luta pela liberação sexual na França, bem como pela Guerra do Vietnã, conhecida como a Guerra de Resistência contra a América, opondo Indochina ou Vietnã e EUA, quanto pela promulgação do Ato Institucional número 5 (AI-5) que instituiu a perda dos mandatos parlamentares para todos os críticos dos militares, impôs intervenção federal nos estados e municípios e suspendeu as garantias constitucionais de liberdade, além de instituir a

tortura como instrumento político do Estado brasileiro. Foi nesse ano, porém, com carga explosiva muito menor, que o debate sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana se impôs entre o filósofo mexicano Leopoldo Zea e o peruano Salazar Bondy em torno da mesma questão: *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*

A resposta à questão será proposta em dois momentos: um compreendendo o que foi proposto por Zea em *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) e *La historia de la filosofía latinoamericana* (1981), outro considerando *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) e *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* (1981), de Salazar Bondy. Ambos herdaram, parcialmente, as posturas de Sarmiento e de Alberdi, respectivamente, embora com desenvolvimentos próprios dos argumentos depois de mais um século. O ponto comum entre todos eles é a tentativa de dar uma resposta adequada à questão relativa à existência ou não de uma filosofia que se possa chamar genuinamente latino-americana.

Zea nota a inviabilidade de pensar a filosofia como europeização latino-americana segundo o molde proposto por Sarmiento. Não obstante, ele não quer alimentar um debate infundável sobre a autenticidade ou inautenticidade dessa filosofia que, segundo ele, faria o mesmo trabalho, independente de saber-se autêntica ou não. Ele demarca a postura com uma expressão célebre do seu argumento (Zea, 1989, p. 61):

Filosofar, pura e simplesmente filosofar, para resolver nossos problemas, os problemas humanos em uma determinada circunstância, a própria de todo ser humano, para que a partir de nossas reflexões ofereçamos, não já uma filosofia original, que essa se dará naturalmente, senão nosso aporte a

uma tarefa que é já comum a todos os seres humanos e, portanto, a todos os povos, a partir do nosso, sem discriminação alguma.

O argumento conserva uma rara beleza de estilo e mostra certa impaciência com o debate sobre a autenticidade. Zea quer pura e simplesmente filosofar. De fato, parece ser natural pensar, quando se trata, na verdade, de uma decisão. As sinapses acontecem com nossa decisão ou não de pensar, porém o exercício do pensamento – o filosofar – propriamente dito, não acontece espontaneamente, porque pensar não é divagar nem se entregar ao devaneio mental. Isso significa imaginar e seguir o fluxo de consciência. A decisão de pensar, nesse sentido, não é natural, porque exige demarcar um objeto e fazer-se atento ao mesmo. E não se trata de qualquer objeto, mas dos nossos problemas. Isso significa que não será resolvido pelo mero fluxo de consciência. Logo, não se deve ter a ingenuidade de que alguém *simplesmente* filosofa. Filosofar é decisão em torno dos nossos problemas, os problemas humanos delimitados pela especificidade de uma determinada circunstância. Como não vivemos nem compartilhamos as mesmas circunstâncias nem as mesmas condições de vida, os problemas jamais serão os mesmos. Vale dizer, contrário ao que pensa Zea, que não há problemas próprios a todos os seres humanos, porque cada ser humano os enfrenta em uma determinada circunstância. A consequência do argumento é o reverso do que Zea propunha: a filosofia não se dará naturalmente nem será comum a todos os povos sob as mesmas condições, porque cada povo, aliás, cada pessoa, pensa em uma determinada circunstância. Por isso, a pretensão de equiparar seres humanos como se houvesse um conceito genérico de ser

humano bem como a pretensão de universalizar ou homogeneizar as respostas filosóficas é simplesmente equívoca. Zea emprega um conceito homogeneizante de filosofia, de ser humano e de suas circunstâncias como se tudo fosse igual, por isso a ilusão de que seria possível *pura e simplesmente filosofar*. Ao contrário, filosofar é uma resposta a problemas concretos e não admite, nesse sentido, os pressupostos de universalidade e homogeneidade.

O autor avança em mais um aspecto do seu argumento (Zea, 1989, p. 116): “não é nosso anseio de descolonização a natural consequência da colonização e a consciência do mesmo?” A colonização epistêmica não se ausentou de nosso meio desde os tempos da invasão europeia. Tanto é que adotamos até hoje uma história narrada pelo vencedor que começa em 1492 e 1500, quer a nível continental ou nacional, respectivamente. O fato de termos sido colônia com parco desenvolvimento social incutiu-nos o desejo mimético que se resolveria apenas com a assimilação total do colonizador. Em linguagem hegeliana, diríamos que o escravo se identifica com seu senhor e quer mimetizar seu comportamento até o limite da síntese completa. Essa postura mimética foi defendida por Sarmiento no desejo de europeizar a América Latina. Sabemos que essa tentativa, quer a nível desse continente, quer a nível de país – o projeto de branqueamento do início do século passado – é uma ilusão típica de consciências que sofrem algo como a síndrome de Estocolmo. Mas Zea não se dá por vencido e coloca outra questão (1989, p. 117): “não levam em si mesmo, o imperialismo e o colonialismo, a semente de sua destruição, ou seja, de uma mudança que há de conduzir a outra sociedade, à possibilidade de um humanismo que não anule a possibilidade de sua realização?”

Soa estranha a insistência do autor em crer que o sistema colonial ou imperial seja autofágico. Nenhum império liberta seus súditos exceto mediante lutas e revoltas destes. A potência colonial ou imperial não existe por obra de caridade. Nenhum colonizador nem imperador quer pura e simplesmente desenvolver a vida dos colonizados. Ao contrário, a vida do colonizador e do imperador dependem exatamente da manutenção do *status quo* vigente. Por isso, a questão posta pelo autor é ingênua ou mal-intencionada. A quebra da lógica colonial ou imperial acontece apenas mediante o jogo do poder e não da caridade, porque o ponto exato da questão são as circunstâncias históricas de quem se coloca dos dois lados da balança: o colonizador e o colonizado. Ambos são humanos e dividem os mesmos espaços territoriais, porém em condições absolutamente adversas. A história e as circunstâncias humanas nunca são as mesmas, por isso todo pensamento com pretensão de universalidade não é mais que um pensamento homogeneizante que visa manter as condições sociais como inquestionáveis (Zea, 1989, p. 73).

Ainda assim, o autor insiste na “reflexão com pretensões de universalidade” pondo em conta o ser humano enquanto tal. Sem dúvida, o *homo sapiens* não se diferencia nas capacidades nem na morfologia nem no genótipo. Contudo, em se tratando das condições humanas, das circunstâncias em que vive, o contrário é o verdadeiro: nenhum ser humano goza das mesmas condições e circunstâncias que o outro. E este ponto é decisivo para que se possa fazer uma crítica efetiva das ilusões da filosofia universal: o ser humano não se viu como igual desde os gregos. Explicitemos: todos os povos que não praticassem a língua da Hélade nem vivessem segundo o *éthos* helênico eram

bárbaros aos olhos dos gregos. Da mesma forma, independente dos argumentos interpostos por Paulo III, Las Casas e Sahagún, os povos originários jamais foram vistos como iguais aos olhos dos europeus. Ao contrário, como o próprio Zea (1989, p. 99) admite, o humano deste continente não passou de um “sub-humano” para os europeus. Ao situar o ser humano como ponto de partida para o pensamento, torna-se possível uma grande tarefa: pensar quem pensa. O ponto nodal é saber *qual* ser humano está em questão.

Zea avança novamente mais um aspecto do argumento em defesa do conceito de humano (1989, p. 116): “evitem as faltas e tratem, com igual autenticidade, de manter a afirmação racional de nossa humanidade, base de outra afirmação, a ativa, a que faça do racionalizado uma realidade concreta”. Não há dúvida de que a dignidade do ser humano foi um dos grandes argumentos da filosofia pós-kantiana, independente de reconhecer o lugar incomum dessa dita dignidade. Ele reafirma a condição dessa humanidade como a base indelével da filosofia (1989, p. 116): “é um só humano, uma só humanidade, o que de uma maneira ou outra vai se realizando e, neste sentido, nosso filosofar não pode ser tão especial que só o seja de um tipo humano”. Novamente, o autor confunde o todo com a parte: ao defender a humanidade enquanto conceito universal (*homo sapiens*), ele esquece que cada ser humano em sua particularidade vive em uma circunstância completamente diferente dos outros. O ser humano de Zea é uma abstração metafísica desprovida de sua historicidade e de suas circunstâncias. Desprendido da historicidade e das circunstâncias, a reflexão sobre o ser humano perde-se em uma metafísica de conceitos abstratos.

Ele vai ainda mais longe quando critica a redução da filosofia a pensar as condições do “subdesenvolvimento que aspira a se desenvolver” (Zea, 1989, p. 116). A crítica visa diretamente a postura de Salazar Bondy, bem como Alberdi e Mariátegui. Segundo ele, o necessário seria romper com as filosofias da dialética histórica, superar a necessidade de pensar a luta entre os grupos humanos (Zea, 1989, p. 117): “o novo humano não há de ser o que submeta outros humanos, mas o que impede, de uma vez e para sempre, esta possibilidade”. Eis uma condição idílica da humanidade. A possibilidade de filosofar sem ter que se preocupar com o desejo de dominação entre os seres humanos talvez seja uma prazerosa opção para os seres angélicos, mas para quem se encontra em um mundo guiado pela luta intestina pelas condições mínimas de sobrevivência, essa opção é alienante. Dar-se ao trabalho de pensar é pôr em questão o mundo como se mostra (Zea, 1989, p. 117):

Para concluir, à pergunta sobre a possibilidade de uma filosofia latino-americana, de uma filosofia de nossa América, cabe apenas uma resposta, que não só é possível, mas o que tem sido, ou o é, independentemente da forma que a mesma tomou, independentemente de sua autenticidade ou inautenticidade. Nesta filosofia, no que foi possível realizar, está a base do que se quer seguir realizando.

Se bastasse seguir realizando a filosofia em curso, toda pretensão de autenticidade seria inútil, de fato. Zea tem a pretensão de que *cabe apenas uma resposta* à questão da autenticidade. Ao defender que se siga realizando o que está em curso, o autor, simples e diretamente, estaria condenando a filosofia latino-americana ao mimetismo da filosofia europeia e à incapacidade de pôr em questão suas próprias circunstâncias históricas. Essa postura do autor não difere muito da

tentação de europeizar a América Latina à moda de Sarmiento, além de instituir a ilusão de que existe um conceito universalmente válido, homogêneo e irretocável de filosofia e de ser humano. Definitivamente, essa postura é pouco filosófica. Há tantas outras vias para filosofar quanto as imagináveis, mas ainda as veremos no curso destes ensaios.

Doze anos mais tarde, no Congresso de Bogotá (1981), Zea ainda se mostra muito atraído pelo conceito universal de filosofia e de ser humano, porém o influxo da filosofia da libertação trouxe ares novos para seu pensamento. Ele reafirma sua crença na filosofia universal quer através da “autodepreciação, no considerar-se sem capacidade de refletir, tal e como o fizeram e o fazem os criadores da filosofia chamada universal”, quer na crença na “história, história das ideias, história do pensamento, que acabarão sendo história da filosofia latino-americana” (Zea, 1993, p. 117 e 121). Se esse é o caso, o latino-americano não filosofa autenticamente por descrença em sua capacidade, mas isso seria solucionado pela possibilidade de assimilar a história da filosofia como nossa filosofia. Eis os novos enganos do autor: a ilusão de que basta autoestima cultural para filosofar autenticamente e o autoengano de fazer da história da filosofia europeia a nossa filosofia. Além de reduzir a filosofia ao estudo da história da filosofia, ele atribui à história do pensamento europeu alguma virtude mágica capaz de fazer dela nossa filosofia.

O principal avanço do texto de 1981 em relação ao de 1968 está em reconhecer a possibilidade de pensar os próprios problemas: “sempre humanos, como tais, capazes de refletir sobre seus problemas e seguem gerando humanos que originam o extraordinário desenvolvimento do que está fora e é instrumento de reflexão. E sobre isto pode-se filosofar”

(Zea, 1993, p. 119-120). Ao incluir a possibilidade de refletir sobre os próprios problemas, o autor abre um horizonte para integrar as circunstâncias e especificidades da América Latina. Contudo, ele afirma que pensar a realidade é imprescindível, servindo-se dos “mesmos instrumentos dos que se serve o filosofar europeu quando reflete sobre sua própria realidade” (Zea, 1993, p. 118). Novamente, há um limite nesse argumento, porque os instrumentos em uso na filosofia europeia têm pretensão de universalidade, embora sejam estritamente circunstanciais. Além disso, eles estão crivados para aquela realidade e não para a nossa realidade. Logo, os instrumentos que servem ao colonizador seriam os mesmos que serviriam ao colonizado? Certamente não.

Zea alarga sua opção defendendo uma inserção na “realidade, em suas múltiplas expressões, reclamando um tratamento próprio” (Zea, 1993, p. 123). A multiplicidade do real não casa com uma universalidade conceitual abstrata. A filosofia autêntica reclama atenção à realidade. Outro aspecto de rara lucidez na argumentação do autor revela-se na transição da análise do colonialismo ao neocolonialismo mediante a internalização e autoimputação da escravidão. Consideremos suas palavras (Zea, 1993, p. 125): “do colonialismo imposto pela conquista, ao neocolonialismo aceito livremente, tal seria o sonho de nossos civilizadores e positivistas. Aceitando livremente o novo jugo se esperava poder criar uma sociedade de seres humanos livres”. A lógica social seguiria a lógica temporal com uma passagem da dominação externa à interna, da colonização à recolonização, dos senhores aos donos do poder. Admitir essa lógica não seria outra coisa que chancelar a perpetuação da escravidão e colonização. A sociedade que não supera a dialética do senhor e escravo simplesmente reproduz a escravidão como desigualdade

social e a colonização como patrimonialismo, fisiologismo e concentração de renda nas mãos dos donos do poder. Qualquer sociedade colonial e escravista que não fizer uma profunda análise e revolução interna de suas estruturas passará, apenas e infelizmente, do domínio externo ao domínio interno, ou da colonização à recolonização, do senhor de escravos aos patrimonialistas a dilapidar o erário público.

Por isso mesmo, as soluções alheias, pensadas com os mesmos instrumentos que os europeus pensam, não servem à compreensão autêntica da realidade (Zea, 1993, p. 126): “apenas soluções próprias [a partir] de uma experiência humana concreta, a do humano desta América, em uma especial relação originada na história na qual surgiu”, efetivará um pensamento autêntico. Enfim, a autenticidade da filosofia latino-americana demanda o reconhecimento da servidão histórica a que fomos submetidos bem como implica admitir a dependência frente aos interesses alheios. Apenas à medida que alguém se reconhece capturado pela servidão e dependência é que se toma consciência de si e de suas circunstâncias, “porque não se pode ser outro que si mesmo; e é de si mesmo que haverá de partir para ser livre” (Zea, 1993, p. 127). Partir dessa consciência é a condição para superar a autoilusão de se tomar como partícipe de outra realidade. A consciência da servidão e da dependência “se transforma em uma filosofia sem mais, que projeta pôr fim à servidão e dependência imposta ao longo desta nossa história. Filosofia da libertação que é, afinal, a preocupação de toda filosofia, mas que nesta América se apresenta como preocupação central” (Zea, 1993, p. 127-8). Tal filosofia pensa servidão e dependência não como destino único, mas como realidade a ser superada em busca de emancipação, por isso ela “deve ser expressão das experiências humanas que reflete e filosofa, e não algo

alheio a seu próprio modo de ser e viver” (Zea, 1993, p. 128). Dentro dessa demarcação, percebe-se alguma mudança no pensar do filósofo que se faz mais próximo das circunstâncias, das peculiaridades históricas e realidades geográficas e culturais, mas ainda pensando a partir da ilusão de conceitos universais de filosofia e de ser humano.

Apresentada a compreensão universalista da filosofia à luz de Zea, doravante faz-se necessário analisar a compreensão circunstancialista da filosofia de Salazar Bondy. A razão do *affaire* está posta: entre uma compreensão universal e homogênea de filosofia e de ser humano e uma compreensão circunstancial e crítica da filosofia e de seres humanos em suas historicidades, não há como forjar um termo médio imediato. Salazar Bondy não se dispôs a defender uma compreensão conciliatória, por isso o debate foi tão produtivo.

Em *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) e *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* (1981), Salazar Bondy diz a sua posição teórica. O argumento dele não é o mais favorável à filosofia latino-americana, uma vez que o peruano parte de uma constatação negativa que identifica elementos que constituem as razões da inautenticidade desse pensamento. Há uma inadequação no fato de querermos ser o que não somos e isso leva à alienação em relação à realidade efetiva da América Latina. O desejo de ser outro que não nós mesmos deve-se, por um lado, às fugas frente às múltiplas carências que nos atacam, por outro, ao impacto de uma forte desintegração da visão de mundo e de projetos nacionais. Resulta desses fatores a falta de vigor espiritual típica dos povos que vivem alienados (Salazar Bondy, 2006, p. 83). Essa alienação não decorre de uma decisão dos povos latino-

americanos, mas da condição a que foram submetidos: o subdesenvolvimento e a dominação estrangeira.

Subdesenvolver as colônias não é resultado casual ou erro histórico da Ibéria, mas o exato projeto fomentado por ela. À medida que subdesenvolve colônias, firmam-se os laços de sua dominação; com isso, mesmo depois dos processos de independência, os vínculos de dependência e a ausência de projetos nacionais são suficientes para jogar a vida social em uma forma constante de inautenticidade. O latino-americano nasceu alienado (carente de projeto de vida pública nacional) e imperfeito (subdesenvolvido econômica e culturalmente). A destruição da visão de mundo pré-colonial foi suficiente para constituir um hiato cultural e político entre o antes e o depois. Nessa vida inautêntica, o latino-americano não demorou para ficar à deriva, naufragar num gesto dissimulador da própria realidade e viver em um continente com os olhos voltados para o outro lado do oceano. Os lastros político, social, econômico e cultural que caracterizam essa inautenticidade incluem a ordem do pensamento ou a colonização epistêmica, de onde se seguiu a obra não menos inautêntica do domínio do pensamento. Some-se a isso o fato de esse pensamento manter uma postura teórica alienada frente à realidade. Quer o indivíduo, quer a sociedade agem de forma reflexa em termos de causalidade histórica: requerer de ambos atos independentes e autônomos supõe a capacidade de se desvencilhar das formas de dominação para decidir e forjar seus interesses históricos. Certamente, ambos desejam realizar a plenitude de sua condição histórica autêntica e autonomamente, mas a força do subdesenvolvimento e da alienação prevalece no mais das vezes. Superar tal condição exige a confiança em si e a clareza de projetos que

ultrapassem a simples imediatividade, a saber, construir algo novo somente é possível quando, no presente, se assume o passado com vistas a se redefinir o futuro. Quem não se reconcilia não resolve seu passado: torna-se seu escravo. Enfim, a unidade cultural dos povos latino-americanos é insuficiente para redefinir seu futuro nas teias do patrimonialismo sob os escombros da escravidão. Por isso, a filosofia pode ser um fator determinante para a construção de um novo projeto civilizacional.

O gesto decisivo do pensamento do autor peruano está compendiado em oito atos que diagnosticam e prognosticam os caminhos passados e futuros para que se operem as passagens do subdesenvolvimento e da alienação à autenticidade e ao desenvolvimento da sociedade e do pensamento latino-americanos. Vejamos (Salazar Bondy, 2006, p. 93): “nossa filosofia, com suas peculiaridades próprias, não tem sido um pensamento genuíno e original, mas inautêntico e imitativo no fundamental”. O pensamento original não significa um pensamento prenhe de novidades ou modismos. Pensar autenticamente não decorre da popularização de ideias alheias nem da fidelidade às mesmas. Nestes casos, o máximo que se alcança é o mimetismo teórico sem apropriação nem desenvolvimento crítico. Em segundo lugar, a causa da inautenticidade é o fato de “vivermos alienados pelo subdesenvolvimento conectado à dependência e à dominação a que estamos e sempre estivemos sujeitos” (Salazar Bondy, 2006, p. 93). O subdesenvolvimento estrutural da sociedade aprofunda suas raízes nos corpos e mentes dos indivíduos, e a consequência é, justamente, uma aceitação tácita da dependência e dominação alheias. A conquista material, expressa nos âmbitos político,

social, econômico e cultural, radicaliza-se na aceitação da dependência e da dominação que forma uma consciência alienada e mais preocupada com o alheio que com o próprio. Da alienação constituinte deriva-se a negatividade, ou seja, toda forma de pensamento alienado é um pensamento produzido como negatividade, por isso “nossa sociedade não pode produzir mais do que semelhante pensamento defectivo” que gira em torno de um vazio estrutural, terceiro ato (Salazar Bondy, 2006, p. 93). Se não nos enxergarmos no pensamento produzido na academia, ele será imediatamente identificado à negatividade e defecção do real. O pensar defectivo alimenta formas de ilusão e mostra-se profundamente insuficiente para a vida em sociedade. Uma consequência dessa forma de pensar é estender uma sombra alienante ainda maior sobre o real. Eis o quarto ato (Salazar Bondy, 2006, p. 93): “esse pensamento inautêntico, por ser alienado, é ainda alienante, uma vez que funciona geralmente como imagem encobridora de nossa realidade e fator coadjuvante no divórcio de nossas nações em relação ao seu próprio ser e suas justas metas históricas”. O eu alienado no pensar inautêntico que apenas repete o alheio acaba por dissociar-se de si e da realidade, e o pensar se torna negatividade por estar deslocado em relação à vida social e, conseqüentemente, permanece inautêntico.

A condição necessária para se reverter esse quadro de inautenticidade passa por decisões que não se reduzem à vida intelectual, mas implicam diretamente o desenvolver político, social, econômico e cultural da sociedade. Passemos do diagnóstico ao prognóstico em defesa da autenticidade do pensamento nos quatro atos seguintes (Salazar Bondy, 2006, p. 93-4): “a constituição de um pensamento genuíno e seu normal desenvolvimento não poderá ser

alcançado sem que se produza uma decisiva transformação da nossa sociedade, mediante o cancelamento do subdesenvolvimento e da dominação”. O pensar ilumina e, ao mesmo tempo, segue a realidade, pois é impossível pensar autenticamente em uma sociedade imersa no subdesenvolvimento e na dominação. Vale dizer, nenhum povo subdesenvolvido e dominado tem condições de determinar seu próprio futuro. Por mais que pense criativamente e encontre soluções para os seus dramas, se permanece na alienação, não conseguirá efetivar mudanças imprescindíveis rumo ao pensar autêntico. Na sequência dos atos, o filósofo integra tal negatividade do subdesenvolvimento e da dominação à autenticidade do pensar que, nesse caso, implica superar a negação do ser pela força da mudança inevitável da nossa história. A criatividade e a construção precisam superar o caráter defectivo do pensar “pela análise e crítica, pela confrontação dos valores vigentes em nosso mundo e pelo aprofundamento da própria condição” que, uma vez reconhecida e assumida, torna-se o móvel libertador da força do pensar (Salazar Bondy, 2006, p. 94). O penúltimo ato refere-se à vigilância e dúvida epistêmica frente a conceitos e valores a serem assumidos para que não recaia na alienação da reflexão. Os critérios capazes de forjar a apropriação produtiva e um diálogo cultural livre e autêntico são a crítica radical e contínua do mundo e a referência permanente à realidade. À medida que o pensamento não se distancia da crítica nem da realidade, correrá menos risco de se alienar em trilhas que conduziriam à colonização epistêmica. Por fim, o último ato de todo pensamento que se queira autêntico em qualquer país que foi subdesenvolvido por algum sistema colonial precisa “forjar sua própria filosofia em contraste com as concepções defendidas e assumidas pelos

grandes blocos de poder atuais, fazendo-se desse modo presentes na história de nosso tempo e assegurando sua independência e sua sobrevivência” (Salazar Bondy, 2006, p. 94). De forma breve e cabal, uma filosofia autêntica é sinônimo de um projeto de país que não se subordina a qualquer forma de recolonização.

Dez anos depois dessa formulação inicial, o filósofo retomou o debate da filosofia latino-americana nos *Cuadernos de cultura latinoamericana* (1978) e incluiu mais quatro causas no elenco das ditas razões da inautenticidade (Salazar Bondy, 1993, p. 84-86): (i) a desvalorização do pensamento latino-americano por si mesmo que precisa se reverter para que se alcance um diálogo profícuo entre seus membros, (ii) as supostas causas étnicas da mestiçagem social que culminariam no atraso dos povos, (iii) a falsa juventude histórico-cultural desses povos e (iv) a suposta burocracia profissional e a especialização universitária como entraves ao desenvolvimento de um pensamento crítico e propositivo ou autêntico. Dado o ponto em que estamos, não é mais possível esconder-nos atrás de quaisquer razões para não nos pensarmos, para não construir uma filosofia autêntica. O preço de um pensamento que permanece na inautenticidade é o risco de se autodestruir por um processo histórico de autodeslegitimação. Por isso, pensar na América Latina é, antes de mais nada, reconhecer a inautenticidade de nossa cultura, presa fácil da imitação de modelos alheios, superar a ignorância em relação à realidade que nos circunda e aceitar a dura tarefa de iluminar a reflexão com o real enquanto tarefa primeira (Salazar Bondy, 1993, p. 88-89). A receptividade acrítica da cultura alheia, o caráter imitativo da filosofia externa e as chagas do subdesenvolvimento, da dependência econômica e da dominação

forjaram uma *cultura da dominação* difícil de ser confrontada, porque quem deveria chamar para si a tarefa de pensar a realidade, não poucas vezes, opta por se encastelar nos nichos alheios como se fossem próprios e se chafurdar no mimetismo teórico dos grandes sistemas de pensamento indo-europeu. Por isso, urge produzir uma ruptura da alienação teórica tanto no método quanto na prática, sem supor um caráter militante da filosofia.

A autenticidade da filosofia latino-americana exige “uma reflexão sobre nosso estatuto antropológico e a partir de nosso próprio estatuto negativo, em vistas de sua superação” (Salazar Bondy, 1993, p. 92). E isso não é possível sem um embasamento teórico denso e sem um conhecimento profundo da realidade e da cultura nacional. O nó górdio da autenticidade filosófica latino-americana é (Salazar Bondy, 1993, p. 91): “nosso pensamento é deficitário e inautêntico por causa de nossa sociedade e nossa cultura. Mas, tem que sê-lo assim, necessariamente e sempre?”

À guisa de um balanço, situemos o quarto lastro neste estado da arte. No primeiro, diferenciamos o desejo de europeizar a América Latina, segundo Sarmiento, do projeto de Alberdi em busca de uma filosofia vinculada à realidade que considerasse a herança indo-europeia. No segundo, destacamos como Mariátegui, seguindo a perspectiva de Alberdi em relação ao necessário vínculo entre filosofia e realidade, advoga a necessidade de romper os processos de colonização político-econômico e histórico-cultural quer frente à matriz europeia, quer frente à yanque. No terceiro, contrapusemos o universalismo teórico de Zea – a filosofia, o ser humano e a história da filosofia europeia – como filosofia para a América Latina à filosofia em

diálogo com a realidade em vista de superar as formas de colonização teórica, econômica, cultural, social, histórica e política, enfim, em busca de superar o subdesenvolvimento latino-americano. O quarto lastro situa o estado da arte sobre a filosofia latino-americana em nossos dias.

Depois da Segunda Guerra Mundial, predominaram duas tendências filosóficas na América Latina: a primeira, de corte universalista, admitia a *filosofia sem mais* como forma privilegiada de pensar à luz da tradição europeia, enquanto a segunda, cujo tom era outro, o americanista, “insistia na originalidade da circunstância latino-americana como ponto de partida para uma filosofia, a nosso modo, universal” (Marquínez Argote, 1993, p. 13-14). Enquanto Zea representava a primeira bandeira, Salazar Bondy encampou a segunda desde o *affaire* de 1968. Por sua vez, Marquínez Argote (1993, p. 8) não rompeu com a tradição europeia, embora tenha destacado a necessidade irrecusável de implantar a filosofia em nosso meio a ponto de conseguir responder às nossas necessidades. E ele foi além deste ponto destacando dois modos defectivos do filosofar latino-americano – a repetição escolástica e a importação acrítica – e propôs três modos legítimos ao filosofar: (i) investigar como meio de desideologizar o pensamento, a cultura e a educação; (ii) investigar como via interpretativa dos vínculos de dependência, a complexidade e a mestiçagem social; (iii) por fim, investigar como capacidade de projetar e construir um perfil da sociedade que queremos ser (Marquínez Argote, 1993, p. 143-144). O corte teórico desse autor articula-se temporalmente como uma via histórica para conectar o passado desideologizado ao presente interpretado em direção ao futuro projetado. A historicidade vazada pela força do filosofar constitui-se como meio para estabelecer outra

narrativa crítica latino-americana, a saber, aquela em que esse continente se reconheça como tal a partir do seu filosofar. Repetir e importar ideias não é ainda pensar-se. Pensar demanda a coragem de assumir-se como sujeito reflexivo singular.

Francisco Miró Quesada, por sua vez, não foi menos arguto e, de algum modo, conseguiu articular os pontos mais destacado nos filósofos do *affaire*. Reconheceu tanto em Zea quanto em Salazar Bondy o compromisso com o pensamento crítico em benefício da América Latina e alinhou-se com o objetivo do filósofo mexicano. Assim, afirmava que é necessário “*fazer filosofia autêntica*, isto é, fazer uma filosofia que não fosse uma cópia mal repetida de filosofias importadas, mas que fosse expressão de um pensamento filosoficamente vivo, que emergisse a partir de nossa própria circunstância latino-americana utilizando todos os meios intelectuais disponíveis” (Miró Quesada, 1993, p. 98). A condição histórica e material para alcançar esse objetivo era saber o que queríamos deste continente, o projeto que direcionaria suas decisões. Não que o projeto da grande nação latino-americana estivesse pronto, mas tanto a filosofia deveria iluminar a realidade quanto deveria interpretar a política e projetar as linhas do sonho continental. O filósofo peruano remetia à noção de projeto a condição básica de um movimento capaz de integrar o conjunto de manifestações e direcionamentos históricos e políticos que, de fato, reunisse os temas humanos representativos desse continente na “compreensão de seu fenômeno humano, cultural e histórico” (Miró Quesada, 1993, p. 114).

Não esgotamos os termos da polêmica nem foi o objetivo. Queríamos apresentar apenas as formas predominantes do caminho de aproximação à questão da originalidade filosófica latino-americana. Os

termos dessa polêmica foram retomados em 2005 por Jorge J. E. Gracia (1942-2021) e Elizabeth Millán-Zaibert (1968), que a nomearam como filosofia acadêmica (de tendência europeizante e universitária) e filosofia latino-americanista (autóctone e identitária). Os pontos centrais do debate estão na busca da “identidade do pensamento latino-americano e da identidade cultural” desses povos. Por sua vez, anular essa tensão entre as tendências seria dissolver a herança cultural ou romper os lastros de pensamento autóctone, havendo, por isso, certa necessidade de manter os polos do debate como princípios que se alimentam reciprocamente. No entanto, Gracia e Millán-Zaibert demarcam uma posição na polêmica histórica atualizando o debate (2005): de um lado, os filósofos latino-americanos destacam-se pela atenção a problemas sociais e políticos; de outro, não se libertam das questões universais como verdade, bem e justiça. Com isso, filosofar na América Latina não se distingue nem se depreende das realidades sociais e políticas. Talvez a originalidade já esteja bastante delineada à medida que não se afasta dos temas universais – verdade, bondade e justiça, teorias epistemológica, ética e política – e que se alimenta das realidades sociais e políticas. O ponto de partida delineado por Gracia e Millán-Zaibert alinha-se mais à perspectiva do filosofar autóctone, isto é, não prioritariamente academicista. Esse pensar autóctone constitui seu ponto de partida na intersecção entre literatura, religião e política em direção à realidade.

Os últimos desdobramentos analíticos daquele *affaire* histórico encontram-se tanto no *Companion to Latin American Philosophy* (2009) editado por Susana Nucetelli, Ofélia Schutte e Otávio Bueno quanto no capítulo *Latin American Metaphilosophy* (2017) e em *An Introduction to*

Latin American Philosophy (2020), ambos de Susana Nuccetelli. Embora estes sejam os textos de maior extensão da autora, nós a citaremos a partir de sua formulação mais breve (Nuccetelli, 2021). Desta autora interessa-nos a atualização teórica dos termos da polêmica. Ela caracteriza uma teoria distintivista circunstancialista a partir da perspectiva de Leopoldo Zea, outra teoria fundacionista etnicista a partir de Salazar Bondy até Gracia e mais uma terceira, as teorias do meio termo. Não avaliaremos quão produtivos são os termos da caracterização de Nuccetelli, mas apenas destacaremos as linhas gerais propostas por ela. Primeiramente, vejamos os termos do argumento do circunstancialismo (Nuccetelli, 2021, p. 89):

1. Todas as obras filosóficas são autênticas na medida em que, invariavelmente, mostram as circunstâncias culturais de sua produção.
2. *Portanto*, todas as obras filosóficas latino-americanas mostram as circunstâncias culturais de sua produção.
3. *Portanto*, todas as obras filosóficas latino-americanas são autênticas.

O circunstancialismo se revela na aderência teórica das obras à realidade dentro e a partir do fazer filosófico universitário, *grosso modo*. Admitir que a totalidade de obras filosóficas latino-americanas representa algo das circunstâncias culturais é algo ilusório, pois uma quantidade avassaladora de obras filosóficas sequer atenta-se aos problemas reais que deveriam tomar como objeto direto ou, no mínimo, indireto para seu debate, isto é, a maioria se reduz ao comentário e à exegese da filosofia estrangeira. A segunda perspectiva caracterizada por Nuccetelli trata da teoria fundacionista etnicista que foi retomada pela posição de Jorge Gracia e que Nuccetelli assim caracteriza (2021, p. 85):

Uma vez que um relato completo de tais inter-relações conceituais vai além de nosso propósito atual, vamos estipular que uma filosofia latino-americana é: 1. *Original* apenas no caso de ser criativa, não imitativa ou nova; 2. *Autêntica* apenas no caso de ser genuína ou não espúria; e 3. *Peculiar*, apenas no caso de ser caracteristicamente latino-americana.

Susana Nuccetelli distingue traços interessantes para demarcar a filosofia *étnica* a partir dos “fundadores”. O filosofar autóctone considera as inter-relações social, política e cultural expressas na literatura, religião e política como fundamentais para qualquer ato reflexivo. A filosofia *étnica* não recusa a produção acadêmica, porém não admite apenas o fazer tradicional, em grande parte, reduzido a comentário e exegese dos clássicos. Entre as formas de pensar filosoficamente o mundo, ou a academia atenta-se à realidade ou ela permanecerá de costas para o real e incapaz de se legitimar socialmente.

O último ato da caracterização feita por Susana Nuccetelli encontra-se nas teorias do caminho do meio ou do termo médio que, por sua vez, rejeita quer o universalismo forte, quer o distintivismo forte. Susana Nuccetelli constrói essa teoria do caminho do meio a partir da posição que ela atribui a Jorge Gracia como uma espécie de “relato da filosofia *étnica*” de traços neo-wittgensteinianos. Citando Gracia, Nuccetelli (2012, p. 91) mostra que “a filosofia de uma etnia, e na medida em que é assim, e os membros da etnia não necessariamente compartilham características em comum, então o que a filosofia de uma etnia particular é exatamente não exigirá quaisquer características em comum com outras filosofias fora do *ethnos* ou mesmo dentro do *ethnos* ao longo de sua história”. A consequência imediata seria admitir que essa filosofia do *ethnos* latino-americano seria já autenticamente

original *tout court*, uma filosofia que se distinguiria e se caracterizaria como autêntica (Nuccetelli, 2021, p. 95) por “conter argumentos ou métodos filosóficos que sejam suficientemente originais e (que) seja sensível ao contexto da América Latina”. Além disso, Nuccetelli menciona a questão do nome adequado para a filosofia praticada nesta parte do continente – filosofia *ibero-americana*, *hispânica*, *hispano-americana* ou *latina* –, mas, ao final, prevalece a expressão em uso até aqui: filosofia latino-americana.

Este estado da arte visa exclusivamente a situar-nos nas condições para entender as posturas adotadas no pensamento brasileiro. Na América Latina, de um lado, tivemos as posturas universalista ou a teoria distintivista universalista e, de outro, a particularista ou teoria fundacionista *eticista*, além da teoria do meio termo. Afinal, é hora de passar ao Brasil, O que fazemos na academia e tudo o que publicamos é puro mimetismo teórico ou produzimos filosofia brasileira?



A HISTORIOGRAFIA CULTURALISTA DO PENSAMENTO BRASILEIRO

A compreensão de um evento passa, muitas vezes, pela busca de entender a causa e/ou a gênese do mesmo, o que torna corriqueiro o recurso à história do evento, sendo de qualquer natureza. A gênese histórica permite não raramente compreender a nascente e os efeitos dos eventos, muito embora, no Brasil, sejamos bem menos atentos às causas históricas. Não é exagerado reconhecer um considerável descompromisso com a história em alguns seguimentos mesmo da vida intelectual brasileira. Reduzir a atenção à história conduz muitas vezes ao esquecimento dos processos que governam a vida cotidiana. Por isso, não custa recordar que “a história é realmente o testemunho dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a anunciadora de coisas antigas; em que voz se recomendaria crer senão na do orador?” (Cícero, *De oratore* 2, IX, 36¹). O apagamento da memória é a condenação do passado, e tudo o que não se compreende do passado retorna como trauma.

A consciência histórica é o ponto de partida deste ensaio. Procuramos entender as bases da historiografia culturalista do pensamento brasileiro. Como não nascemos há 10 mil anos atrás, necessário se faz aprender com o passado. No caso brasileiro, essa vertente historiográfica representa um dos aportes teóricos para a

¹ *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*

compreensão do pensamento filosófico. Sabemos que não é uma tarefa simples. Muito pelo contrário, por isso mesmo o que ora pomos em pauta significa apenas uma aproximação dos marcos fundamentais do modelo historiográfico culturalista. Dividiremos a apresentação em três partes: uma dedicada à gênese crítica da história a partir de elementos da dita Escola do Recife, com atenção especial a Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero (1851-1914); outra com a herança da historiografia de João Cruz Costa (1904-1978) e Luís Washington Vita (1921-1968). A terceira parte trata do núcleo teórico desse modelo historiográfico com Miguel Reale (1910-2006) e Antonio Ferreira Paim (1927-2021), reunidos por sua afinidade teórica e seguidos imediatamente pela historiografia de Jorge Jaime de Souza Mendes (1925-2013). A divisão dos autores na segunda parte é apenas didática. Por óbvio, seria demasiado pretencioso fazer um balanço exaustivo de todos os pressupostos teóricos da historiografia culturalista. Nossa intenção é tão somente compreender quais são os principais pressupostos teóricos que orientam esse modelo historiográfico e, como consequência, avaliaremos o que podemos aprender dessa historiografia sobre o tema e quais são os elementos que ainda têm vigor teórico para a pesquisa histórica.

1. DA ACEFALIA TUPINIQUIM AO ENSINO DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Este subtítulo é um programa dos principais conceitos que analisaremos no tópico. A origem da historiografia culturalista remete-se à Escola do Recife, cujo nome central é o sergipano Tobias Barreto de Meneses (1839-1889). Além dele, Paim (1997) cita, entre outros nomes,

no primeiro capítulo d'*A Escola do Recife*, o sergipano Sílvio Romero e o cearense Clóvis Beviláqua (1859-1944). O nome da escola poderia ser Escola do Sergipe, mas isto não nos interessa enquanto discussão. A dita Escola do Recife/Sergipe tem origem primordial em duas teses presentes nas *Questões vigentes de philosophia e de direito* de Tobias Barreto de Meneses, encontradas na *Recordação de Kant* (1926, p. 245): “não há domínio algum da atividade intelectual, em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo, como no domínio filosófico”. Nem essa tese nem sua segunda e mais famosa versão foram demonstradas pelo autor que as julgava óbvias para requererem demonstrações (Tobias Barreto, 1926, p. 249): “mas é um trabalho supérfluo querer demonstrar que o sol não é frio, ou que o Brasil não tem cabeça filosófica. Renuncio ao prazer e à glória de uma tal demonstração”. As duas teses foram assimiladas com valor incontestado por uma série de historiadores, embora estejam longe de ser óbvias². Aliás, não só estas, mas outras teses mais, incluindo a imagem pouco autorreferenciada que o Tobias Barreto (1939, p. 254, cf. também em Cruz Costa, 1956, p. 306) de Omer Mont’Alegre tinha de si mesmo: “a humanidade dividia-se em três grupos: 1º, ele, que era bom; 2º, a gente que gostava dele e a quem ele não ligava importância; 3º, o resto, de

² Contrariando a pretensa obviedade dessas teses, o leitor interessado passe os olhos nos sete volumes do *Diccionario bibliographico brasileiro* (1883-1902), de Augusto Victorino Alves Sacramento Blake, no *Dicionário bibliográfico de autores brasileiros de obras de filosofia, pensamento político, sociologia e antropologia* (1999), organizado pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB) e/ou no *Dicionário Mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade* (2000), organizado por Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil. Contra a pretensa validação *ad hoc* das teses de Tobias Barreto estão os nomes de centenas de pensadoras e pensadores que ilustraram a cultura brasileira desde os primórdios coloniais. Há diversas outras escolas de textos sobre o tema que não analisaremos como a *História da filosofia no Brasil* (Curitiba: Intersaberes, 2015) assinado por Ademir Engelmann, Derli Adriano Engelmann e Maria Elisa Leite Corrêa ou ainda *O Brasil filosófico* (Malta: [s.n.], 2016), de Jimmy Xerri por questão de extensão e similaridade com outros textos do gênero.

quem ele falava mal, servindo-se de sua verve inexcedível”. Antropologia mundana que não deixa dúvidas sobre sua afabilidade e amabilidade com toda a humanidade.

O principal difusor das ideias do sergipano Tobias Barreto foi seu conterrâneo Sílvio Romero com *A philosophia no Brasil* (1878). O ponto de partida do autor sergipano lhe economiza um longo trabalho quanto à história brasileira, porque estabelece uma gênese próxima daquela enunciada pelo seu mestre e conterrâneo, Tobias Barreto: “pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha” (Romero, 1878, p. 1). Ao partir desse ponto na primeira página do livro, ele silencia o percurso das ideias durante todo o período colonial. Se admitirmos esse ponto de partida, o pensamento colonial não precisará de qualquer atenção e poder-se-ia dizer que apenas com muito favor haveria qualquer coisa a ser pesquisada no período colonial em busca de mera erudição. Assumida a estranheza da filosofia na colônia, não é outro o resultado (Romero, 1878, p. 1):

As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um qualquer até aqui. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Spinoza, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolf e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O facto é de uma explicação mui clara: o abandono da colônia e, ainda mais, o atraso da metrópole para a qual aqueles nomes passaram despercebidos, fornecem a razão do fenómeno. Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro.

Afirmar que tais filósofos foram inexistentes para nós no período colonial apenas é possível com completo desconhecimento dos escritos

produzidos nos colégios coloniais e que não foram estudados por Romero para chegar a uma conclusão tão radical quanto frívola. Nem com muito favor é possível aderir ao seu argumento, uma vez que tanto houve uma larga produção filosófica colonial que vem sendo estudada desde Sacramento Blake, CDPB, Schumacher e Vital Brazil, e Paulo Margutti (2017), por exemplo. Além disso, a suposta carência que afirma que “nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro” também precisa ser matizada. De fato, não havia livros filosóficos publicados no Brasil naquele período, porque a Coroa lusitana proibia que houvesse imprensa na Colônia, e quando houve (1747), foi denunciada e fechada no mesmo ano. Apenas em 1808 fundou-se a primeira tipografia com fins exclusivos de servir à casa imperial. O que está negligenciado por Romero é a existência de uma série de *conclusiones* publicadas na metrópole, que saíram daqui, e há tantas mais inéditas. Embora tais *conclusiones* sejam modestas em extensão, têm a mesma forma e conteúdo que suas similares escritas nas universidades metropolitanas. E mais, há *cursus philosophicus* que foram escritos na Colônia e que correspondem a algo em torno de 400 a 900 fólhos cada um. Esses *cursus* tratavam das partes clássicas da filosofia – lógica, física e metafísica – e tiveram origens variadas na Colônia (Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo e Mato Grosso), indicando quão difusa foi a prática de leitura, comentário e produção acadêmica durante os séculos coloniais, contrariando *in totum* a generalização apressada romeriana (Marques, 2021c).

Desfeito esse equívoco inicial referente ao ponto de partida de Sílvio Romero, não se admire com o que vem na sequência de sua argumentação. O sergipano quer delinear em seu livro o que nomeia

como “tipo nacional” (1878, p. 136) que represente o valor da inteligência filosófica nacional, além dele mesmo. Não são raros autoelogios (argumentos *pro hominem*), porém, se fossem usados com modéstia, nada a objetar. O que se vê na sequência é, justamente, o uso de argumento *ad hominem* de alta intensidade e que pode ser exemplificado no caso contra Mont’Alverne (Romero, 1878, p. 4):

O distinto franciscano distava imenso dessa altura [categoria do gênio]; prova-o o desditoso *Compêndio*, onde ele manifesta-se escravo submisso das vulgaridades e ridicularidades da filosofia de seu tempo entre nós. Digo entre nós, por já ter ela, então, na Europa produzido alguns daqueles grandes monumentos que são a glória do espírito humano neste século.

Na sequência do argumento, Romero enumera os monumentos que constituem a glória do espírito humano – Kant, Hegel, Schopenhauer, Hamilton, Quetelet e Comte –, mas é incapaz de mostrar onde estão as falhas lógico-teóricas da obra de Mont’Alverne. Além desse juízo negativo, o autor não trata nem direta nem indiretamente o conteúdo da obra criticada, o que tipifica uma argumentação *ad hominem*, com teor subserviente aos autores que ele supõe a glória do espírito humano e cujo teor não é difícil perceber. A estratégia argumentativa *ad hominem* não constitui fato isolado no ensaio nem no estilo do autor. Sua caracterização do “tipo nacional” apresenta uma recusa interna que quase lhe veta o acesso ao objeto, porque “os filósofos brasileiros não se prestam, repito, a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui” (Romero, 1878, p. 37-38). Nem por isso ele se furta à tarefa assumida e sublinha três perfis gerais que englobam os filósofos brasileiros: os primeiros integram-se à tradição do sensualismo metafísico francês de corte

eclético cousiniano; os segundos, os reatores católicos de tipo neotomista e, os terceiros, os espíritos emancipados, que seguem autores como Comte e Darwin, sobretudo pelas graças advindas da ciência moderna.

Outra razão do atraso histórico das ciências na colônia se deve ao desfavor da metrópole que nada contribuiu para seu desenvolvimento. Ademais, na metrópole, quem se destacou deve-se aos méritos das províncias ou da Europa e, em nada, à vida intelectual ou econômica fomentada por “abusos da grande *ladra* que se chama – a *Corte*” (Romero, 1878, p. 141). Ao desfavor intelectual e econômico da metrópole junta-se a tendência sanchista do espírito lusitano, mais habituado à busca de resolução prática dos problemas cotidianos que à resolução e ao planejamento baseados na especulação intelectual abstrata. O que predomina entre nós é a sobreposição da práxis e da rotina ao trabalho minucioso da reflexão. Essa polarização pela praxe conduz a certa aliança entre o espírito público e o uso do poder como forma de coerção dos levantes populares, inclusive entre os literatos (Romero, 1878, p. 148). O Estado se torna, lentamente, uma extensão do poder de alguns grupos que dele se apossam em benefício próprio, fomentando um patrimonialismo que será tão mais nefasto à nação quanto mais perdurar na história. Ao patrimonialismo junta-se o apego ao funcionalismo que seria a única tábua de salvação dos letrados. O resultado não poderia ser menos desfavorável: o bacharelismo forense não supera limites básicos da dependência intelectual, aliás, vive-se cativo da intelectualidade europeia que se tornou um hábito a ser imitado em várias instâncias e com consequência ruim, pois o mimetismo administrativo aniquilou a capacidade crítica, a esperança

de reformas e as possibilidades de um verdadeiro progresso (Romero, 1878, p. 148):

Tidos e havidos, na linguagem forense, pelos guias seguros do pensamento brasileiro, são os mais tenazes defensores da rota batida. Um sistema completo de cativo intelectual, tendo a sua base na primeira e passando pela escola e pelas Academias, garante o triste resultado. O pior é que a liberdade de pensar parece ter guarida no seio de nossas leis, e tem-na de certo até um ponto; o vício radical, o gérmen da fatal moléstia vem de longe, está enraizado no âmago de nossos *hábitos*... Todas as manifestações da vida espiritual brasileira, todos aqueles santos impulsos porque as nações procuram realçar, são vasados em moldes carunchosos; tudo tem um certo ar de senilidade. O fato é, porém, no todo inconsciente, o povo brasileiro possui também seus desejos e suas esperanças de reformas e de verdadeiro progresso; mas são completas veleidades.

Nascido nessas condições, o pensamento brasileiro não consegue identificar nem guiar o país em direção ao futuro, porque sequer reconhece as revoluções científicas e sociais do seu tempo. Neste aspecto, Sílvio Romero foi preciso ao identificar a carência de um projeto nacional claro (ausência que se prolonga até o nosso tempo) bem como ao notificar o desconhecimento das revoluções europeias, quando, a bem da verdade, sequer as lutas sociais internas eram tomadas a sério. Enquanto perspectiva pessoal, Romero alia-se de forma incondicional ao positivismo comteano e ao transformismo darwiniano, não obstante a distância que separa os dois sistemas (Romero, 1878, p. 179-183). De todos os filósofos elencados, excetuado o último da lista – Francisco de Mont’Alverne, Eduardo Ferreira França, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Patrício Muniz, José Soriano de Souza, Pedro Américo, Luiz Pereira Barreto, José de Araújo Ribeiro, o Visconde do Rio Grande,

Domingos Guedes Cabral e Tobias Barreto de Meneses – são interpretados a partir de uma expressão inscrita no *front* da obra (Romero, 1878, p. 1): “num ponto os nossos estudiosos estão de acordo: o Brasil não tem cabeça filosófica”. A tese de Tobias Barreto, única *avis rata* desse país acéfalo, assumida acriticamente, impediu a avaliação coerente dos pensadores brasileiros.

O segundo lastro da crítica romereana acusa a falta de seriação nas ideias, a ausência de filiação genética dos autores, a carência de visão sistemática e a predileção por obras estrangeiras em detrimento de qualquer autor nacional. Assumidos esses quatro critérios, inviabiliza-se qualquer traço de originalidade filosófica no Brasil e na maior parte dos países europeus se fosse o caso. Os critérios do sergipano foram transpostos da literatura para o pensamento filosófico e aclimatados a um continente intelectual que talvez na Europa seria difícil de aplicar *in totum*. O autor radicaliza sua tese (Romero, 1878, p. 35-36):

Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de genética. Por outros termos, entre nós um autor não procede de outro, um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. (...) Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha; o espírito público não está criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir a natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos. Nem, talvez, se conheçam uns aos outros na maioria dos casos, e, se conhecem-se, nenhum aproveitou do antecessor, com a exceção, que já foi feita, para o Sr. Magalhães.

O mínimo a se perguntar é: o que faremos com pensadores como Platão, Pascal, Nietzsche e outros por não se adequarem aos critérios romereanos? Aplicando os critérios ao próprio autor, Sílvio Romero também se inclui entre os pensadores assistemáticos, cuja reflexão articulava positivismos e darwinismos em forma de criticismo amplo e fecundo, como ele pensa (Romero, 1878, p. 183). Nesse sentido, ele exemplifica uma parte do próprio argumento relativo à carência de sistema filosófico, embora o aplique a outros autores. Não obstante, talvez ele mantenha uma filiação teórica maior com o criticismo kantiano via Tobias Barreto que com Comte e Darwin. Enfim, o sergipano traz à baila um argumento que prevaleceu significativamente nos debates relativos à recusa da filosofia brasileira. Afinal, considerando o perfil das teses filosóficas brasileira, não somos tentados a admitir um fetichismo acadêmico por qualquer escritor estrangeiro em detrimento dos melhores filósofos que possam ter atuado reflexivamente entre nós?

Indo além da iconoclastia de Romero, da qual nem ele mesmo escapa, deve-se ter em mente o perfil do ensino filosófico que prevalecia no Brasil em seu tempo. São apenas quatro anos que separam a publicação de *A philosophia no Brasil* (1878) do importante parecer de Rui Barbosa sobre a regulamentação do ensino de filosofia nos colégios brasileiros. Rui Barbosa teve um papel decisivo na configuração desse ensino filosófico graças ao parecer emitido em 1882, cujas consequências talvez figurem com uma página inglória de sua pena, justamente por reduzir o ensino filosófico à história das ideias, dos sistemas e das escolas. O parecer de Rui Barbosa afirma (1882 *apud* Moraes Filho, 1959, p. 10):

O que o programa oficial desta disciplina pode indicar é a história da evolução filosófica, a apreciação crítica da influência de cada escola, o conhecimento das bases da apologia de cada sistema, a separação entre a parte dessas ideias que a verificação experimental tem confirmado e a que pertence ao domínio extra-científico da metafísica e dos sentimentos pessoais do sistemático ou do crente.

O polímata brasileiro, cuja inteligência diplomática, jurídica e política talvez seja tão importante quanto a bela literatura que produziu, mostrou-se um pensador medíocre à medida que excluiu pelo parecer o ensino da lógica (enquanto arte do raciocínio lógico), e da dialética (enquanto arte argumentativa e dialógica), reduzindo a filosofia ao estudo de causas do universo e das crenças (à cosmologia racional e à metafísica da crença). Porque reduzir a filosofia ao ensino de história das ideias, dos sistemas e das escolas não é apenas amordaçar sua capacidade crítica, mas condená-la à imitação perpétua do alheio. A exclusão da lógica e da dialética e a redução do conteúdo filosófico ao anunciado fez-se marca registrada da filosofia centrada na imitação de ideias alheias e na popularização dos sistemas importados de pensamento.

Depois do parecer de 1882, foi a Lei nº 452, de 5 de julho de 1937, que renovou o plano geral de ensino para a Faculdade Nacional de Filosofia, mas que não saiu do papel até sua extinção dois anos depois. No entanto, o fim dessa lei refere-se à análise das finalidades e do currículo filosófico proposto. As finalidades descritas nos artigos 1º e 2º do Decreto-lei nº 1.190 de 4 de abril de 1939 (*apud Moraes Filho, 1959, p. 14*) são:

a) Preparar trabalhadores intelectuais para o exercício das altas atividades culturais de ordem desinteressada ou técnica; b) preparar candidatos ao magistério do ensino secundário e normal; c) realizar pesquisas nos vários domínios da cultura, que constituam objeto de seu ensino. Quatro são as

seções fundamentais: seção de filosofia; seção de ciências; seção de letras; seção de pedagogia”. [Por sua vez, o currículo seria composto na] “Primeira série: Introdução à Filosofia, Psicologia, Lógica e História da Filosofia; Segunda série: Psicologia, Sociologia e História da Filosofia; Terceira série: Psicologia, Ética, Estética e Filosofia Geral. Aparece ainda a História da Filosofia como disciplina obrigatória na 1ª série do curso de Ciências Sociais e do curso de Pedagogia. A cadeira de Ética é também obrigatória na 2ª série do curso de Ciências Sociais. E na 3ª série do curso de Pedagogia inclui-se a Filosofia da educação.

Não obstante o mal-estar com que se trata a filosofia no Brasil, note que, em 1957, o Brasil contava com 50 faculdades de filosofia com 1.010 matriculados, sendo “277 em estabelecimentos de ensino federais; 145, em estaduais; 588, em particulares (em geral, católicos). Do sexo masculino em 516 e 494 do feminino” (Moraes Filho, 1959, p. 20). É nesse cenário de transição entre a negação da filosofia brasileira nas penas Tobias Barreto e Romero e sua redução à mera história dos sistemas filosóficos, segundo o parecer de Rui Barbosa, que chegamos ao século XX, onde encontramos personagens dignos desse nome. Iniciamos uma nova vertente historiográfica com Cruz Costa e Washington Vita.

2. DO MIMETISMO E ORNAMENTO À AUTENTICIDADE FILOSÓFICA

“Desde muito cedo a minha principal preocupação foi a de chamar a atenção dos moços para a aplicação da reflexão à realidade brasileira...”, afirmou Cruz Costa (1975, p. 88) de forma quase programática. Seu trabalho teórico foi pioneiro em um terreno onde não era raro falar de história da filosofia, por isso preferiu historiar ideias. Certo é que as tradições não existem antes de ser inventadas. Não há história sem o ato inicial de narrar. E a história das ideias brasileiras

recebeu um impulso determinante com a Semana de Arte Moderna, à medida que a saída do parnasianismo trouxe um vigor novo à forma de expressão nacional, sobretudo nas belas artes. No entanto, o crepuscular voo da coruja de Minerva não seguiu a mesma tendência, obrigando o historiador a realizar um trabalho “a cavaleiro entre a Filosofia e a História” (Cruz Costa, 1975, p. 88). O ato de claudicar entre ambas não é uma refutação, mas uma necessidade, uma vez que as ideias pareciam ralas e dispersas. Aliás, tão raras quanto a dificuldade de avaliar a recepção das ideias lidas nos europeus. No momento em que o autor elaborava a história das ideias o melhor que se distinguia eram as tendências gerais de um pensar difuso e ralo (Cruz Costa, 1975, p. 91):

A Filosofia no Brasil sempre foi um produto de importação. Eu procurei mostrar isso em meu livro. Na Colônia, a escolástica importada de Coimbra; no Império, o ecletismo; a seguir o positivismo e o evolucionismo, que chegaram até a República. Depois, o neokantismo, um pouco de bergsonismo, muito ralo; o marxismo, o existencialismo e até Husserl, Hartmann e Heidegger!

Na *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), Cruz Costa capta as linhas gerais dessa cultura de importação filosófica e não apenas elenca temas, mas evidencia o elenco de filosofias europeias que foram bem recebidas no Novo Mundo. Por certo, a importação não se reduziu a modismo apenas. Hoje, sabemos que alguns autores e filosofias europeias criam raízes na academia brasileira, embora nem sempre o importar ideias significou assimilação crítica ou apropriação teórica. Recusar a importação cultural *tout court* seria pretender construir uma tradição toda inaugural e inovadora, o que não é viável em relação ao pensamento filosófico. Ele sempre nasce do diálogo com

a história que o precedeu, porém não deve se reduzir ao diálogo assimilador nem à importação de ideias. Eis o sentido que Cruz Costa atribuiu à pesquisa (1975, p. 91): “o meu propósito, já o disse, era trazer a reflexão filosófica ou crítica – e não as *filosofias* – para o desenrolar da vida brasileira da qual eu acreditava e ainda às vezes acredito – há de emergir uma cultura que nos seja própria, que caracterize o que somos no todo da cultura humana”.

No cerne da proposta historiográfica cruzcostiana está implícita a decisão de fazer algo mais que historicizar a recepção de ideias. Tal recepção conduziria à construção de uma cultura própria e capaz de situar o Brasil dentro do processo de desenvolvimento da cultura humana, não bastando ser uma versão importada da cultura ocidental. A primeira face dessa importação resultou da ação jesuítica de transplante da escolástica colonial e a segunda, como veremos adiante com Paulo Arantes, resultou do transplante da cultura filosófica francesa na formação da matriz uspiana. Nas duas, o comentário escolástico e a exegese estruturalista predominaram formando grande parcela do corpo docente até os nossos dias. Nas duas formas de acesso aos clássicos predominou uma recepção passiva dos conteúdos estrangeiros da filosofia, quando não apegado servil e idealmente à última moda, o que caracterizaria a cultura ornamental filoneísta (Cruz Costa, 1946, p. 11), isto é, uma recepção incapaz de mobilizar os conceitos à luz da realidade. A herança filosófica ornamental revela, não raras vezes, grande erudição, mas não representa nem questiona a realidade do país em que se encontra. Por isso, há tantas obras filosóficas que prescindem da realidade em que foram escritas, não passando de um ornamento intelectual.

À perspectiva dessa cultura ornamental voltada para a Europa à espera de livros e novidades soma-se outra tendência a ser notada, a saber – a conquista econômica. Nesta, predominou a tendência exploratória extensiva que prescindia, em geral, da formação de vilas e aldeias com ampla estrutura. O que se impôs foi uma mentalidade aventureira e exploratória. Entre a saudade transoceânica e a aventura nas veredas trágicas do sertão, o que se consolidou foi uma instabilidade da cultura e, conseqüentemente, do pensamento brasileiro (Cruz Costa, 1946, p. 13-4). O oceano e o sertão instauram uma forma de vida sempre provisória e aventureira, com uma típica carência de projeto a longo prazo. Por isso, tanto na história das ideias econômicas quanto nas ideias filosóficas, há uma tensão contínua entre “o mundo primitivo no sertão, a mentalidade medieval nas vilas do interior e a civilização moderna nas cidades” (Cruz Costa, 1946, p. 27). Daí resultam os conflitos entre o medieval e o moderno, o antigo e o novo, o campo e a cidade. Essas tensões se tornaram brutais, por exemplo, no massacre de Canudos e nas reduções dos povos originários, o que agora requer de nossa inteligência a tarefa irrenunciável e intransferível de pensar a nossa realidade, pois essa é uma tarefa indelegável ao preço altíssimo de manter uma cultura ornamental ou aceitar a perene condução de si pelas ideias alheias. A tarefa de pensar a realidade em que vivemos cabe a quem se dedica e quer viver numa cultura brasileira: cabe à inteligência nacional assumir como missão primeira o dever de “educar o povo, de sanear a terra, de construir cidades, lavouras, de dar novo sentido às condições de vida agrária, a de ajudar a construir uma infraestrutura forte e rica que nos permita valorizar a terra e o homem do Brasil” (Cruz Costa, 1946, p. 31).

Indo além deste ponto, o autor demonstra sua gentileza e modéstia ao admitir que a recepção das filosofias do século dezanove veio como resposta modernizante frente à escolástica colonial, mas que essa percepção não está esgotada em termos teóricos, por isso demonstra sua honestidade intelectual ao afirmar que a modernização do pensamento brasileiro “está a exigir um exame mais documentado e mais meditado do que este” (Cruz Costa, 1945, p. 75). Não só pela destacada honestidade da afirmação, mas pelas razões que operaram a transição entre a escolástica colonial e o pensamento posterior, devemos voltar a atenção de forma reiterada e atenta às transições entre os períodos. É óbvio que isso demanda uma compreensão exaustiva de todas as etapas do processo intelectual no Brasil. Desconsiderar qualquer que seja dos elos processuais condenaria a obra do pensamento brasileiro à incompletude, à inconclusão e à incapacidade de expor as verdadeiras causas que nos fazem ser o que hoje somos.

O paradigma predominante no pensamento nacional não desperta admiração pela forma como se tem mostrado, porque “a história desta contínua ‘importação’ constitui, a nosso ver, a história do que tem sido a filosofia no Brasil” (Cruz Costa, 1945, p. 76). Esse diagnóstico serve como alerta a quem quer compreender a filosofia brasileira. Fato é que Cruz Costa não está desprovido de razão, embora não seja tudo o que há em relação à história da filosofia brasileira. Desde seu diagnóstico até hoje, várias pesquisas indicam bons resultados na compreensão histórica da recepção das ideias estrangeiras, como ainda veremos. Novamente, o autor mostra uma admirável lucidez ao reconhecer que a mimesis cultural ou o fenômeno da imitação é comum em todas as

culturas. Ademais, toda forma de imitação é “uma certa deformação do modelo, o que já constitui, de certo modo, uma originalidade” (Cruz Costa, 1945, p. 77). O autor mobiliza indiretamente o duplo sentido de tradição enquanto herança e transmissão de saberes (*traditio ac transferendum*) (Marques, 2019). Essa forma de imitação caracteriza-se tanto pela recusa de adesão à abstração metafísica quanto pela carência de resolução prática dos problemas materiais, o que evidencia certo absolutismo típico de nosso espírito como uma forma de “suprir, muito às pressas, as nossas deficiências com as ideias que nos chegam”, quer por imitação, quer por importação acrítica (Cruz Costa, 1945, p. 80-81). Certo é que o recurso à razão como critério exclusivo para “explicar a história pelas ideias e a história das ideias” não se justifica plenamente (Cruz Costa, 1949, p. 190). O desenvolvimento histórico de uma forma de pensamento original não se faz na pressa nem no desejo de distinção imposto. A compreensão das ideias que formam a cultura demanda uma visão ampla e diversificada de aspectos educacionais e econômicos, históricos e sociais, políticos e estratégicos que sejam capazes de explicar os problemas históricos e a prospecção de um futuro coerente com os sonhos e anseios da nação. Nesse sentido, Cruz Costa conclui (1956, p. 14):

O pensamento é sempre produto da atividade de um povo e, assim, é para a nossa história, nas suas relações com a história universal, que devemos voltar-nos para apreender a nossa própria significação, o sentido do nosso espírito, a fim de melhor compreendermos os matizes da transformação de ideias que vieram exercer influência no nosso meio.

O significado de uma história e o sentido que guia um povo não se reduz, na ótica cruzcostiana, às ideias difusas na sua cultura. Porque

elas nem sempre são capazes de agir de forma produtiva na compreensão e prospecção das ações de toda a sociedade. Há transformações sociais e históricas que determinam o curso de uma cultura. No Brasil, tanto o caráter de dependência econômica quanto a importação cultural são fundamentais para compreender a expansão territorial, a organização social e a situação nacional frente à história universal. Somente assim será possível compreender a história das ideias que formaram a identidade dessa cultura. Cruz Costa indica algo semelhante à metafilosofia da história cultural, ou seja, uma leitura tão ampla quanto complexa capaz de entender e justificar processos históricos mediante explicitações de causas e efeitos que os conectem na produção e transformação do curso de ideias que formam o povo. Da imitação às ideias dirigentes de um povo, a investigação explicará a razão de ser de determinada cultura.

A passagem do mimetismo e do ornamento à autenticidade filosófica confunde-se com a biografia de Luís Washington Vita que se destaca graças à luta pela difusão da filosofia e pela afirmação de uma filosofia brasileira. Em sua biografia destaca-se tanto o zelo pela reedição de pensadores como Sílvio Romero quanto a luta por superar a perspectiva negativa na interpretação do nosso pensamento. Contrariando Sílvio Romero, ele defende a necessidade de leituras monográficas dos grandes autores como forma de constituir um panorama específico de cada período histórico, porque a filosofia não lida apenas com problemas universais; antes, ela goza de uma dimensão real e efetiva que está em diálogo contínuo com a realidade, o que marcou a busca filosófica brasileira com tons práticos e assistemáticos mais que os tons especulativos. Além disso, os diálogos com o passado

interessam apenas à medida que elucidam questões presentes, pois o ponto em pauta são as esperanças futuras. As esperanças impõem ao pensamento presente o caráter eminentemente prático e concretista em relação direta com a herança cultural ocidental. Porém, a relação com essa herança não se reduz ao caráter da cultura ornamental que, nem de longe, corresponde às características de um pensamento que se considera maduro e com marcas de originalidade. Vita enquadra o pensamento brasileiro como a passagem do saber de salvação ao saber de ilustração. Aquele marcado pelo pensamento escolástico jesuítico, este por um desenvolvimento e modernização da razão filosófica. O saber de ilustração constitui a face moderna e desenvolvida da filosofia brasileira e marca, *grosso modo*, o que Vita (*apud* Paim, s/d) caracterizou como a “confiança no fazer do homem, de reconhecimento de sua finitude e imanência, apostando no poder de transformação da história libertadora e humanizadora”. Paim afirma que a centralidade do humanismo e sua criação no pensamento de Vita torna-se progressivamente evidente. O que demanda, paulatinamente, uma investigação em torno da evolução político-cultural como forma de entender os moventes culturais brasileiros. Finalmente, Paim ainda afirma que, para Vita, nem o ecletismo esclarecido de Silvestre Pinheiro Ferreira nem o culturalismo de Tobias Barreto são suficientes para entender o pensamento brasileiro que, na prática, aponta na direção do justo entendimento da ciência que, como se sabe, culmina no positivismo.

Esse breve panorama biográfico interpretativo elaborado por Antonio Paim situa o autor dentro das balizas de um positivismo um pouco estranho à leitura geral de Vita. Por isso, o ponto que interessa

destacar é aquele que emerge d'*A filosofia no Brasil* (1950) e do *Panorama da filosofia no Brasil* (1969) do próprio autor. Vita parte tanto da acefalia tupiniquim quanto da recusa de reconhecer qualquer gesto filosófico na colônia. Isso se deve à coerção exercida pela inquisição, a catequese inaciana e a proibição de uso e difusão de livros nestas terras, o que, com o tempo, acabou limitando o avanço da filosofia em nosso meio (Vita, 1950, p. 67-69). Essa situação foi superada graças à dissolução da noção de sistema filosófico que propiciou uma perspectiva otimista para o pensamento brasileiro, porque (Vita, 1950, p. 26-27)

...já não era mais preciso apelar a engenhosas teorias para “inventar” uma filosofia latino-americana. Ela surgirá por si, e metodicamente harmônica, graças aos instrumentos de trabalho trazidos pelos professores europeus e a emulação dos concursos de licenciamento das Faculdades de Filosofia espalhadas por todo o Continente. As monografias já são numericamente apreciáveis, e logo mais à quantidade se acrescentará a qualidade.

Há uma esperança tão latente quanto ingênua de delegar aos professores europeus a fórmula mágica de criação do pensamento nacional. A contemporaneidade de Vita às missões francesas na USP não lhe permitiu compreender que se tratava apenas e, mais uma vez, de um ato de transplante cultural. Os instrumentos de trabalho e a emulação não foram além do mimetismo acadêmico centrado na exegese e comentário dos clássicos. A qualidade e a quantidade de trabalhos acadêmicos não produzem originalidade por si só. Esta não decorre da reprodução de técnicas e conceitos vigentes. Estes lhe são úteis desde que dirigidos à reformulação e compreensão da realidade nacional. Caso contrário, o que se impõe é uma reprodução de filosofias estrangeiras alheias ao diálogo com a realidade.

Na obra de 1969, Vita retoma Tobias Barreto para negar-lhe cidadania. Ele inicia o texto sugerindo os argumentos por vir: “temos cabeça filosófica, sim, como a têm os demais povos, ainda que, no nosso caso, perturbada por circunstâncias inibidoras de toda ordem, não sendo a menor delas a presença *difusa* do positivismo, antifilosófico por vocação e destino” (Vita, 1969, p. 4). Triste pela ausência de brasileiros na *Encyclopaedia of Philosophy* norte-americana (1960), Vita se ergue contra as circunstâncias inibidoras e o positivismo antifilosófico da cultura brasileira. As forças eclesiais e reinóis dominantes na colônia são as causas do atavismo histórico que inibiu nosso desabrochar filosófico. Por sua vez, o caráter antifilosófico do positivismo que se alastrou na sociedade inviabilizou a apropriação crítica da cultura filosófica. De onde resultam o predomínio do caráter assimilativo das filosofias europeias e o diletantismo que reduz o pensamento à repetição retórica de ideias difusas e desconexas da realidade.

O mimetismo filosófico e o pragmatismo imediatista não resolveram os problemas brasileiros. Ao contrário, pôs a perder o caráter filosófico dessas ideias, porque a urgência em resolver os problemas candentes da sociedade mergulhou nossa inteligência em uma busca condicionada à ação. Entre o mimetismo ou assimilacionismo superficial e acrítico das ideias alheias e a preocupação em vulgarizar ou popularizar filosofias, o que prevalece é uma atividade intelectual passiva, de baixa intensidade e parco rigor teórico. O máximo que se consegue são os gestos esparsos de filósofos nacionais que se dispõem a adaptar ideias alheias a exigências formativas histórico-espirituais da nação (Vita, 1969, p. 5). O enredo é trágico. O pensamento nacional fez-se refém de dupla dependência:

econômica e cultural; a econômica, potencializada pelas teias da dependência cultural que impediu a crítica livre e criativa dos problemas impostos pela realidade (Vita, 1969, p. 5-6):

A Colônia, o Império e a República são três fases históricas, ou três ilustrações políticas, da mesma dependência econômica do Brasil em face de outras nações. Essa dependência – que pode admitir, como ficção legal, a soberania do Estado dependente – não proporciona, porém, a este, aquelas condições materiais e culturais imprescindíveis à eclosão do espírito de livre crítica, ponto de partida da autonomia e da originalidade do pensamento, especialmente do pensamento filosófico.

O pensar acaba se acomodando à limitação da dupla dependência, econômica e cultural. Essa postura de Vita é consoante àquela detectada por Salazar Bondy no primeiro ensaio. A dependência econômica não afeta apenas a soberania nacional, pois condiciona a cultura a uma forma de imitação e assimilação de países desenvolvidos que, em geral, são os responsáveis pelo subdesenvolvimento econômico deste país. A dupla dependência opera como uma cláusula de barreira que torna atávica e claudicante a busca de respostas tanto econômicas quanto culturais para a superação do subdesenvolvimento. Nessa condição, a originalidade pode ser confundida com o exotismo ou a singularidade cultural, mas não é capaz de responder às demandas estruturais do país. Isso leva, não raras vezes, à tentação da autossuficiência, que seria o isolamento insular, ao narcisismo intelectual que terminaria na recusa de diálogos culturais e, por fim, ao nacionalismo tacanho. Abrir-se ao diálogo sem superar os limites básicos da dependência econômica e cultural conduz, por fim, à assimilação de ideias externas alterando “modos de sentir, pensar e agir por novos hábitos que se exteriorizam

sob a emulação ou sugestão de ideias adventícias ‘aclimatadas’, que conseguem sobreviver no novo *habitat*” (Vita, 1969, p. 6). Ideias aclimatadas podem caracterizar a “existência de uma filosofia no Brasil”, mas, entre a filosofia no Brasil e uma filosofia *brasileira*, a distância é significativa. Para Vita, isso já é suficiente para caracterizar a “elevação abstrativa de uma situação vital historicamente dada” como problema próprio, tanto em relação à tradição grega quanto em relação aos “sucessivos pronunciamentos de *originalidade* dos nossos pensadores” (Vita, 1969, p. 6). Com isso, o autor crê já estar justificada a filosofia no Brasil em relação à filosofia universal, por isso elenca as principais matrizes filosóficas estrangeiras e suas relações com os filósofos nacionais (Vita, 1969, p. 7):

Nesse sentido, temos Matias Aires assimilando o iluminismo, Diogo Antônio Feijó o kantismo, Mont’Alverne o ecletismo, Gonçalves de Magalhães o espiritualismo, Pereira Barreto o positivismo, Tobias Barreto o evolucionismo, Farias Brito o bergsonismo, Leonel Franca a neo-escolástica, Miguel Reale o culturalismo, Cruz Costa o historicismo, Vicente Ferreira da Silva o existencialismo, Caio Prado Júnior o marxismo, Eurialio Canabrava a Filosofia Analítica, para só citar os chefes de escolas. Ao lado desses filosofantes perfila a dissolução da Filosofia na Literatura e no pensamento geral, que é precisamente uma das características do pensamento filosófico no Brasil. É o caso de Paulo Prado ou Sérgio Milliet, Gilberto Freire ou Afrânio Coutinho, Fernando de Azevedo ou Oswald de Andrade, Oliveira Viana ou Mário de Andrade... que, sem tratar seus temas de maneira estritamente filosófica, sem dúvida adensam a problemática especulativa.

Não há dúvidas de que os nomes destacados são de maior importância para a história do pensamento brasileiro, mas não basta o elenco. É necessário pensar como essas ideias se integram ao

desenvolvimento histórico e social brasileiro e, nesse sentido, como podem ou não responder aos problemas postos pela realidade circundante. Não objetamos incluir os literatos nesse rol de autores, porém essa inclusão deverá ser criticamente justificada. Enfim, com o intuito de se situar em relação à filosofia brasileira, o autor demarca seu objeto entre as tendências “logicistas”, sem flertar com os temas meramente abstratos, e “pragmática”, sem incorrer apenas na reflexão sobre as circunstâncias imediatas. Nesse limiar, ele não se recusa a afirmar a existência de uma *filosofia brasileira*, “contanto que não omitamos uma tradição que, como a do Ocidente, se caracteriza, em grande parte, por haver engendrado a forma do pensar filosófico, e contanto que a procura de uma autenticidade e peculiaridade brasileiras não nos faça esquecer que o que em última instância importa na Filosofia – é a verdade” (Vita, 1969, p. 7). Em resumo, sua compreensão da filosofia brasileira é uma afirmação do diálogo com a tradição ocidental em busca da verdade. Porém, não diz quão importante é essa busca da verdade para nossa cultura filosófica. Pelo sim ou pelo não, Vita não recusa cidadania à filosofia entre nós.

3. AS FORMAS DA HISTORIOGRAFIA CULTURALISTA

Os culturalistas Reale, Paim e Jaime não têm dificuldade em enxergarem-se como herdeiros quer da Escola do Recife/Sergipe, quer da jovem historiografia brasileira: Cruz Costa e Vita, com suas ressalvas. Paim destaca a filiação ao humanismo de Vita quer *n’O homem e seus horizontes* (1980), de Miguel Reale, quer no dito humanismo, que é seu sinônimo para culturalismo. Reale se destaca tanto na reflexão

filosófica quanto no direito, mas interessa-nos propriamente a definição do lugar do pensamento filosófico brasileiro proposto no capítulo *A filosofia na cultura brasileira* presente na obra de 1980. De Miguel Reale passaremos a Antonio Paim com a análise de alguns procedimentos historiográficos empregados por ele. E, finalmente, trataremos da historiografia de Jorge Jaime de Souza Mendes.

Segundo Dante Moreira Leite (*apud* Mota, 1994, p. 322), um dos maiores legados da “teoria culturalista, entre os ideólogos do caráter nacional brasileiro, foi às vezes empregada como outra teoria para justificar a inferioridade, não de raças, mas de estágios culturais”. É nesse cenário que a filiação do culturalismo brasileiro ao latino-americano merece consideração em sua dupla tendência (Marquínez Argote, 1992, p. 13-14): “a universalista, que pretendia fazer filosofia ‘sem mais’ a partir de sua inserção na tradição filosófica europeia, mas tendo em conta a circunstância latino-americana, e a americanista que insistia na originalidade da circunstância como ponto de partida para a filosofia, ainda assim, universal”. A dupla tendência permanecerá, em última instância, dependente de uma compreensão universalista da filosofia. Frente a essa situação, apenas uma filosofia como a da libertação romperá esse traço de universalidade ao advogar a particularidade e a especificidade como princípio irrenunciável para o filosofar. A matriz do culturalismo brasileiro é a universalista, segundo Marquínez Argote (1992, p. 14): “eis alguns dos mais representativos [dessa matriz]: (...) no Brasil, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva y João Cruz Costa (...) no México, Eduardo García Maynez, Leopoldo Zea, etc.”, o que a coloca em franco diálogo com a tradição europeia.

Além do culturalismo latino-americano, os culturalistas brasileiros são herdeiros da Escola do Recife/Sergipe, cujo auge aconteceu entre 1860 e 1880, liderada pelos sergipanos Tobias Barreto e Sílvio Romero como seus nomes principais, e atuando no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), criado em 1955 e extinto em 1964, que se destinava ao estudo e difusão de ciências sociais, filosofia, economia e política. Os culturalistas tiveram um papel destacado na manutenção do debate relativo à questão da filosofia brasileira. Das questões propostas por João Cruz Costa e Luís Washington Vita, muitas estão latentes em leituras posteriores de Miguel Reale a Jorge Jaime³. Porém, nosso interesse limita-se, neste momento, à caracterização da forma de compreensão da história da filosofia brasileira, ou seja, da metodologia historiográfica dessa filosofia.

Miguel Reale desenvolveu obra ímpar, sobretudo no direito, não obstante suas intuições na formulação da questão da filosofia brasileira sejam produtivas na equação do que seja a filosofia brasileira. Ele defende a necessidade de continuidade entre o que se faz deste lado do oceano dentro da tradição greco-latina, unidos pelo mar comum de ideias e veículo-mestre de um processo histórico universal. Na

³ O livro *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si* (2002), de Luiz Alberto Cerqueira, é um exemplo interessante da forma como os culturalistas pensam a história da filosofia brasileira. O autor dedica um capítulo ao aristotelismo português compreendido dentro da herança do *Ratio Studiorum*. Outro capítulo trata da herança luso-brasileira na formação do pensamento nacional com base nos conceitos da oratória vieiriana sobre a conversão, a consciência de si (talvez uma interpretação algo hegeliana do autor) e o dever ser, e o terceiro capítulo centra-se no nascimento da filosofia brasileira a partir de Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito. Deve-se notar que o autor assume a tese do aristotelismo português sem maiores indagações, inclusive frente às pesquisas já existentes quando de sua escrita, pois o aristotelismo vem sendo mitigado na herança lusa com um reconhecimento bem mais consistente da herança escotista. Quanto à filosofia luso-brasileira, Antônio Vieira tem uma recepção muito favorável e pouco matizada, além de não se debater a passagem da lógica sermoneal à forma da argumentação filosófica. Finalmente, os três autores do último capítulo são interpretados de forma a corresponderem *tout court* à tese do autor com certo desfavor em relação aos seus princípios e diossincrasias teóricas.

perspectiva universal de filosofia, evita-se o historicismo e se desenvolve o pensamento à luz de “nossas atividades literárias e artísticas” e linguísticas que nos são comuns. Nesse horizonte, configuram-se as razões e causas de nossa filosofia, cujas “originalidades sobrevirão como consequência da autoconsciência de nossos problemas, de nossa própria maturidade cultural, como os frutos despontam naturalmente a seu tempo e à sua hora, sem nos atormentarmos com o ingênuo propósito de criar uma ‘filosofia tupiniquim’” (Reale, 1997, p. 118).

Aderir positivamente ao dito até o momento tem consequências bastantes para o universo filosófico nacional. Veja a crítica ao excesso de historicismo como um traço perturbador considerando a realidade brasileira. Na Europa, o historicismo foi criticado e com sinceras razões, inclusive por Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), uma vez que as tradições históricas do pensamento se tornaram uma forma de moldura insuperável para ajustes necessários e desenvolvimentos críticos. A questão muda de figura deste lado do oceano. Ao contrário da Europa, a mudança não é apenas de norte a sul do planeta. A travessia atlântica produziu uma dissolução e apagamento da memória histórica entre nós por causa da colonização. Por isso, o excesso de historicismo europeu contrasta claramente com a carência de consciência histórica entre nós. Logo, essa tendência precisa ser endossada e não criticada entre nós. Além disso, Reale advoga a autoconsciência dos problemas e a maturidade cultural como “frutos que despontam naturalmente a seu tempo e à sua hora”, mas não diz as razões dessa naturalidade. Afinal, existe naturalidade no desenvolvimento da autoconsciência e na

maturidade cultural? Ou a autoconsciência e a maturidade cultural advêm de um exercício determinado e decidido de reflexão deliberada?

Parece-nos que o caso é o contrário. Autoconsciência e maturidade não nascem da natureza nem da espontaneidade, mas da decisão de autoconhecimento e do cuidado de si. Depois de Edmund Husserl afirmar que autoconsciência é um processo intencional, torna-se um pleonasma, porque não há consciência vaga. Toda autoconsciência é uma forma de consciência de si mesmo ou de algo. Por isso, a autoconsciência filosófica nasce de uma busca decidida das razões de ser em relação a si mesmo. Donde se segue que não se alcança uma consciência filosófica sem grande esforço. Ademais, a crença na evolução progressiva da cultura pressupõe que não haja nenhuma interferência externa que a deforme ou manipule, mas, como se sabe, toda cultura se forma na tensão e no confronto intercultural e sob as forças de manipulação que regem as relações humanas. Por fim, crer na maturidade cultural sem debater as relações entre culturas maduras subjugantes e culturas inferiorizadas e subjugadas seria partir de um conceito geral e vazio incapaz de mostrar as lutas históricas por dominação e as formas de controle assimétricas entre os povos. Não se pode assentir ao diálogo cultural entre Velho e Novo Mundo como se esse fosse o caso desde o século dezesseis. Mas, retomando o autor, o segundo argumento apresentado pelo jurista não é menos significativo e merece ser lido na íntegra para não lhe sermos injustos (Reale, 1997, p. 122):

É por esse motivo que, como irrecusável sinal de maturidade, não nos seduziu o movimento que, em algumas nações de língua castelhana, surgiu da quívoca denominação de *filosofia da libertação*, com a desmedida

pretensão de libertar-nos da “herança greco-romana”, ou do “imperialismo norte-americano”. Pensamos, ao contrário, que para sermos originais, não é mister repudiar os liames que nos prendem às matrizes da cultura europeia, em busca de um filosofar tupiniquim, inca ou asteca.

Ainda não é tempo de discutirmos a plausibilidade da filosofia da libertação, mas o faremos adiante. O ponto destacável no argumento é, justamente, a visão subjacente às relações com a herança greco-romana e o imperialismo norte-americano. De Mariátegui aos filósofos da libertação há uma crítica incisiva ao etnocentrismo europeu e ao imperialismo norte-americano. Diversamente, Reale prefere manter “os liames que nos prendem às matrizes da cultura europeia”, em vez de buscar um “filosofar tupiniquim, inca ou asteca”. Não há dúvida de que temos um vínculo forte com a herança greco-romana, nem seria o interesse rompê-lo com um parricídio cultural. Porém, abrir mão de buscar um filosofar autóctone equivale a abandonar a busca da autoconsciência. Infelizmente, tais vínculos só são plausíveis para os perfis culturais que preferem manter-se “presos às matrizes da cultura europeia”, isto é, alimentar consciências colonizadas. Mas cabe ao leitor o juízo sobre a postura que quer adotar: quer a soberania, quer a subserviência frente às matrizes culturais europeias e ao imperialismo norte-americano. Quanto ao ponto que nos interessa, vejamos o terceiro argumento de Reale (1997, p. 127):

Como se vê, o culturalismo é uma das vertentes da filosofia no Brasil, é preciso reconhecer que ideias de fonte europeia, e sobretudo germânica, passam a desempenhar, nas coordenadas de nossa experiência, *um papel bem diverso*, como que de conscientização crítica vinculada às nossas circunstâncias. É que sentimos, no âmago de nossas experiências, que, através da elaboração de valores culturais, poderíamos nos libertar não só

das forças opressivas de uma natureza hostil, mas também de estruturas e instituições sociais que, na sua organização rudimentar e rotineira, ainda deixam reduzido espaço à participação livre e criadora dos indivíduos e dos grupos.

De fato, o culturalismo é uma vertente notória do pensamento brasileiro com lastro civil e político seriamente estabelecido. Centrar a atenção em experiências culturais que libertem das “forças opressivas de uma natureza hostil” talvez seja conceder mais que o devido ao modelo cultural moderno. A tensão entre natureza e cultura foi instituída nas tramas da modernidade europeia, e um dos resultados notórios foi a sobreposição técnico-científica à natureza, cujos resultados climáticos hoje apenas os negacionistas se recusam a enxergar. As estruturas e instituições sociais rudimentares também não nascem do acaso, mas de formas e compreensões sociais que transformam as estruturas estatais em pelegos culturais presos às matrizes culturais e econômicas do norte. A participação inicial e criativa no Brasil somente se expressa na subserviência ao poder econômico internacional na mesma medida em que se endossa a liberdade econômica e se negam direitos sociais. A conclusão de Reale (1997, p. 129) atesta ainda que “a arqueologia da cultura brasileira, em geral, e na filosófica, em particular, eis um campo da pesquisa ainda inédito, a desafiar os nossos hermeneutas”. E, neste ponto, estamos de acordo: uma arqueologia cultural fará frente às estruturas estatais subservientes aos poderes estrangeiros e, talvez, à medida que se compreender isso, se fortalecerá a autoconsciência nacional. Porém, a pressuposição da naturalidade da autoconsciência, a defesa dos “liames que nos prendem às matrizes da cultura europeia” e a suposição de “uma

natureza hostil” não nos parecem produtivas para pensar uma origem autônoma da filosofia brasileira, sobretudo dentro da crise ecológica que vivemos e da natureza tão generosa que embeleza os trópicos. Nem por isso desmerecemos o labor de Reale. Apenas destacamos que há outros pontos de partida possíveis na busca da questão da originalidade filosófica brasileira. Afinal, um filosofar honesto não é um império único que tenta se impor à força, porque pensar pressupõe coexistência de perspectivas díspares. Apenas os “pensadores” totalitários recusam o diálogo com diferentes perspectivas e/ou tentam silenciar vozes discordantes.

Longe disso, vejamos como Antonio Paim caracterizou os pressupostos do pensar brasileiro no primeiro volume de sua *História das ideias filosóficas no Brasil* (2007). Ele demarca no título algo sugestivo. Não se trata da história da filosofia, apenas de ideias filosóficas, o que serve de índice daquilo que ele enxerga quanto ao passado da filosofia entre nós. Paim afirma, de saída, a necessidade da perspectiva universal filosófica. Ainda que se parta de uma situação singular, busca-se sua autenticidade ou valor universal em contato com a tradição ocidental. “No caso brasileiro, a singularidade e a originalidade do caminho que trilhamos consiste em privilegiar o tema da pessoa humana, encarada de início como liberdade e, mais tarde, como consciência...” (Paim, 2007, p. 22). O filósofo atesta a necessidade do confronto direto com a tradição ocidental e, no caso brasileiro, a tradição lusitana é inolvidável. Tanto maior será o destaque da meditação quanto mais se acercar dos pontos comuns em diálogo.

O período a partir de 1850 seria o tempo de constituição e distinção entre pontos de partida filosóficos no Brasil e em Portugal: aqui,

destacou-se o tema da pessoa humana; lá, a ideia de Deus e, em ambos, a questão moral não passou despercebida (Paim, 2007, p. 25). Entre nós, a perspectiva filosófica inicial está marcada pela “reação antiescolástica da segunda metade do século XVII à formação da corrente eclética” e, a segunda, desde o advento do positivismo à sua superação em nosso tempo (Paim, 2007, p. 27-28). O autor situa o pós-guerra como ponto fundamental da meditação filosófica brasileira, a saber, o tempo em que se sucedeu à fundação do ISEB e, com especial atenção, sob a presidência de Miguel Reale que teria definido o método eficaz para exame do pensamento brasileiro:

Consiste: 1º) em identificar o problema (ou os problemas) que tinha pela frente o pensador, prescindindo da busca de filiações a correntes; 2º) em abandonar o confronto de interpretações e, portanto, o cotejo das ideias do pensador estudado com outras possíveis, para eleger entre uma ou outra; e, 3º) em ocupar-se preferentemente da identificação de elos e derivações que permitam apreender as linhas de continuidade real de nossa meditação. (Paim, 1999, p. 11)

Os pontos são suficientemente claros a ponto de dispensar comentários. E o não dito neles parece, no entanto, decisivo para sua compreensão, a saber: (i) as razões para se prescindir das filiações teóricas, uma vez que, por exemplo, Sílvio Romero enfatizou essa ausência de seriação e sistematicidade como uma razão de nossa carência intelectual; (ii) abandonar o conflito de interpretações e a ponderação da diversidade de perspectivas é, na verdade, abandonar aquilo que define propriamente a filosofia desde os gregos, porque eles a compreenderam e definiram, exatamente, como *amphisbetesis*: o exercício do confronto racional entre pessoas livres, o confronto

agônico entre iguais que debatem dialeticamente em torno de razões (Xenofonte, *A constituição dos lacedemônios* 4 [5]); (iii) o terceiro ponto é decorrente do primeiro, logo serve o mesmo contra-argumento.

Para considerar séria e honestamente o ponto de partida da filosofia brasileira – a pessoa humana –, precisamos entender o que Antonio Paim define como tal. Segundo ele, o tema da pessoa humana constitui o cerne dos problemas filosóficos a serem debatidos e, nesse ponto, creio que o conhecimento da história do Brasil é, *grosso modo*, suficiente para justificá-lo. Junte-se a isso tanto a constatação feita por Leopoldo Zea, para quem o ser humano é um universal, quanto a definição de filosofia latino-americana como filosofia *sem mais*. A questão em pauta é, portanto, de que pessoa ou ser humano estamos falando quando dizemos que ele constitui o núcleo da filosofia brasileira?

Na *História das ideias filosóficas no Brasil* (2007), Antonio Paim apresenta uma definição da pessoa em três termos – liberdade, consciência e totalidade – e conecta-a à política e à ciência. A liberdade compreende-se em relação com a sociedade, afinal “a sociedade é livre como a nossa consciência e livre deve governar-se para se aperfeiçoar” (Paim, 2007, p. 47). Para o autor, a liberdade enquanto autogoverno é uma resposta às antropologias que definem o humano em sua negatividade e mais, tal liberdade permite que o humano adote tanto o liberalismo quanto a ciência sem hostilidade. Essa compreensão situa o ser humano entre o liberalismo político-econômico e o positivismo científico como ser livre imerso em uma sociedade livre e dotado de autogoverno em busca de aperfeiçoamento. Enquanto consciência, o ser humano (Paim, 2007, p. 78):

Decorre da estrutura cognoscitiva, constitutiva e deontológica da consciência intencional a circunstância de que as estruturas sociais e históricas são tanto um repositório vivo e atuante de intencionalidades como a cristalização de intencionalidades que parecem perdidas no tempo. Por isto mesmo, os bens culturais pressupõem sempre a constituição de algo compreensivo de um valor segundo certa proporção ou medida (lei, forma, norma).

Enquanto consciência intencional, o ser humano guia-se tanto pelo conhecimento quanto pela deontologia e, nesse sentido, a mediação valorativa da vida passa pelo direito, pela lei na forma e pela norma jurídica. Somado ao liberalismo político-econômico e ao positivismo científico, o direito constitui a terceira faceta capaz de dirigir esse ser humano enquanto liberdade e consciência por meio de leis, formas e normas. É a tal universo que se soma o terceiro conceito definidor do ser humano: a totalidade. E este é um conceito tão amplo quanto complexo, e o autor começa sua exposição dizendo que não se trata de seu interesse principal, por isso se apoia largamente n’O *fenômeno totalitário* (1990), de Roque Spencer, para justificar sua postura. Paim afirma (2007, p. 81): “o totalitarismo é *apenas* a tradução política do fenômeno totalitário”. Grifo *apenas*, mas nem comento.

Se fosse necessário comentar o fenômeno totalitário traduzido em feição política, teríamos de ouvir 52 milhões de vozes do Velho Mundo que foram submersas no silêncio por causa daquela tradução política que levou esse nome. Mas, afinal, como Paim define, a questão totalitária é parte da lógica interna do argumento, aliás, forma e conteúdo não poucas vezes estão em profunda congruência retórica, e ele cita Spencer em um passo decisivo na constituição de seu argumento (Paim, 2007, p. 82):

Na visão do autor Spencer (1990, p. 719): “o homem livre é um ser geralmente insatisfeito, seja em relação ao que é ou ao que tem, seja em relação à realidade exterior a si próprio, realidade que ele queria ideal (mas o que pode ser o ideal? Há milhares de respostas diversas, que fluem das diferentes liberdades que são os homens), o que o contraria. Razões éticas ou razões completamente estranhas à ética convertem a vida humana em algo insatisfatório.”

A reflexão segue ainda no mesmo tom, mas isto já é suficiente para compreender o sentido angustiante da liberdade nessa forma de pensamento. A indeterminação da liberdade ou a possibilidade de autodeterminação não casa com o pensamento totalitário. Paim recorre a Spencer para dizer que a “afirmação do ‘eu’, decisão, responsabilidade e risco” não são fatores positivos para a afirmação do sujeito, por isso tal aceção precisa ser superada. A primeira consequência dessa postura é que “a consideração do homem como totalidade obriga-nos ainda a repensar a questão da *liberdade*”. De fato, a sociedade enquanto totalidade não comporta espaço para a liberdade, por isso ele avança à segunda parte do mesmo argumento: “terá sido a experiência da liberdade política que ensejou a emergência da totalidade como dimensão constitutiva do homem”. De onde se segue que a insuportável liberdade constituiu o princípio da emergência da totalidade, porque esta seria constitutiva do ser humano. A terceira parte do argumento não é menos expressiva: “a sociedade total não terá uma existência histórica no sentido próprio do termo, como imprevisibilidade” (Paim, 2007, p. 83). De fato, a consequência é coerente. Não há como conciliar uma sociedade livre e imprevisível com o pensamento totalitário. “Deste modo, a descoberta do fenômeno totalitário como uma dimensão constitutiva da pessoa humana é solidária da hipótese de que há crença

latente num paraíso originário” (Paim, 2007, p. 84). Com isto, Paim conclui, *motu proprio*, sua definição do ser humano como liberdade, consciência e totalidade. Quanto ao ponto, nos recusamos a discutir qualquer argumento. Vimos que Reale advoga manter-se preso à tradição greco-romana europeia, mas não diz de qual tradição se trata. Supomos que não seria a Revolução Francesa, mas alguma outra que admite pressupostos totalitários. Esse humanismo serve apenas a quem julga que “o totalitarismo é apenas a tradução política do fenômeno totalitário”.

Para finalizar a parte referente a Antonio Paim, apresento dois exemplos de sua praxe historiográfica: as *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998) iniciam-se com um capítulo dedicado à *Introdução do saber escolástico e contra-reformista* e, no tópico 2 *Tradição platônica*, o historiador aborda o manuscrito *Philosophia platonica seu cursus philosophicus* (1748), de Frei Gaspar da Madre de Deus. O tópico estende-se das três últimas linhas da página 8 até o início da página 21. Ele introduz o texto com as palavras (Paim, 1998, p. 8): “quanto a Frei Gaspar da Madre de Deus, por se tratar igualmente de raridade bibliográfica, permito-me transcrever a notícia de sua obra devida a Carlos Lopes de Matos (1910/1993)” e o conclui com as seguintes (Paim, 1998, p. 21⁴):

⁴ É importante notar que o escrito “*Etapas iniciais da filosofia brasileira: estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil – vol. iii*. Londrina: UEL, 1998” de Antonio Paim está disponível apenas no <http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/etapas_iniciais_filosofia_brasileira.pdf>, ou seja, (i) não consta no catálogo da Editora UEL; (ii) não traz conselho editorial; (iii) não inclui referências bibliográficas; (iv) não tem ISBN, portanto não se caracteriza tecnicamente como um livro. É uma apostila. Porém, o que interessa é apenas o conteúdo, como se o anterior não bastasse: (v) os textos são transcritos sem inclusão de aspas no início e fim, mesmo não sendo o autor; (vi) há textos transcritos como *Cairu* e *o liberalismo econômico* de 1968 sem nenhuma atualização, lembrando que o livro é de três décadas depois; (vii) a afirmação que abre a apresentação (Paim, 1998, p. 3): “em relação aos três primeiros séculos, admite-se que a vida intelectual do país era tênue e limitada a uns quantos círculos – ordens religiosas ao longo do período e organizações literárias criadas no século XVIII – e aos centros urbanos existentes” apresenta uma afirmação pautada em *admite-se que...* sem nenhuma justificativa

“transcrito da *Revista Brasileira de Filosofia* 20 (78): 222-225, abril/junho, 1970, introduzidos a errata, os acréscimos e trechos traduzidos – com exclusão do original latino – publicados pelo autor no fascículo 85 (páginas 70 a 78) da mesma publicação”. O corpo desse tópico da página 9 ao início da 21 é cópia literal do artigo de Carlos Lopes de Matos sem qualquer referência a aspas ou avaliação crítica por parte do historiador.

O segundo exemplo de sua verve historiográfica está n’A *filosofia brasileira contemporânea* (2002), no segundo e derradeiro adendo da obra ao tratar do *caminho seguido pela pós-graduação*. O texto é breve: são 50 linhas distribuídas em 5 parágrafos. Destaca a diferença entre o sistema de cátedras (sem necessidade de créditos doutorais para obtenção de título) e o sistema norte-americano de créditos, sendo este o modelo adotado no país sob a supervisão do Conselho Federal de Educação que, posteriormente, foi substituído pelo Conselho Nacional de Pesquisa, e o autor centra sua avaliação nos seguintes termos no penúltimo parágrafo do livro (Paim, 2002, p. 201, *itálicos nossos*):

Nos vinte anos desde então transcorridos [desde 1982], organizaram-se treze cursos de pós-graduação em filosofia. De início, o CFE buscou circunscrever a iniciativa a centros regionais especializados. Mas as *universidades públicas* implodiram tal pretensão. E, para não fixar desde logo *monopólio exclusivo*, *deixaram que umas poucas universidades privadas* ingressassem no estreito e fechado círculo. De tal sorte o monopólio tornou-se intolerável, que as universidades particulares deixadas de fora

explícita nem referência necessária; (viii) o ponto decisivo em nossa análise é o seguinte: (a) os textos são transcritos sem base em hipótese histórica que justifique a inclusão, (b) carente de crítica interna que avalie o conteúdo do documento original, (c) sem crítica externa estabelecendo os lastros entre os textos transcritos e as demais pesquisas, (d) desprovido denexo causal que conecte os textos entre si e os debata dentro de uma hipótese avaliativa do conteúdo.

trataram de organizar sistema autônomo independente do governo. Na área da filosofia – e presumivelmente em outras áreas – a CAPES e o CNPq montaram um esquema de exclusividade que no fundo fomenta a corrupção. Para manter classificação que lhes permita sobreviver, os cursos de pós-graduação são obrigados a contratar consultores que, a pretexto de adequar os cursos às exigências oficiais, “facilitam” as coisas.

Se sua escrita se quer um “balanço sereno do pensamento nacional” (Paim, 1999, p. 10), desconheço onde o fez. Digo, o tema do patrimonialismo é certamente um ponto decisivo para se entender o *modus operandi* da política nacional. Porém, é pouco plausível transpor o tema para todos os âmbitos desejados sem explicitar as razões e documentar as afirmações feitas. Para alguém que se pretende historiador, as afirmações precisam ser documentadas. O autor não o faz em um caso de alta seriedade. Ao atribuir à CAPES e ao CNPq um suposto “fundo [que] fomenta a corrupção”, sem apresentar provas, está longe de qualquer “balanço sereno do pensamento nacional”, e mais, não passa de um ato de difamação completamente irrefletido e anticientífico, pensando os pressupostos do fazer historiográfico. Enfim, o livro termina com uma avaliação não menos pessimista e/ou enviesada para não delongar o tema (Paim, 2002, p. 201): “assim, a pós-graduação não tem servido para dotar os cursos de filosofia de alguma utilidade para a sociedade, como seria o ensino da disciplina, juntamente com outras esferas das humanidades, a todos os que ingressassem na universidade. Vale dizer: o seu papel seria de atuar na formação de uma elite culta, de que notoriamente carece o país”.

Certamente, o sistema de avaliação dos cursos de filosofia e pós-graduação efetuados pelos órgãos de regulação (a CAPES e o CNPq, antes

do desmanche promovido pelo Governo Federal na gestão de 2019-2022), tem como objeto evitar a titulação de pessoas inábeis em qualquer área de atuação. Essa é uma tarefa tão difícil quanto urgente. Para o momento, não nos surpreendemos ao reconhecer que a suposta “elite culta” do país esteja muito aquém do esperado para entender as tramas que governam o país, isto é, como é possível que qualquer um se arrogue o direito de ser historiador sem respeitar os pressupostos mínimos da praxe historiográfica?

Last but not least, consideremos a historiografia de Jorge Jaime de Souza Mendes. Sem nenhum menosprezo aos esforços historiográficos culturalistas citados até aqui, não há dúvida de que os quatro volumes da *História da filosofia no Brasil* (1997-2002), de Jorge Jaime de Souza Mendes, são a grande contribuição da matriz culturalista. Afinal, que país poderá se orgulhar de ter mais de 500 nomes no rol de candidatos a filósofos nacionais?

Nem a velha Grécia pode tanto quanto o elenco trazido por Jorge Jaime. Sua *História* é fonte invejável e inesgotável para pesquisa de personalidades brasileiras. Sem nenhuma dúvida, seu trabalho só poderá ser equiparado aos sete volumes do *Diccionario bibliographico brasileiro* (1883-1902), de Augusto Vitorino Alves Sacramento Blake, ao *Dicionário biobibliográfico de autores brasileiros: filosofia, pensamento político, sociologia, antropologia* (1999), do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro e ao *Dicionário Mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade* (2000), organizado por S. Schumacher e É. Vital Brazil. Nosso interesse neste momento é compreender o que seja filosofia brasileira e seus pressupostos historiográficos expressos no prefácio dos dois primeiros volumes por Jorge Jaime. Assim sendo, a análise seguinte se

atém a quatro pontos: a definição do filósofo digno de constar em uma história da filosofia, o sentido da filosofia brasileira, sua demarcação temporal e a questão da originalidade da mesma.

Em relação ao primeiro ponto, a elaboração de uma história da filosofia pressupõe que haja filósofos dignos do nome, e Jaime avisa que descartou os expositores de filosofia alienígena, isto é, todos que popularizam conceitos filosóficos, mas que permanecem deslocados em relação à brasilidade filosófica. O autor é prudente na demarcação, porque, ciente das dificuldades inerentes ao ato de identificar filósofos “verdadeiramente criadores”, tanto quanto não seria menos árdua a tarefa de avaliar a passagem de um nível de mera exposição de doutrina alheia à verdadeira criatividade filosófica (Jaime, 1997, p. 19). Entretanto, demarcar um critério muito rígido e rigoroso para a constituição de uma história filosófica brasileira excluiria nomes que tornariam difícil seguir adiante com a tarefa: “*se excluíssemos os (filósofos) baratos, os eruditos, os sem originalidade, os sem profundidade, quais filósofos seriam historiáveis no Brasil?*” (Jaime, 1997, p. 21).

Quanto ao ponto, o historiador precisa definir e matizar bem o conceito do que seja um filósofo brasileiro, porque um critério *stricto sensu* esvaziaria o rol de candidatos, e um critério *lato sensu* ampliaria tanto a ponto de inutilizar-se. Por isso, ele aponta um “critério simples” (Jaime, 1997, p. 22):

Adotei, portanto, um critério simples: não aceitar a mera erudição como reais pendores filosóficos; distinguir até onde vai uma crítica honesta daquela puramente facciosa ou partidária; historiar aqueles que, por uma razão ou outra, quer pelos seus valores como divulgador ou debatedor dos problemas filosóficos, quer pela sua profundidade ou originalidade, tenham

acrescentado uma contribuição válida à nossa filosofia, que, célere, caminha para a sua fase de esplendor.

Excluídas a mera erudição e a crítica facciosa ou partidária, o historiador pôs-se à obra para constituir sua história. E, entre os divulgadores originais de problemas filosóficos, a lista histórica ultrapassa os 500 nomes. Esses figuram entre os que propiciaram alguma “contribuição válida à nossa filosofia”. Sendo o caso, não há qualquer razão para se duvidar da existência de uma filosofia brasileira, visto que filósofos há às centenas.

O segundo ponto refere-se ao sentido da filosofia brasileira, cujo nascimento foi maculado pela influência das ordens religiosas católicas dominando a educação juvenil, isto é, “doutrinando-a, ensinando os preceitos aristotélico-tomistas”. O historiador ainda propõe uma hipótese não menos significativa no caso: “não seria esta influência a causa do nosso não querer um progresso filosófico?” (Jaime, 1997, p. 27). Quanto à validade da hipótese, há dois pontos a considerar: o primeiro em relação à incompetência da Ibéria que delegou todo o ensino na colônia aos religiosos, e o segundo, à necessária atenção para não reduzir todo o ensino ao limite da matriz presente no *Ratio Studiorum*, uma vez que carmelitas, franciscanos, beneditinos e lazaristas também atuaram na educação e não seguiam aquele guia. Dito isso, “o que seria uma ‘filosofia brasileira’? Os intelectuais desta nossa querida nação preocupam-se muito em valorizar o regional, o típico. Isso tem acontecido em todos os setores da arte: na música, na pintura, na escultura, na literatura” (Jaime, 1997, p. 29). Diante disso, o historiador alude à necessária revisão do sentido do que seja a filosofia brasileira,

porque compreende que a filosofia é algo supranacional e apreendido em colégios e universidades. Eis uma forma de pensar que não se prende aos cânones de um país, por ser genuinamente universal e universitária.

Neste ponto, sem ser indiscreto, seria oportuno pedir a Sócrates e Platão que não se misturassem com a filosofia universitária, uma vez que não passaram por ela. Aliás, até o século treze, os ditos filósofos que nos deem licença, pois a universidade não existia. No Brasil, o critério universitário remete à fundação das primeiras instituições públicas há menos de um século. Mas, indo adiante, o historiador demarca um ponto típico do universalismo filosófico (Jaime, 1997, p. 30): “não queiram nos impor nacionalismos no campo da filosofia, pois esta é universal, não tem nacionalidade específica, nem a obrigação de revelar o homem brasileiro, mas, apenas, os debates das imortais questões filosóficas”. Entre os exemplos aduzidos para advogar a universalidade da filosofia, ele cita tanto Kant, Nietzsche e Heidegger na Alemanha quanto Descartes, Comte e Sartre na França. E, para o historiador, nenhum deles se restringiu à nação para pensar e, de fato, sabemos bem como eles criaram conceitos tão amplos quanto etnocêntricos para pensar os povos cultos, os “bárbaros etíopes” e o “resto do mundo”, por exemplo. Quão útil seria o fato de universalizar tais conceitos, disso não estamos seguros. Ademais, ele acrescenta outra observação (Jaime, 1997, p. 30): “se formos esperar uma filosofia *regionalista* brasileira teremos que aguardar muitos e muitos séculos. O preferível será deter-nos numa filosofia de autores brasileiros. Será que os nossos intelectuais não sabem do que se trata quando falam de filosofia?”

Fora do perfil regionalista, uma filosofia de pensadores brasileiros permite incluir muitos nomes tantos quantos queira, desde os

comentadores completamente irrelevantes de autores totalmente desconhecidos, mas produzidos na cadeira universitária, até os mais dignos ensaios do pensamento nacional, excetuando os regionalismos de Gilberto Freyre, Sérgio B. Holanda, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e outros. Com isso, perguntamos: quão relevante seria essa filosofia universitária excluindo os nomes como os citados? Ou seria mais conveniente e justo alargar o conceito de regionalismo e entender, por exemplo, que as críticas de Nietzsche ao dito cristianismo referiam-se ao luteranismo alemão? Ou ainda, entender que conceitos ditos universais como o *ser-aí* (*Dasein*) de Heidegger é tão estreito que não inclui nenhum cidadão não europeu e não branco? Afinal, quando o *Dasein* heideggeriano foi preso ou chicoteado em qualquer pelourinho? A resposta é óbvia.

O terceiro ponto a se destacar refere-se aos primórdios da filosofia brasileira e sua possível datação. “A pergunta é esta: a pré-história seria *filosofável*? Encontraríamos na pré-história algum filósofo brasileiro?” (Jaime, 1997, p. 36) A resposta do historiador não é animadora nem vai além do imaginado. Ele parte da compreensão de que “os nossos silvícolas e os negros não sabiam ler nem escrever” (Jaime, 1997, p. 36). Essa afirmação é incorreta se extensiva à totalidade dos povos originários e africanos. Além disso, reduzir o pensamento à forma escrita é um critério europeu de culturas letradas, mas não significa que culturas ágrafas sejam menos relevantes nem menos dignas de estudo. Aquela pergunta poderia ser invertida: quais seres humanos, desde o advento do *homo sapiens*, não pensaram? Além dos patrimônios culturais e linguísticos náhuatl, asteca, maia, inca e tupi, que estão codificados nos escritos que nos chegaram, bem como em sua

arquitetura, por que não teríamos nada a aprender com “os brasileiros antes do Brasil”, com as pinturas rupestres, os sepultamentos rituais, os ritos de decapitação e, enfim, “com as sociedades indígenas (que) estavam implantadas no Brasil há mais de 12.000 anos e que tiveram muito tempo para se transformar”? (Prous, 2006, p. 7-8).

André Prous não apenas estuda esses brasileiros *avant la lettre* quanto escreve uma “pré-história do nosso país”. O que talvez não signifique uma filosofia da pré-história, mas não estamos seguros de que o pensamento brasileiro será coerente se prescindir da história dos povos originário e africano. Por fim, a demarcação temporal da historiografia do historiador fala por si mesma (Jaime, 1997, p. 44):

Deixemos, pois, a nossa pré-história e nos aventuremos no que nos interessa mais de perto – a nossa história filosófica, que dividiremos em três períodos distintos: a fase *colonial*, que irá de 1500 a 07 de setembro de 1822, a *imperial*, da data da independência do Brasil até 15 de novembro de 1889, e a *republicana*, da data da Proclamação da República até os nossos dias.

Essa datação é reproposta no segundo volume com algumas alterações que devem ser consideradas. Jaime explicita (1997, p. 19-20): “convém ressaltar que, no primeiro volume desta História da filosofia no Brasil, estudou-se a pré-história, a fase colonial, a imperial e a parte da republicana, até Alfredo de Araújo Lima, nascido em 1969”. Diga-se de passagem, a pré-história não seria filosofável, mas aqui ele a inclui como estudada. “O terceiro volume abrangerá os pensadores pátrios de Miguel Reale, que nasceu em 1910, até Jorge Jaime, nascido em 1925” (Jaime, 1997, p. 20). O curto espaço temporal se justifica pelo número de pensadores pátrios, inclusive o próprio autor. Finalmente, “o quarto

(volume) apresentará os posteriores a essa data até os dias mais recentes” (Jaime, 1997, p. 20). Não há dúvida de que se trata de um trabalho admirável e amplo a ponto de a extensão do conteúdo contrastar com a brevidade do tempo analisado.

E o quarto ponto que merece atenção é a questão da originalidade na filosofia brasileira. O autor dedica uma seção na introdução do segundo volume à análise do ponto, e eis o desfecho (Jaime, 1997, p. 23): *“conclui-se, pois, que exigir dos pensadores brasileiros uma autonomia sem passado de empréstimos culturais é uma veleidade. O que nos cabe assinalar é, num determinado período de tempo, quais foram que mais nos seduziram”*. Em miúdos, não há originalidade na filosofia brasileira. Houve apenas “empréstimos culturais” e influências que seduziram “nossa inteligência” em fases que foram do pensamento cristão ao ecletismo e positivismo, do neotomismo e do marxismo ao kantismo e ao entusiasmo heideggeriano. “Além disso, o que aparecerá é uma nova atitude, colorida de verde e amarelo” (Jaime, 1997, p. 23). Neste ponto, não há explicações de como se propugnaria essa nova atitude nem o sentido desse colorido algo nacionalista que ele refutou anteriormente. Afinal, se a filosofia é universal, por que estudar autores que não sejam nem tenham contribuições universais à história do pensamento? E mais, por que nos dedicarmos a autores que sequer frequentaram a vida universitária?

Resumindo, este ensaio é apenas uma forma de lançar luzes sobre pontos dignos de atenção na definição de uma filosofia brasileira e na expressão de um método que compreenda a produção de pensamento entre nós. Os culturalistas enfatizam os conceitos universais de filosofia e de ser humano (liberdade, consciência e totalidade) com as

consequências que vimos. Cabe, portanto, ao leitor avaliar quão produtivos podem ser esses conceitos para pensar critérios coesos e produtivos para a historiografia da filosofia brasileira. Enfim, a historiografia culturalista criou uma literatura da filosofia brasileira que vai da Escola do Recife/Sergipe à falta de originalidade de nossa filosofia.

Apontamos alguns limites dos pressupostos historiográficos culturalistas não como uma refutação, mas como uma maneira diversa de pensar a própria filosofia brasileira. O ponto em questão está além da universalidade conceitual da filosofia indo-europeia. Abre-se a possibilidade e a necessidade de pensar outras formas de historiografia do pensamento filosófico brasileiro, a saber, aquelas que incluam características que não são visibilizadas pelos conceitos universalistas como filosofia universal, pessoa enquanto consciência, liberdade e totalidade e que admitem a filosofia nacional apenas inscrevendo-a dentro dos limites da filosofia europeia.



A NOVA HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

A nova historiografia não deve ser entendida no sentido temporal do termo. Trata-se só de um adjetivo que a diferencie da historiografia culturalista. Não é nova, porque o primeiro texto citado teve sua primeira publicação há mais de um século (1918) nem nova seria por crença na novidade como valor acadêmico. As historiografias analisadas neste ensaio são de múltiplos vieses, o que seria possível operando múltiplas associações, porém as dispomos em uma forma não exatamente histórica. Começamos analisando as obras dos confrades inicianos Leonel Franca (1893-1948) e Stanislavs Ladusāns (1912-1993) e retomamos algumas notas sobre João Cruz Costa, Marcos Nobre e José Márcio Rego. Não seria estranho reunir os autorretratos de Ladusāns às conversas com Nobre e Rego, mas fizemos a outra opção por questão de comodidade. Finalizaremos com a análise d'A *filosofia contemporânea no Brasil* (1997), de Antônio Joaquim Severino, e os dois volumes da *História da filosofia do Brasil* (2017 e 2020), de Paulo Roberto Margutti Pinto. Apenas Margutti dedica-se exclusivamente a historicizar a filosofia brasileira, porém os demais autores também apresentam contribuições muito interessantes para compreender o devir da filosofia brasileira no século XX, razão pela qual os analisaremos brevemente.

Se há algo em comum entre esses autores, e certamente há, senão seria parvoíce reuni-los em um mesmo capítulo, é a questão sobre a

brasilidade da filosofia. Em maior ou menor grau, explícita ou implicitamente, todos parecem preocupados em responder à questão sobre a brasilidade do que eles mesmos fizeram e fazem há anos, a saber, o que significa a expressão filosofia quando adjetivada pela brasilidade. Não é difícil ver essa presença material nos textos indicados. Por exemplo, a primeira questão presente nos autorretratos organizados por Ladusâns (1976, p. X) já deixa isso patente: “qual é a missão da Filosofia em relação à vida cultural brasileira hodierna ou – quais são os problemas vitais brasileiros de atualização que aguardam a contribuição da parte da reflexão filosófica?” Talvez essa fosse a única questão que ordenava todas as demais apresentadas por ele e que, sem grande prejuízo, não passam de desdobramentos dessa primeira. O mesmo está expresso na segunda questão da entrevista elaborada por Nobre e Rego (2000, p. 8): “seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira’? Como o(a) senhor(a) vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileira?” E, de forma radical, essa foi a questão que provocou uma reviravolta na trajetória da pesquisa de Paulo Margutti (2007, p. 18) quando da sugerida supressão da disciplina no currículo da graduação: afinal, por que “o estudo da Filosofia no Brasil era pouco importante para a formação do aluno de graduação em filosofia”?

1. A CONSTRUÇÃO DE UMA NARRATIVA FILOSÓFICA

A sétima parte das *Noções da história da filosofia* (1918) foi dedicada à filosofia no Brasil. Lembre-se que historicizar o pensamento brasileiro no início do século passado era uma ação tão rara que talvez só tivesse como antecedente *A philosophia no Brasil* (1878), de Sívio

Romero. Ainda assim a tarefa pautada por Leonel Franca foi decisiva na construção de uma história por vir da filosofia brasileira naquele momento. O saldo não foi dos mais animadores. Ele identificou três tendências na filosofia praticada no Brasil até aquele momento: uma centrada no positivismo ortodoxo que teve atuação decisiva na formação da República, desde o proverbial “o amor por princípio, a ordem por base, e o progresso por fim” (Comte, 1978, p. 145) até os debates sobre a abolição da escravatura por parte do Apostolado Positivista. Outra tendência era o materialismo evolucionista que constituiu a base teórica do principal representante da dita Escola do Recife/Sergipe, o próprio Tobias Barreto de Meneses como seguidor tanto do kantismo quanto de Ernest Haeckel. A terceira tendência identificada por Franca é o espiritualismo bergsoniano, cujo principal representante brasileiro era Raimundo de Farias Brito. Essa tendência foi reaproximada do humanismo cristão e do neotomismo com algum esforço teórico das diversas partes. No escopo dessas tendências há outros nomes inclusos, porém de menor relevo no texto de Franca. E o balanço apresentado não é o mais animador nem é desolador: o Brasil tem pensadores com produções filosóficas notórias, porém ainda muito dependentes das principais teorias europeias. O que falta à produção filosófica brasileira seria um nome de relevo que desse feição própria ao debate presente entre nós.

Há um segundo texto do inaciano que merece leitura. Trata-se de uma conferência dada em Roma no dia 4 de novembro de 1922 sobre *A alma da civilização brasileira*, que foi publicada no quinto volume das *Obras completas*, tomo 1 *Alocações e artigos* (1954), de Leonel Franca. Nessa conferência, o tom sóbrio do livro cede lugar ao calor da oratória,

e o autor começa desacreditando os “escrivinhadores à caça da popularidade efêmera” que se entregam ao materialismo evolucionista e o faz com as palavras de Jackson de Figueiredo (Franca, 1954, p. 490): “a inteligência brasileira’, escrevia ainda há poucos meses uma das fúlgidas esperanças da moderna geração, ‘a inteligência brasileira é essencialmente infensa a qualquer sistematização materialista”. O que há de mais vulgar na herança materialista não fez escola na mentalidade brasileira, não obstante os esforços da Escola do Recife/Sergipe, sobretudo os seus representantes Gumercindo Bessa, Tobias Barreto e Sílvio Romero (Franca, 1954, p. 491). Ao lado do materialismo evolucionista, o jesuíta situa o movimento positivista lido a partir da mesma verve por se tratar de efêmero pensamento heterodoxo que encontrou suficiente resistência no organismo nacional. Nem o materialismo nem o positivismo seriam dignos de proliferar em um solo espiritual tão célebre quanto o nosso, porque essa “planta estranha, não encontrou seiva vital no húmus do solo pátrio; estiolou-se, enfezada e raquítica, sem florescer nem frutificar para o mal” (Franca, 1954, p. 493).

Na sequência, o jesuíta repassa os elogios aos discípulos do espiritualismo. Franca sublinha as figuras de Soriano de Sousa, Vicente Cândido Figueira de Saboia, o Visconde de Saboia, Domingos José Gonçalves de Magalhães que teria declinado “a lira poética para empunhar a pena do filósofo” e Raimundo de Farias Brito. Esses seriam os nomes dignos de reconhecimento e mérito por tudo o que têm feito pela filosofia entre nós (Franca, 1954, p. 490-491): “em todas estas manifestações nacionais do pensamento nas suas formas superiores, ouvireis ressoar quase sempre o acento cristão, sempre a nota caracteristicamente batida dos elementos ideais do espiritualismo”. Os

frutos bem-vindos da tendência espiritualista já se fazem notar quer na afabilidade da diplomacia brasileira, quer na recusa do comercialismo interesseiro ou do mercantilismo baixo. O espiritualismo permitiu alimentar em nós os ventos do progresso e “conservarmos intactas as glórias da genialidade latina” (Franca, 1954, p. 493).

As tendências destacadas no livro receberam na conferência de 1922 um balanço crítico bem mais vivaz certamente em razão da oralidade presente na forma narrativa do autor. Isso tornou a avaliação do pensamento nacional bem mais viva como caracteriza, de algum modo, a própria forma retórica do autor em sua análise da filosofia brasileira, um tema que foi secundado por seu confrade na pesquisa desenvolvida entre 1947-1967 e que foi publicada em 1976 nos *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*.

Desde o prólogo, Ladusâns insiste no caráter científico e metódico do levantamento “sobre a verdadeira situação hodierna das ideias filosóficas brasileiras” (Ladusâns, 1976, p. VII). A pesquisa foi organizada em torno de quatro eixos: um tratando de dados pessoais do entrevistado, outro relativo à gênese e ao desenvolvimento do pensamento do autor, o terceiro sobre as publicações realizadas e o último sobre a estrutura do pensamento do entrevistado. Aqueles que foram convidados a participar das entrevistas são provenientes de diversas lavras, tanto filósofos dedicados ao ensino superior quanto pensadores com produção literário-filosófica, e o objeto era bem preciso (Ladusâns, 1976, p. VIII): “o ponto específico do meu interesse intelectual foram e são as ideias filosóficas brasileiras do tempo presente e sua originalidade na perspectiva de um serviço científico melhor na qualidade de professor e pesquisador”. É nesse quadro que se procura o perfil de

sistemas filosóficos brasileiros bem como dos filósofos em questão, cujo *métro*n apresentado pelo jesuíta era nada menos que Platão, Aristóteles, Agostinho, Boaventura, Tomás de Aquino, Descartes, Kant e Husserl. Assim que ele estabelece o cânone, completa o parágrafo com o diagnóstico que não espanta a ninguém nessa condição (Ladusãns, 1976, p. XIII): “o Brasil, até agora, não é terra de sistemas filosóficos, como, por exemplo, a Alemanha, a França, a Itália”. De fato, estranho seria se ele conseguisse identificar equivalência entre os filósofos europeus e seus sistemas com os brasileiros antes mesmo da pesquisa. Certo seria renunciar à pesquisa se essa equivalência já estivesse dada. Ao final do prólogo, o balanço apresentado pelo autor não é desprovido de interesse (Ladusãns, 1976, p. XIII):

O pensamento brasileiro de hoje, como de ontem, não é, substancialmente, senão um repensamento, às vezes agudo e crítico, dos grandes sistemas europeus, embora já manifeste algumas tendências para uma originalidade maior. (...) Por isso, o título fala da “Filosofia Atual” no Brasil, mas não do Brasil, porque precisamente os sistemas, que exercem hoje influências entre os nossos pensadores, são de outras terras.

Repensar as filosofias europeias não é uma tarefa inútil como muito se alardeia. Ladusãns identifica a positividade desse trabalho sempre que ele significar uma recepção aguda e crítica da herança europeia. Desde que não se reduza à recepção e à assimilação acrítica dos sistemas europeus, o repensamento dessa herança pode conduzir a “algumas tendências para uma originalidade maior”. Assim posto, seguem-se os 27 autorretratos de filósofos e pensadores, incluindo apenas uma mulher. E como esperado da prudência na pesquisa

científica, o diagnóstico completo do pensamento brasileiro aparece no epílogo.

As reticências presentes no prólogo sobre a provável originalidade da filosofia brasileira encontram uma formulação direta no epílogo. Nota-se entre prólogo e epílogo não apenas o enredo, mas uma verdadeira mudança de percepção do autor da pesquisa. A suposta originalidade questionada no prólogo é confirmada ao longo dos autorretratos, e o autor apresenta no epílogo uma série de afirmações positivas acerca da filosofia brasileira. Não há dúvida de que o material recolhido foi decisivo para a avaliação do autor. Ele começa destacando a “peculiar participação vital na vivência temática filosófica”, ou seja, os filósofos brasileiros apresentam verdadeiras e originais inquietações filosóficas nas pesquisas que desenvolvem (Ladusãns, 1976, p. 507). Não se reduzem à assimilação passiva de temáticas sem nenhuma reapropriação. Ao contrário, são originais na forma como propõem a problemática, como a iniciam e dinamizam dentro de suas pesquisas. Essa alegada originalidade não é fortuita, mas decorrente das “condições peculiares da terra, nacionalidade e individualidade do pensador brasileiro” (Ladusãns, 1976, p. 508), o que significa dizer que a filosofia praticada no Brasil tem aderência com a realidade e, de alguma forma, traz marcas genéticas da nacionalidade em que é desenvolvida. A forma de proposição das inquietações filosóficas distingue o modo brasileiro dos demais países, não por exclusão, mas por sua peculiaridade. A forma desse questionar “é uma vivência intelectual concreta e consciente de tal ou tal brasileiro conforme o seu modo de ser” sem negar as demais formas de fazer filosofia (alemã, francesa ou

italiana), mas também sem se reduzir à forma como a mesma é praticada alhures.

O principal ponto crítico que geralmente era e é apresentado como negativo nessa filosofia é a assimilação acrítica do pensamento estrangeiro. Ladusâns sublinha uma percepção exatamente oposta a isso (1976, p. 509): “*não é uma repetição automática das questões vividas por outros, nem mera memorização*”. Logo, o aporte trazido por essa pesquisa seria um dos mais relevantes para a autoestima filosófica nacional, mesmo ciente de que a busca pela originalidade ainda não está concluída. É necessário aprimorar o que se pratica entre nós a fim de incrementar os veios autênticos desse pensamento de forma que “*a Filosofia no Brasil seja a Filosofia do Brasil*” e não somente uma prática erudita de debate de ideias (Ladusâns, 1976, p. 513). Enfim, o inaciano ficou tão admirado com o resultado da pesquisa que assinalou quatro graus de originalidade presentes na prática filosófica brasileira (Ladusâns, 1976, p. 512):

O pensador brasileiro já alcançou muito: 1º — a originalidade de quarta categoria, isto é, a da participação consciente e vital na perene problemática filosófica; 2º — a originalidade de terceira categoria — a que se manifesta no repensar crítico dos sistemas estrangeiros; 3º — a originalidade de segunda categoria — a que se manifesta nos rumos que a Filosofia traça para a prática nacional, que é pluridimensional.

A filosofia brasileira é original tanto na forma de participação no debate filosófico quanto na maneira como repensa os sistemas estrangeiros, além de seu modo peculiar pluridimensional. Além desses três níveis de originalidade, o que se espera é chegar ao nível primário que significa “*novidade do seu ato filosófico verificar, ciente e*

consciente” o alcance teórico direto em relação à realidade refletida e autônoma frente aos sistemas de pensamento estrangeiros, vale dizer, o nível mais elevado de originalidade filosófica que se pode buscar é justamente o “ato criativo (que) é também corretivo em relação ao pensamento criticamente repensado” (Ladusãns, 1976, p. 511).

Se bastasse apenas a enunciação de originalidade, Ladusãns garantiria a existência de uma filosofia brasileira. O meio século entre Leonel Franca (1918 e 1922) e Stanislavs Ladusãns (1976) permitiu uma releitura completa da compreensão filosófica, embora não seja suficiente para atestar a originalidade pura e simples da nossa filosofia. Não obstante, serve como um alerta a quem sempre opta pela versão depreciativa do pensamento vigente no Brasil. Negar a existência de uma filosofia brasileira precisa ser feito filosoficamente mediante a análise criteriosa de um conjunto significativo de autores e de obras. Não basta a leitura seletiva para dizer que não há filosofia brasileira. Franca e Ladusãns são um exemplo claro de uma contraposição inútil cujo resultado seria igual a zero se simplesmente visasse defender esta ou aquela posição. Esconder-se sob a tutela alheia para defender ou negar a existência de uma filosofia brasileira é como organizar uma rinha de galos para ver qual dos donos é o mais forte. Tanto é verdade que se alguém incluísse nesta altura da conversa o ensaio *Crítica da razão tupiniquim* (1977), de Roberto Gomes, na rinha inaciana, o jogo seria vencido por dois a um sem provar ou refutar as razões da existência filosófica. Digo, sob os olhos da coruja de Minerva, só é possível decidir apresentando a autoridade do argumento e não argumentos de autoridade ainda que abundem numa ou noutra direção.

Outro arco temporal não menos relevante seria aquele que se estende das obras de Cruz Costa (*Alguns aspectos da filosofia no Brasil*, de 1938, *A filosofia no Brasil: ensaios*, de 1945, *O pensamento brasileiro*, de 1946, *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*, de 1954, *O positivismo na república, notas sobre a história do positivismo no Brasil*, de 1956, *Contribuição à história das ideias no Brasil*, de 1956, *Vom Werden des Brasilianischer*, de 1957 e *Panorama da história da filosofia no Brasil*, de 1960), de 1938-1960 a 2000, quando foram publicadas as *Conversas com filósofos brasileiros* por Marcos Nobre e José Márcio Rego. Em se tratando de tempo para evolução das ideias, seria improdutivo negligenciar esses arcos teóricos, o que não significa que os diagnósticos apresentados entre 1938-1960 e 2000 sejam suficientes. Não estamos afirmando essa ingenuidade, visto que o Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG) em Filosofia data da década de 70. Por mais esse motivo, seria completamente tolo se contentar com as longas temporalidades elencadas. Por isso, nestes ensaios, vamos retomar essa mesma temporalidade em diversas outras óticas ainda. Por ora, detemo-nos nos diagnósticos de Cruz Costa e Nobre e Rego, não obstante, os limites temporais.

Como se não bastassem os *fronts* resultantes das pesquisas de Leonel Franca, Stanislavs Ladusāns e Roberto Gomes considerados na década de 70, seria ainda urgente fazer jus a uma famosa entrevista de Cruz Costa de 1975, *Sobre o trabalho teórico*. Nela entrevemos uma nova perspectiva para analisar a filosofia brasileira nascente. Cruz Costa demarca inicialmente a superficialidade daqueles que creem ser suficiente ensinar filosofia enquanto mera disciplina acadêmica. Ele aconselha uma postura bastante distinta (Cruz Costa, 1975, p. 89): “eu

achei que valia a pena dar atenção à *riqueza* da nossa realidade”. O arrimo da discussão cruzcostiana afasta-se da pretensão de encontrar uma originalidade crítica advinda da acurácia teórica dos filósofos brasileiros em diálogo com os sistemas de pensamento estrangeiros. Isso não basta para gerar uma filosofia nossa. É preciso antes de mais nada encontrar o ponto de diálogo com a realidade brasileira. Essa realidade é o crivo principal para qualquer filosofia que se queira original. Isso se deve ao fato de que “a Filosofia no Brasil sempre foi um produto de importação” (Cruz Costa, 1975, p. 91). Logo, não será pela inserção ainda que madura no debate em consonância com a agenda internacional que veremos emergir nossa originalidade filosófica. O autor afirma isso no momento de maior maturidade intelectual, depois de anos de estudo na USP (iniciou em 1922 na França e em 1925 na USP onde se doutorou em 1940) e depois de lecionar entre 1951 e 1965 na mesma instituição. Ao sublinhar o crivo da realidade como nó górdio para a originalidade filosófica, Cruz Costa forma uma demarcação radical para o pensamento que se queira nacional (Cruz Costa, 1975, p. 91): “o meu propósito, já o disse, era trazer a reflexão filosófica ou crítica – e não as *filosofias* – para o desenrolar da vida brasileira da qual eu acreditava – e ainda às vezes acredito – há de emergir uma cultura que nos seja própria, que caracterize o que somos no todo da cultura humana”. Não basta o ensino da filosofia. O aluno brilhante de Jean Maugüé não acredita que “o essencial de uma filosofia é uma certa estrutura”, ao contrário, fugindo do estruturalismo de alguns representantes da missão francesa uspiana, Cruz Costa opta pelo “instinto de nacionalidade” como crivo para pensar a originalidade da filosofia brasileira (Arantes, 2021, p. 102 e 127).

Em miúdos, a história da filosofia no Brasil não visa apenas encontrar um corpo sistemático de ideias para seu estudo; ao contrário, sua atenção volta-se para a evolução do pensamento em diálogo com a realidade à luz da dinâmica temporal, privilegiando os momentos de sua transformação e de sua ruptura em relação ao estado precedente, porém, sempre relacionada à “evolução histórica nacional”, e o papel do filosófico será exercido na circunstância em que se encontra. Excluídos os desfiles de ideias filosóficas ao longo da história brasileira, começa-se a delinear nosso percurso próprio. Desde a significação primária de “fantasia sem proveito”, de emblema vinculado a certa classe social alienada até ganhar o sentido que conferiu maior eficácia e maior eficiência na longa história de suas vicissitudes nessas terras, a filosofia só se efetiva no diálogo com a realidade.

A aproximação entre a filosofia e a realidade brasileira foi eclética por reunir os elementos de diversas tendências e operar amálgamas teóricos de vertentes contrastantes. *Grosso modo*, a escolástica e as preocupações ético-políticas lusitanas promoveram um perfil filosófico muito disposto ao serviço da ação. A consequência foi assimilarmos essa tendência destacando-se entre nós os instrumentos de ação, mas sobretudo o compromisso da filosofia com a ação social e política (Cruz Costa, 1956, p. 445). O resultado é a típica filosofia pensada com vistas a fins práticos e imediatos e o afastamento das tendências da filosofia puramente especulativa.

Esse diagnóstico que se centra na utilidade prática da filosofia, se verdadeiro, verifica-se na recepção das principais escolas de pensamento que chegaram ao Brasil. A começar pelo ecletismo que serviu aos políticos moderados tanto quanto a neoescolástica serviu à

recondução moral e cultural do clero católico. O positivismo radical de Émile Maximilien Paul Litté (1801-1881) recepcionado por Luís Pereira Barreto (1840-1923) foi a resposta da burguesia nacional frente ao conservadorismo católico. Já o positivismo religioso do Apostolado Positivista subordinou o teor cientificista à moral individual, política e administrativa. Em todos esses casos, o fim da filosofia era prático, senão pragmático, resolutivo, independentemente de sabermos se alcançou ou não os fins. Por sua vez, o germanismo de Tobias Barreto de Meneses priorizou traços de pensamento livre como forma de arejar a inteligência nacional. Raimundo de Farias Brito (1862-1917) destaca o compromisso filosófico como obra de regeneração moral e, por sua vez, Sílvio Romero queria a filosofia como uma panaceia para qualquer enigma da realidade nacional (Cruz Costa, 1956, p. 440). Por fim, quer o saudosismo transoceânico, quer o nacionalismo tosco também pensam a filosofia em função da resolutividade das crises, embora menos afoitamente. Essas duas tendências consideram a filosofia como chave imprescindível na “compreensão mais exata do país e de nossa história” (Cruz Costa, 1956, p. 441). Somente aí começa-se a demarcar a verdadeira função da filosofia: pensar a realidade brasileira em suas diversas facetas em vista de compreender os traumas passados e aquilatar pesquisas que ajudem na construção de um projeto de país, porém de forma nada imediatista.

É nesse sentido – na busca de compreensão da realidade brasileira – que a filosofia pode oferecer o melhor de si para a inteligência nacional. Por isso, o autor não pretendeu escrever uma história da filosofia brasileira, mas apenas uma *Contribuição à história das ideias no Brasil* justamente como meio de compreensão do desenvolvimento e

evolução das ideias filosóficas entre nós. Ele reconhece a falta que as universidades representaram para a evolução da consciência nacional e a dependência que pesou, conseqüentemente, sobre a figura do autodidata. Uma vez que a sociedade viu se multiplicar em seu meio a presença de centros universitários e viu se consolidar o SNPG, somado ao advento de um novo tempo posterior à Segunda Guerra, junto ao despertar histórico da Ásia e África, já não é tempo do país se esconder atrás de seus complexos, mas de assumir seu papel dentro da histórica universal, não mais como coadjuvante. O horizonte de Cruz Costa (1960, p. 68) parece o melhor na segunda metade do século passado: o Brasil entraria na história universal, descobriria a função da universidade como espaço de pensamento da cultura e superaria a preocupação imediatista com as resoluções utilitárias e com a prática política.

A expectativa cruzcostiana era a melhor, porém a irrupção das ditaduras militares na América Latina e no Brasil (1964-1985) retardaram o sonho de um despertar nacional. O mínimo que se pode dizer é que a evolução social brasileira foi estagnada na década de 60 para reiniciar-se na última década do século passado com o início da Nova República (1985) e a redemocratização constitucional (1988). A noite ditatorial colocou o Brasil em franco retrocesso político, social, econômico e cultural, bastando recordar o crescimento da dívida externa brasileira sob o jugo dos militares que condenou o primeiro governo civil eleito por voto indireto com exercício entre 1985-1990 (eleitos Tancredo de Almeida Neves e José Ribamar Ferreira de Araújo Costa, hoje conhecido como José Sarney de Araújo Costa) a conviver com inflação de até 1620% em 1990. Dizemos ditadura militar em virtude das pesquisas históricas de Boris Fausto, por exemplo (2019, p. 140): “o

episódio de 31 de março de 1964 foi um golpe, por razões óbvias: derrubou um presidente em exercício, prendeu opositores, cassou mandatos de congressistas, violou os direitos de expressão e, em sequência, torturou presos políticos sob a tutela do Estado”. A inserção do país na ordem mundial com plenos direitos enquanto país moderno e desenvolvido foi retardado mais uma vez. A ditadura de 1964-1985 roubou o sonho daqueles brasileiros que saíram tanto da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) quanto da ditadura de Getúlio Vargas (1937-1945) e tinham expectativas positivas quanto ao futuro. Esse sonho durou pouco menos de duas décadas (de 1945 a 1964) para ser interrompido por mais de duas décadas (de 1964 a 1985). É nesse cenário catastrófico das duas grandes guerras mundiais e de duas ditaduras nacionais no mesmo século que o Brasil formou seus times filosóficos dentro da praxe universitária, como já era costume na Europa desde o século XVIII ao menos. Na última década do século XX, o Brasil ainda conviveu com o *impeachment* de Fernando Affonso Collor de Mello em 1992 e só então reencontrou alguma estabilidade política a partir do governo de Itamar Augusto Cautiero Franco (1992-1994). Com tudo isso, cremos justo alargar o arco de tempo de Cruz Costa a Nobre e Rego (2000).

Foi em meio à turbulência desse voo *fin de siècle* que Marcos Nobre e José Márcio Rego se sentaram para entabular as *Conversas com filósofos brasileiros* (2000). Tal como nos autorretratos de Ladusâns (1976), a presença masculina é majoritária. Outrora eram 26 filósofos e 1 filósofa (Maria Isabel Moraes Pitombo); agora, com Nobre e Rego (2000), são 15 filósofos e uma filósofa (Marilena Chauí). Essa desproporção é surpreendente tanto em virtude da densidade demográfica brasileira

quanto pelo fato já anunciado de que em 1957, dos 1.010 matriculados em filosofia nas faculdades brasileiras, 516 eram homens e 494, mulheres (Moraes Filho, 1959, p. 20). Afinal, onde ficaram as mulheres na filosofia?

As *Conversas com filósofos brasileiros* nascem da certeza de que a filosofia não serve para nada, não tem nenhuma finalidade prática nem utilidade mecânica: “ela é um estorvo, uma pedra no sapato” para todos aqueles que renunciam à tarefa do pensamento (Nobre e Rego, 2000, p. 7). Ademais, não se trata de uma filosofia como em outras partes do mundo, porque o Brasil, em virtude de seu lugar geopolítico periférico, não goza de uma capacidade de influência e difusão natural do pensamento. De onde se segue que o reconhecimento pelos pares no debate internacional é de muito mais difícil penetração. Por isso mesmo, a tarefa de quem se dedica à filosofia é “pensar também o que significa fazer filosofia num país periférico, tem de pensar como a filosofia se instalou por aqui e qual o seu sentido para a cultura brasileira” (Nobre e Rego, 2000, p. 7). A autolegitimação da cultura filosófica não está dada entre nós. A consequência é que todo filósofo ou quem quer que se dedique à filosofia precisa justificar teoricamente sua empreitada dentro da cultura brasileira. E, nessa tentativa de entender o que justifica dedicar-se à filosofia no Brasil, os autores elaboraram dez questões que vão desde o perfil do autor às temáticas centrais em suas investigações. Já na segunda questão, eles (Nobre e Rego, 2000, p. 8) vão direto ao ponto: “seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira’? Como o(a) senhor(a) vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileira?”

Certamente, como já alertamos em relação à década de 70, não basta constatar no questionário quantos afirmam ou negam a

legitimidade da filosofia brasileira. Esse tipo de exercício seria tão útil quanto perguntar pelas preferências de torcidas de futebol para decidir qual é o melhor time. O ponto central da entrevista é descrito pelos autores (Nobre e Rego, 2000, p. 9): avaliar como a filosofia no Brasil enquanto “instrumento para investigar se há um conjunto de temas que podem ou não ser reconhecidos como um estoque comum de problemas, não obstante todas as diferenças entre os entrevistados”. Dito de forma direta, temos professores de filosofia com praxe universitária estabelecida de forma similar aos dos demais países ocidentais, mas isso significa que nossa filosofia tem uma identidade própria, que ela é capaz de se legitimar socialmente? Eis um ponto decisivo para compreender o que fazemos dentro da academia (desde os anos iniciais com o ensino de filosofia para crianças até a pesquisa *stricto sensu*) e se se legitima aquilo que fazemos enquanto ciências humanas, vale dizer, “se há filósofos brasileiros (e em quê sentido), se há filosofia brasileira (e em quê sentido)”, pois essas questões são, em última instância, uma pergunta sobre o sentido da própria cultura brasileira (Nobre e Rego, 2000, p. 10). E as respostas a essas questões foram buscadas entre quem havia nascido por volta de 1940, em virtude da instalação do SNPG, da expansão da política de publicação, da representatividade regional de suas pesquisas e do reconhecimento entre pares. Mais que isso, houve preocupação em incluir representantes daqueles autores que desempenham pesquisas de natureza filosófica acadêmica ou não, especializada ou exotérica e, por fim, que representassem a diversidade de pensamento filosófico (Nobre e Rego, 2000, p. 11).

O resultado não é menos motivador que aquele alcançado por Stanislavs Ladusáns e pelos perfis intelectuais estudados por Antônio

Joaquim Severino n'A *filosofia contemporânea no Brasil* (1997). O fato falsamente simples de tantos intelectuais (Cruz Costa, Ladusãns, Nobre e Rego, e Severino, entre outros que veremos adiante) reiterarem a pergunta pelo sentido do fazer filosófico no século XX brasileiro serve como um indício de uma investigação mais radical a ser feita, a saber, por que ainda insistimos em negar cidadania à filosofia brasileira, visto que nenhum curso superior (primeiro bacharelado em filosofia foi em 1575) foi mais antigo que esse desde a invasão europeia? Acaso o que se entende por filosofia adjetivamente *brasileira* seria um fruto tão raro que sequer nasceu e/ou foi semeado suficientemente nos trópicos? Ou ainda, a negação de uma tal identidade não atenderia à incapacidade de alguns que sempre querem se dizer os únicos capazes de reconhecer e criticar aquilo que se chama filosofia nacional? Se a resposta for positiva à última questão, talvez seja por alguma destas duas razões: ou estamos usando uma métrica imprópria para o objeto ou “alguns filósofos” se julgam os únicos dignos para arbitrar sobre o fato em questão.

Os autores mencionados neste ensaio até o momento (Leonel Franca, Stanislavs Ladusãns, Cruz Costa, e Nobre e Rego) não desenvolveram *exclusivamente* nessas obras citadas um trabalho *stricto sensu* de história do pensamento brasileiro. Isso não os exclui da responsabilidade nem do mérito historiográfico em relação às *contribuições à história* da filosofia brasileira. Nem por isso os separa dos autores que veremos a seguir: Antônio Joaquim Severino com *A filosofia contemporânea no Brasil* e Paulo Margutti com os dois volumes da *História da filosofia do Brasil* (2013 e 2020) de forma diretamente afirmativa.

2. A HISTORIOGRAFIA CRÍTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Antônio Joaquim Severino (1999) dedica-se em sua obra à análise da relação entre *paideia* e *politeia*, ou seja, às implicações entre conhecimento, política e educação com o objetivo de “ampliar e aprofundar o conhecimento da atividade filosófica entre nós”. Não se trata de uma pesquisa meramente exploratória, mas de uma busca de compreender “o sentido do próprio filosofar no contexto de uma cultura como a brasileira” e, assim sendo, Severino se inscreve no mesmo rol das tentativas anteriores e daquela que a sucede na investigação sobre o sentido da filosofia brasileira. Seu ponto de partida está explicitado no prefácio (Severino, 1999, p. 11): “minha hipótese-guia tem a ver com a íntima ligação que deve existir entre a filosofia, educação e política quando se trata de enfrentar tais desafios!” Na verdade, não é um desafio qualquer, mas o grandioso desafio de construir um projeto civilizatório a partir da autocompreensão filosófica brasileira.

O autor afasta-se de qualquer nacionalismo canhestro que suporia uma filosofia *per se* independente de qualquer influência e completamente original. Longe disso, sabe que o ponto de partida para uma reflexão dessa natureza é o reconhecimento da “aparente dependência radical em relação aos modelos estrangeiros de pensar” somado à hipótese da existência de uma “articulação política/educação (*paideia* e *politeia*) intimamente vinculada à filosofia” (Severino, 1999, p. 13). Severino assume também como ponto de partida o fato de o ensino de filosofia no Brasil inscrever-se em uma importante tradição. Essa tradição não pode ser reduzida a uma impositação de heranças estrangeiras assumidas servilmente, pois sempre houve processos de

assimilação crítica das escolas estrangeiras. Vale dizer, ainda que muitos neguem, o ensino de filosofia no Brasil não é exclusivamente repetição do pensamento estrangeiro. Isso não leva a dizer que toda a filosofia ensinada foi assumida criticamente em profundidade. Houve elementos positivos e negativos nesse ensino, por isso é necessário ver quão criativamente assumimos as heranças estrangeiras. No caso, o conteúdo central de seu livro será uma tentativa de avaliar essa assimilação. Certo é que não podemos afirmar nem negar irrefletidamente a existência de uma filosofia brasileira, por isso o autor parte de uma questão fundamental (Severino, 1999, p. 15):

É que não basta reconhecer a presença da filosofia como mero fato cultural. É preciso indagar-se até que ponto a emergência desse fato é resultante de um amadurecimento do filosofar entre nós ou um simples fenômeno artificial, sem raízes profundas em solo firme. Seria ela a expressão da conquista de autonomia pelo pensamento brasileiro ou, ao contrário, um agravamento de sua dependência cultural?

A busca por uma resposta à questão passará necessariamente pela avaliação do quanto as perspectivas política e educacional estão entrelaçadas à perspectiva filosófica, uma vez que uma filosofia substancialmente brasileira deveria se interessar tanto pelas questões políticas quanto pelas educacionais (Severino, 1999, p. 16). Para o perfil desta pesquisa não basta o reconhecimento da filosofia como elemento difuso no senso comum nem se pretende analisar uma consciência filosófica pressuposta. Severino pressupõe um conceito de filosofia como reflexão sistemática intencionada, o que requer a identificação de “uma temática, uma teoria do filosofar e uma metodologia de reflexão” (Severino, 1999, p. 25). Longe de qualquer amadorismo, a filosofia

investigada é aquela praticada por especialistas através de estudo sistemático. O autor elenca três possibilidades teóricas que precisam ser aprimoradas para que se compreenda adequadamente o sentido da filosofia em questão (Severino, 1999, p. 24-26): primeira, não basta pensar a filosofia como simples esforço teórico de diletantes que visam reproduzir modelos filosóficos já constituídos, pois isso não difere do que ele denomina *escolastização do pensar*; segunda, a filosofia precisa se “*posicionar explicitamente quanto ao sentido da tarefa do filosofar*”, pois não existe pensamento desprovido de intencionalidade capaz de responder demandas estruturais; e terceira, não existe filosofia brasileira se ela não estiver comprometida com a “*região geográfica e espaço sócio-histórico-cultural*” tal qual a ciência ou arte brasileira. Para além dessas três possibilidades incompletas de tematização filosófica, encontra-se aquela que Severino propõe como determinante para aquilatar a compreensão identitária de uma filosofia brasileira (1999, p. 27):

A expressão ‘filosofia brasileira’ será tomada para designar o processo e o produto da atividade filosófica desenvolvida no contexto cultural da sociedade brasileira, por pensadores que desempenharam seu trabalho teórico nessa sociedade e que assim contribuíram para marcar a expressão filosófica de nossa cultura, qualquer que tenha sido sua ligação com formas de expressão filosófica não geradas nas fronteiras geográficas e culturais do país.

Sua definição filosófica estabelece um cânone dentro da filosofia *stricto sensu* sem concessão a disparates de ordem meramente diletante. O resultado é um recorte de posições teóricas bastante precisas em relação ao século XX. Severino nomeia e caracteriza quatro matrizes

principais do pensamento brasileiro recente: a *tradição metafísica clássica* com uma reflexão tipicamente essencialista representada pelos neotomistas como Fernando de Arruda Campos; a *tradição positivista e transpositivista* dominada pelo materialismo e logicismo de um Leônidas Hegenberg e de um Hilton Ferreira Japiassu, respectivamente; a *tradição hermenêutica* em que predomina o existencialismo de Gerd Bornheim, o neo-humanismo de Henrique Cláudio de Lima Vaz, o culturalismo de um Miguel Reale e até a arqueogenealogia de um Rubem Alves; e, por fim, a *tradição crítica* orientada pela dialética da práxis histórica com José Arthur Giannotti e pela dialética negativa de Sérgio Paulo Rouanet. Com esse quarteto de perspectivas teóricas, Severino modela facetas bem aquilatadas para a possível filosofia brasileira no século XX, e o diagnóstico não é menos significativo (Severino, 1999, p. 228): “a prática atual da filosofia entre nós, registrada na produção teórico-literária de nossos pensadores, acontece, pois, intimamente vinculada à tradição filosófica ocidental, situação que é um dado de realidade que traduz uma facticidade histórica de filiação cultural que não cabe avaliar apressadamente apenas sob o ângulo da dependência”. Com isso, o autor descarta dupla acusação: uma que reduziria a filosofia entre nós ao mero mimetismo teórico estrangeiro, outra que pressuporia uma espécie de nacionalismo estreito para forjar uma filosofia estritamente verde-amarela.

Não estamos mais no primeiro estágio nem perderemos tempo com o segundo. A filosofia brasileira no século XX não entrelaça plenamente *paideia* e *politeia*, isto é, ainda não responde filosoficamente à totalidade das demandas da política e da educação. Ainda assim, seria bastante estreita a compreensão de quem quisesse reduzir os

pensadores que foram estudados a meros repetidores do pensamento estrangeiro. Por isso, a tarefa de uma filosofia genuinamente brasileira encontra-se em processo (*in fieri*) e será tão mais radical e original quanto mais desenvolver uma epistemologia em diálogo com a antropologia e a axiologia ética. Dito de outro modo, com as palavras do próprio Severino (1999, p. 242): “a questão do agir humano, tanto no plano ético como no plano político, não pode ser posta de lado numa reflexão filosófica sistematizada”. Portanto, a filosofia que se queira original deverá se comprometer com as questões políticas e éticas da sociedade brasileira, sem desprezar a mediação pedagógica no diálogo ético-político.

Feito esse diagnóstico do século XX e demarcada a posição filosófica para quem queira se aventurar na filosofia brasileira recente, Severino deixa uma imensa tarefa para a comunidade intelectual brasileira: compreender as matrizes do pensamento filosófico como expressão do desenvolvimento de nossa filosofia considerando os vínculos entre a epistemologia, a ética e a política. E como já anunciamos anteriormente, não se trata de uma obra de história da filosofia, mas uma análise do pensamento brasileiro recente. Com isso, Severino está mais próximo da tendência desenvolvida pelos autores supracitados. Ele une-se àqueles que tentam compreender as tendências e as contribuições à história da filosofia brasileira sem tratar explicitamente de uma *História da filosofia do Brasil* como é o caso de Paulo Margutti que passamos a analisar a partir de agora. E como se trata de obras de história da filosofia *stricto sensu*, não é o caso de fazer sínteses do pensamento presente em seus dois volumes, mas de

compreender os pressupostos teóricos empregados na sua elaboração historiográfica e, eventualmente, elencar seus principais resultados.

Nem sempre o fim é uma conclusão, por vezes é apenas um recomeço. Ainda que pareça estranho, sei que foi assim. O ato que mudou a produção da história da filosofia brasileira nasceu de uma exclusão. Desde 1940, a filosofia no Brasil esteve a cargo de vários docentes na Universidade Federal de Minas Gerais, entre os quais, Marilene Brunelli, José Chasin, Ester Vaisman, Lídia Acerboni e Paulo Margutti, este que nunca esteve encarregado dela. Ele se dedicou à lógica formal e simbólica e à filosofia da linguagem. Porém, foi justamente no momento em que uma “Comissão (de avaliação de curso) recomendou que ela (a Filosofia no Brasil) fosse eliminada do currículo, de modo a abrir espaço para mais uma lógica” que Paulo Margutti despertou-se para a questão de sua pesquisa em curso. Afinal, por que “o estudo da Filosofia no Brasil era pouco importante para a formação do aluno de graduação em filosofia”? (Margutti, 2007, p. 18).

Essa questão se tornou um projeto de pesquisa, cujos resultados principais vieram a lume em dois volumes de *História da filosofia do Brasil* (2013 e 2020), e ainda haverá mais. Margutti parte da constatação do encontro entre o europeu humanista com os povos originários dentro do processo colonial que produziu, à moda de “Darcy Ribeiro, a destribalização dos índios, a desafricanização dos negros e a deseuropeização dos brancos” (Margutti, 2007, p. 19-20). Do contato inicial à instituição do ensino universitário, houve um hiato de quatro séculos e isso representa bem a face educativa da colonização portuguesa. O que houve nesse entremeio foram os colégios confiados à administração das ordens religiosas. Embora a praxe universitária

estivesse presente, não houve uma universidade propriamente dita. A instituição destas esperou o século passado e, ainda assim, sob predomínio do formalismo analítico que resultou no “ensino da filosofia como prática do comentário exegético” em que o estilo escolástico inibiu a criatividade na reelaboração dos conteúdos filosóficos (Margutti, 2007, p. 21). Além disso, a limitação temporal estrita para elaboração de teses e dissertações fez com que muitas pesquisas fossem reduzidas à prática formal de análises até eruditas, mas desprovidas de originalidade. A consequência mostrou-se diretamente no pequeno apreço pelo pensamento filosófico brasileiro, porque, ao centrar os estudos nos clássicos, pouco se incentivou os ensaios de apropriação criativa do pensar filosófico (Margutti, 2007, p. 24). Esse resultado se evidenciou em dupla perspectiva: por um lado, há quem admita a existência de uma filosofia brasileira, mas ainda assim permanece no diálogo exclusivo com os clássicos estrangeiros e, por outro, reconhece-se sua existência e centram-se as análises apenas nos clássicos brasileiros. Com isso, a criação filosófica nacional permanece à margem da academia (Margutti, 2007, p. 27):

A criação efetivamente original, do ponto de vista do pensamento filosófico brasileiro, é reduzida e parece se encontrar fora do ambiente da academia, nas mãos dos diplomatas filósofos [José Guilherme Merquior e Mário Vieira de Mello] e dos literatos filósofos [Machado de Assis, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, Carlos Drummond de Andrade e Clarice Lispector].

É nesse contexto que a pesquisa histórica de Paulo Margutti nasceu e, por certo, preenche do intuito de responder aos limites enumerados. O historiador que, de longa data se movia com máxima destreza na análise lógica, incorporou à historiografia os princípios analíticos e o rigor

conceitual na elaboração de sínteses compreensivas pertinentes à compreensão do desenvolvimento do pensamento nacional. Por isso, voltemos a atenção à forma como ele caracterizou os fundamentos historiográficos nos volumes já publicados, tanto para compreendermos o que se pode esperar dessa história quanto para explicitar alguns resultados obtidos em sua pesquisa.

A introdução do primeiro volume divide-se em uma demarcação metodológica e uma explicitação de objetivos e estrutura da obra. A metodologia responde aos principais desafios que o historiador já havia reconhecido anteriormente: a carência de diálogo entre os membros da comunidade filosófica nacional, o predomínio do comentário escolástico como forma de produção acadêmica e a preocupação em conhecer a história da filosofia como condição principal para o fazer filosófico (Margutti, 2013, p. 13-15). Esses pontos de partida conduziram a um resultado típico formulado em modo de advertência: “manter os nossos estudantes de filosofia concentrados apenas no conhecimento dos clássicos do pensamento filosófico estrangeiro pode fornecer-lhes uma sólida formação exegética, mas certamente não os tornará mais preparados para enfrentar os desafios da cultura brasileira” (Margutti, 2013, p. 14). A questão subjacente à exegese e ao comentário não está no fato em si de os praticar, mas na absolutização de sua centralidade e, em decorrência, no fato de se deixarem de lado os desafios apresentados pela realidade brasileira. Com isso, a filosofia acaba por se encastelar entre as muralhas do pensamento europeu ou norte-americano sem nada tematizar nem significar para a cultura nacional. A consequência é a deslegitimação acadêmica que pesa sobre um fazer, cuja significação pouco ou nada tem a dizer ao mundo em que ele é praticado. Nesse

contexto é que o historiador aponta a necessária conjunção entre tempo histórico e tempo lógico para a interpretação das obras, e isso se faz mediante “a descrição das intenções do autor (que) depende do contexto histórico e ajuda a explicar as causas do sistema. A descrição da estrutura lógica do sistema depende da sua coerência interna e ajuda a explicar a ordem das razões do sistema” (Margutti, 2013, p. 36).

Esse princípio hermenêutico explicita a relação da obra com a realidade em que foi produzida, ao mesmo tempo que permite questionar o sentido da mesma em relação ao contexto em que é lida. Daí, evita-se a separação entre o contexto histórico, os sistemas de pensamento e os problemas em pauta. Afinal, um sistema de pensamento depende da coerência interna dos textos relacionados e da coesão externa do contexto em que a obra foi escrita (Margutti, 2013, p. 37). Desconectar contexto histórico, sistema e problema produz obras e/ou interpretações, ainda que eruditas, mas esvaziadas de sentido e capacidade de confrontar a realidade social e os desafios da cultura. O último traço metodológico refere-se à hermenêutica pluritópica como princípio interpretativo. De fato, critérios empregados para a interpretação da filosofia europeia ou norte-americana tornam-se canhestros se aplicados em uma realidade completamente diferente e carente, *grosso modo*, de tradições históricas consolidadas (Margutti, 2013, p. 38). Por isso, faz-se necessário sair da demarcação de critérios puramente europeus, em vista de aproximar de outras chaves interpretativas capazes de compreender a alteridade ou especificidade em que se encontra a filosofia brasileira.

Dito isso, o autor elenca sete traços distintivos permanentes na obra, quer objetivos, quer estruturais: primeiro, a filosofia colonial

brasileira será estudada como um díptico da filosofia lusitana; segundo, consideram-se as culturas dos povos originário e africano como partes integrantes da matriz cultural brasileira; terceiro, a carência de escritos de natureza filosófica no período colonial obrigou o historiador a recorrer à visão de mundo difusa para caracterizar o período estudado; quarto, a visão de literatos filósofos como Gregório de Matos Guerra e Cláudio Manuel da Costa, por coincidirem com a visão cultural reinante no período, foram incluídas na história do pensamento (Margutti, 2013, p. 39s); o quinto ponto é decisivo, porque o historiador indicia aquilo que será a visão filosófica predominante ao longo da exposição: “os títulos até agora utilizados pelos nossos historiadores em geral fazem mais modestamente menção não à *história da filosofia*, mas à *história das ideias filosóficas*. Além disso, essas *ideias filosóficas* não são do Brasil, mas estão no Brasil” (Margutti, 2013, p. 40) e, por sua vez, Margutti opta por uma *História da filosofia do Brasil*; sexto, o historiador não faz um trabalho sectário, ao contrário, espera que sua pesquisa seja parte de um projeto colaborativo em busca do autoconhecimento filosófico do nosso país e, finalmente, a obra não está acabada, uma vez que a pesquisa sobre filosofia brasileira deve ser desenvolvida em várias perspectivas, mas o autor atesta uma interpretação positiva da filosofia brasileira contrária àquela proposta por Sílvio Romero e que, segundo Margutti (2013, p. 41), “a época colonial se caracteriza por uma visão de mundo bastante unitária, estabelecendo os fundamentos para uma evolução posterior em direções bem definidas”. O ponto alcançado na introdução e desenvolvido na metodologia indica resultados promissores para a exposição histórica.

O historiador retoma no terceiro capítulo uma espécie de sistematização daqueles resultados colhidos na pesquisa, e a resposta não é medíocre. Primeiramente, há que se destacar a visão de mundo predominante no período colonial marcada pela consciência cético-pessimista e por forte busca salvacionista, além de elementos socrático, pragmático e místico (Margutti, 2013, p. 355), obviamente resultantes da influência lusitana e de sua visão de mundo transplantada para a colônia tanto na administração quanto na catequese. Outro traço digno de nota refere-se à “visão indígena de mundo (que) foi destruída pelos colonizadores lusitanos” (Margutti, 2013, p. 356). Eis um elemento invisibilizado pelas forças coloniais, uma vez que as tradições indígenas foram identificadas à idolatria, por isso tornadas execráveis tanto aos colonos quanto aos próprios indígenas e, de outra parte, o que chegou até nós da cultura indígena foi, na sua quase totalidade, reescrito ou editado por colonos e religiosos, tornando o testemunho de sua visão de mundo indireta e frágil. Neste ponto, cumpre notar que a aplicação da hermenêutica pluritópica não pode se limitar nem de longe à tradição escrita, porque esta retrata a visão europeia a respeito desses povos, como veremos mais adiante na “filosofia das visões de mundo estrangeiras”. Os raríssimos relatos indígenas a que temos acesso foram reescritos por religiosos (como é o caso do discurso do cacique principal de Potyrvá, presente em Marques e Pereira, 2020, p. 131s) ou estão em segunda pessoa nos escritos literários, por exemplo, no poema *I-Juca Pirama* (1851), de Gonçalves Dias, cujo título já evidencia quem pode ser sacrificado, ou ainda na figura do “escravo Peri” romanceado n’*O Guarani* (1857), de José de Alencar.

A outra perspectiva invisibilizada pelo discurso colonial é aquela referente aos africanos transplantados e desafricanizados no Brasil. A catequese cristã apresentava-lhes apenas uma possibilidade: a perda de seus corpos significava a salvação de suas almas, por isso “a conversão dos africanos (...) foi utilizada como pretexto para justificar a sua escravização” (Margutti, 2013, p. 358). O ponto de vista apresentado pelo historiador não teria como ser outro senão o que reconhece o apagamento das memórias dos povos originário e africano. Uma hermenêutica pluritópica não só se apoia em tradições e relatos desses povos, mas deve partir deles. Em virtude do apagamento das memórias e tradições ancestrais, nós cremos que o trabalho proposto pelo historiador hoje avança através da reconstrução das memórias coletivas originária e africana mantidas nos ritos religiosos, culturais, alimentares, artísticos e esportivos. Quando povos tão numerosos foram silenciados com tanta eficácia, não apenas temos uma marca cultural duradoura quanto ela se transforma facilmente em um silêncio capaz de aniquilar gerações de pensadores.

Outro ponto que foi apresentado na obra como característico da tradição lusitana era a postura sanchista, não apenas em virtude da inexistência da universidade, mas ainda como um possível distintivo de uma cultura mais pragmatista e pouco afeita à abstração reflexiva (Margutti, 2013, p. 358). Esse traço apoiava-se, de algum modo, na carência de escritos até então testemunhada incontestemente. Porém, em virtude das recentes pesquisas, o segundo volume dessa *História* já anota uma significativa tradição fonsequista, isto é, há uma série de textos filosóficos datados do período colonial ao imperial.

Por fim, o historiador destaca a visão afirmativa da filosofia brasileira confirmada no desenrolar da obra, por isso reconhece a “transição da matriz eclética de caráter cético-estoico-salvacionista do catolicismo barroco para as primeiras manifestações de filosofias mais sistemáticas no Império, como o ecletismo espiritualista, o positivismo e o evolucionismo” (Margutti, 2013, p. 361). Além disso, atesta a pertinência da demarcação proposta por Luís Washington Vita que caracterizou essa filosofia como um saber de salvação, nas palavras do autor (Margutti, 2013, p. 361):

A nossa pesquisa relativa à filosofia brasileira no período colonial procurou cumprir a tarefa de apresentar um estudo mais detalhado desse momento do nosso pensamento filosófico, suprindo uma lacuna criada por quase todos os estudiosos da história da filosofia do Brasil. Com isso, procuramos explicar mais detalhadamente a correta intuição de Washington Vita quando se refere ao *saber de salvação* predominante nesse período, oferecendo inclusive uma seriação e uma convergência de ideias que os estudiosos em questão ou não perceberam ou não destacaram adequadamente.

Este ponto salienta, por um lado, a carência historiográfica relativa ao período colonial que felizmente foi em parte respondida, mas não completamente. Note-se que a pesquisa de Margutti está em revisão para a segunda edição e que há tantos outros escritos catalogados e carentes de justa avaliação na herança filosófica colonial (Marques, [2021c](#)). Por outro lado, a base do argumento negacionista de Sílvio Romero que se apoiava na ausência de seriação e de convergência de ideias não se justifica. Só o desconhecimento justificaria uma atitude reiterada para se afirmar que é preciso ir além da postura bastante velha

ou ultrapassada de Sívlio Romero e, porque não, de Tobias Barreto também.

Finalmente, o historiador apresenta outra demarcação bastante interessante tanto em relação à visão proposta por Leopoldo Zea em relação à América Latina, para quem o problema do ser humano era nuclear à filosofia original, quanto em relação à proposição de Vita, para quem o ser humano e sua criação seria o ponto decisivo da filosofia nacional, aliada à questão da filosofia política. Diversamente, Margutti entende que o núcleo do pensamento colonial está em outro lugar: os “problemas foram o da conversão dos índios e dos africanos, o da justificação da escravidão e o da postura mais adequada diante do mundo a partir da experiência colonial” (Margutti, 2013, p. 362). O que parece divergir não é o conceito em questão – o ser humano –, mas a concepção subjacente à análise da questão, e isso faz toda diferença. Tanto Zea quanto Vita afirmam a centralidade da questão do ser humano, mas o fazem em termos universalistas, o que não ataca o ponto necessário, não sendo suficiente para tocar o cerne da realidade, enquanto Margutti aponta na direção do ser humano, porém à luz de sua situacionalidade e historicidade constitutivas, isto é, as questões da conversão, da escravidão e da postura colonial não são abordáveis em termos universais. O humano que sofre na história latino-americana e brasileira não é uma entidade abstrata, mas trata-se de pessoas situadas e históricas. Por isso, apenas uma hermenêutica pluritópica e um pensamento descolonial são capazes de equacionar a situação concreta em que viveram tais indivíduos. Na direção contrária, a visão de mundo europeia está comprometida apenas consigo mesma, isto é, com a manutenção do estatuto colonial, a implementação e potencialização

dos lucros e a difusão legitimadora da visão de mundo etnocêntrica apoiada na suposta superioridade de brancos em relação aos povos originário e africano. Em miúdos, o colonizador compromete-se apenas com seu projeto colonial, enquanto os colonizados são instrumentalizados para esse fim.

Enfim, o historiador admite a existência de uma filosofia brasileira, a saber, uma visão unitária de mundo no período colonial, malgrado a carência de escritos filosóficos específicos que o caracterizassem plenamente. E no segundo volume da obra, Margutti recalibra argumentos e metodologias em vista de maior aproveitamento das informações disponíveis, porque há obras suficientes para uma leitura sistemática do período. Vejamos como ele estrutura a metodologia interpretativa no segundo volume de sua *História*.

A colonização não se restringiu à dimensão material, ainda que cruel, predatória e exploratória. Ela colonizou também o tempo e o espaço das culturas originária e africana. Ambas foram tomadas como um estágio primitivo em relação à modernidade europeia e, principalmente, deveriam evoluir em direção àquela. A pretensa evolução no caso em curso significava identificar-se ao *ethos* europeu, o que aconteceria apenas à medida que deixassem para trás seu primitivismo e aderissem à forma de vida europeia. O resultado do processo é a assimilação acrítica da cultura adventícia e a deslegitimação da própria tradição e cultura. O Brasil participou do processo colonial com essa disposição, o que o conduziu à aceitação da lógica da colonialidade, traço típico da retórica da modernidade, mediante a assimilação servil da cultura europeia e a deposição das culturas ancestrais (Margutti, 2020, p. 20). A consequência forjou um

gesto contínuo de autodeslegitimação cultural, a partir de onde, mais tarde, emergiu o complexo de vira-lata. Romper com a lógica da colonialidade não é só rejeitar a imposição da modernidade. Tal atitude seria um mergulho no “primitivismo” como se ele fosse uma realidade edênica. A possibilidade de reverter os efeitos da colonização do tempo e do espaço demanda um esforço para deslocar a forma de ver o mundo dos critérios de ordem exclusivamente europeia, ou seja, é necessário descolonizar a epistemologia. Esse gesto de superação da colonialidade foi proposto por Margutti através da radicalização da hermenêutica pluritópica (2020, p. 21):

A hermenêutica pluritópica se esforça por revelar os diversos *loci* da enunciação e a política do conhecimento para além do relativismo cultural. Essa abordagem possui também uma dimensão ética, ao enfatizar a percepção de que outras verdades também existem e têm direito a existir, embora sua visibilidade seja reduzida pela assimetria do poder, baseada na colonialidade do conhecimento, do poder, do ser e do gênero.

O princípio permite interpretar a produção brasileira para além da lógica europeia, pois ao se comparar a produção filosófica colonial à produção europeia não é raro dizer que aquela é um estágio embrionário da produção madura europeia. Todas as vezes que esse tipo de avaliação se repete, o que se institui é, justamente, a afirmação de que a cultura colonial ainda está em um estágio primitivo, logo precisaria aprender muito mais com a cultura europeia para superar seu primitivismo. Nessa dinâmica, nenhuma cultura atingirá sua maturidade, porque estará eternamente em busca de alcançar o ponto que os outros já atingiram e também porque continuará a se avaliar por critérios externos à sua dinâmica. Logo, essa cultura seria sempre primitiva, e o

objetivo idealizado seria atingir o que ela jamais será, isto é, o estágio que outra cultura tida como elevada já alcançou. Por isso, os pensadores brasileiros não serão avaliados pelo historiador como partícipes ou aspirantes à filosofia europeia, mas “referenciados à realidade brasileira” e, à luz dessa realidade, as teorias serão consideradas plausíveis ou não, enquanto atos de respostas às questões do seu tempo. A essa hermenêutica pluritópica somam-se os métodos do tempo lógico e histórico, pois as obras, os sistemas de pensamento e seus autores passam a ser analisados em uma perspectiva completa e global à luz da realidade brasileira, como o historiador propôs (Margutti, 2020, p. 23):

Em geral, o método que adotamos no presente volume para a exposição e discussão das ideias de cada autor envolveu as seguintes etapas: i) biografia do autor; ii) apresentação das principais doutrinas de cada obra relevante; iii) apresentação das principais interpretações do pensamento do autor; iv) apresentação de algumas ideias de outros autores estrangeiros relevantes para a compreensão do pensamento do autor; v) apresentação da nossa interpretação do pensamento do autor em confronto com as principais interpretações anteriormente apresentadas; vi) avaliação geral do pensamento do autor considerado.

A formação analítica do autor propiciou uma interpretação rigorosa e detalhada da coerência interna das obras com o contexto histórico e teórico em que se situam, embora o contexto histórico, por vezes, fique menos evidente. Nessa forma de análise, parte-se do autor e de suas doutrinas, passando pelas interpretações e conexões causais com outros filósofos brasileiros, o que culmina na consideração das diversas interpretações que as obras mereceram e, por fim, apresenta-se a interpretação proposta por Margutti. Com isso, aqueles que se dedicarem a aprofundar as interpretações de qualquer um dos autores

historiados terão na obra de Margutti um ótimo estado da arte, mas não só isso.

Além do aporte metodológico-interpretativo já apresentado, Margutti acrescenta uma chave metafilosófico-metodológica não explicitada no volume anterior. O resultado desse aporte é, justamente, uma ampliação da visão de mundo resultante de cada análise: “a *visão de mundo* é aquilo que obtemos a partir da comparação inicial entre as diversas filosofias de uma época e da conjunção dos aspectos comuns a todas em um único sistema de caráter genérico” (Margutti, 2020, p. 29-30). A visão de mundo resulta do aporte metafilosófico-metodológico, pois é capaz de analisar historicamente resultados da produção filosófica de um período e captar uma visão conjunta dos traços característicos do mesmo. Some-se a isso o fato de o autor mobilizar um conceito de filosofia tão amplo quanto inclusivo capaz de integrar não somente obras filosóficas, mas também escritos literários e religiosos que contêm intuições filosóficas (Margutti, 2020, p. 30). Este ponto é tão interessante quanto controverso, porque, para quem assume um conceito de filosofia *stricto sensu*, tais obras estariam em segundo plano. Não obstante, parece que esse procedimento se justifica, sobretudo onde há certa carência expressiva de obras de caráter estritamente filosófico. Mas isso não é tudo quanto ao ponto. Tomando como exemplo a literatura, a religião e a psicologia, não há dúvidas de que muitas obras dessas lavras estão prenhes de intuições filosóficas, logo podem trazer significativas contribuições à empreitada do historiador.

Enfim, a proposta marguttiana de delimitar a visão de mundo subjacente à filosofia brasileira na primeira metade do século dezanove (1808-1843) tem um interesse preciso (Margutti, 2020, p. 30): “em

síntese, nosso conceito de *visão de mundo* ou *matriz de pensamento*, embora extraído sua inspiração de Dilthey, é apenas um recurso metodológico usado para localizar e identificar elementos comuns às diversas filosofias dos autores brasileiros estudados”. Partindo de questões válidas aliadas ao caráter genérico das ideias comuns de um determinado período filosófico, atinge-se a visão de mundo que nem se reduz à distinção entre esquema conceitual e conteúdo empírico nem se funde com a noção de tipo ideal weberiano, segundo Margutti (2020, p. 31).

Aplicando tal método historiográfico, o autor alcança quatro pontos decisivos para sua argumentação. O primeiro refere-se à definição da visão de mundo no período da ruptura iluminista no qual, não obstante as mudanças, predomina uma concepção da “*filosofia como ancilla religionis*” (Margutti, 2020, p. 651). O segundo ponto refere-se à superação da visão sanchista em benefício de uma visão fonsequista da cultura, pois se reconhece um número expressivo de escritos filosóficos capazes de identificar e caracterizar uma verdadeira prática filosófica colonial (Margutti, 2020, p. 661). O terceiro ponto dirige-se à visão predominante na passagem do catolicismo barroco à ruptura iluminista, a saber, a passagem caracteriza-se pela superação do *saber de salvação* em direção ao *saber de ilustração* (Margutti, 2020, p. 664). Por fim, o historiador expressa o reconhecimento de uma filosofia brasileira, uma vez que a negação não constitui mais um argumento válido e “só com muita má vontade alguém irá ainda recusar a expressão ‘filosofia do Brasil’, permanecendo fiel ao enviesamento de ‘filosofia no Brasil’” (Margutti, 2020, p. 685).

A tudo isso se segue que a filosofia brasileira se tornou visível não por uma decisão idealista do autor, mas pela análise historiográfica das obras que a constituíram e, nesse sentido, a história da filosofia é um acesso privilegiado ao ato de pensar e à possibilidade de descolonizar a epistemologia filosófica brasileira. Contrariamente, só quem se recusa a pesquisar a história do pensamento em suas fontes ainda insistiria em dizer que nos falta uma filosofia colonial. A historiografia desenvolvida por Margutti demarca uma posição renovada na pesquisa sobre a história da filosofia brasileira. Não se trata de uma obra inicial ou de *contribuições* transversais à história do pensamento, mas de uma história com pleno vigor teórico e amplo rigor metodológico. Na falta de um nome melhor, denominamo-la historiografia crítica da filosofia brasileira. Falando como Aristóteles, quem quer negar a existência da filosofia brasileira que o faça filosoficamente ou se reconheça como um *apaideuta*.

IV

ENTRE ENSAIOS, JABUTICABAS E METAFILOSOFIA

Entre caricatura e ensaio, a relação não é simples. Explicitemos o sentido atribuído a cada um dos termos para não haver mal-entendido. O *Aurélio* define a caricatura como um tipo de desenho marcado pelos excessos, onde linhas e traços estão deformados para representar pessoa, coisa ou situação de forma grotesca e/ou cômica. Nem o grotesco nem o cômico estão entre as nossas intenções neste texto. As caricaturas seguintes estão mais próximas do sentido figurado no *Aurélio*: uma representação cômica de alguma coisa. O estilo malfeito das caricaturas não decorre de defeitos iminentes no objeto caricaturado, mas do fato de o caricaturista exagerar os traços para destacar um aspecto importante. Esta é a nossa intenção aqui. No sentido teatral, a caricatura é uma “representação burlesca em que se arremedam ou satirizam comicamente pessoas e fatos”. Ao caricaturar posturas teóricas, buscamos alguma semelhança familiar entre os ensaios no trato do nosso tema.

Por sua vez, o objeto de nossa análise aqui são ensaios ou textos próximos a essa forma. O ensaio tem suas especificidades, tanto por viabilizar uma interpretação centrada na primeira pessoa quanto por colocar o ensaísta como matéria do texto, conforme diz Montaigne (2016, p. 40): “assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância”. A demarcação subjetiva

não é uma refutação, mas uma marca do ensaio. Mais que isso, o ensaio permite certo jogo entre o conteúdo científico e as teorias a serem avaliadas, o que viabiliza uma forma de interpretação global a partir de um traço particular mediante a experimentação teórica (Adorno, 1991, p. 25). De certa forma, tanto o ensaísta quanto o caricaturista exageram um pouco num traço particular para produzir uma imagem caricatural do objeto em questão. Esse mesmo procedimento estará presente neste ensaio sem nenhuma intenção pejorativa, mas como forma de identificar similaridades teóricas.

A interpretação caricatural dos ensaios que reunimos aqui é tão somente mais uma forma de experimentação teórica na perspectiva adorniana (1991, p. 35-36): “escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever”. Por isso, são ensaios sobre ensaios, sem nenhuma forma de metaensaio. Apenas reunimos ensaios e queremos tratar suas características mais salientes agrupando-as em conjuntos. Se os ensaios fossem todos equivalentes, bastaria um, mas não é o caso. Vemos diversas formas e matrizes teóricas.

Assim sendo, propomos a seguir três conjuntos suficientemente flexíveis para dar conta de uma série bastante diversificada de ensaios, embora nem todos se identifiquem formalmente como tais. Chamá-los de conjuntos suficientemente flexíveis significa que os ensaístas reunidos não pretendem nem participam de uma mesma forma interpretativa, mas têm alguns traços teóricos possivelmente em

comum. Além disso, não faremos uma leitura de todos os textos de cada autor, porque não nos interessa neste nem em qualquer outro texto uma exegese *ad mentem auctoris* e porque isso tornaria nossa tarefa infundável. Por isso, optamos por uma forma caricata de interpretação. Partimos de uma expressão particular do pensamento para destacar as semelhanças entre membros de determinado grupo. No primeiro, reunimos quatro filósofos acadêmicos que produziram “textos críticos” com um teor, por vezes, provocativo sobre a pauta de um possível filósofo francês no Brasil até uma esperada filosofia popular brasileira (ou tupiniquim *stricto sensu*). Reunimos Julio Ramón Cabrera Alvarez, Ronie Alexsandro Teles da Silveira, Rafael Haddock Lobo e João de Fernandes Teixeira. No segundo, agrupamos um literato, autor de um famoso ensaio sobre o tema em pauta, e mais dois filósofos de grande envergadura no cenário nacional: Roberto Gomes, Gerd Alberto Bornheim e Ricardo Timm de Souza. E no terceiro grupo, encontram-se também filósofos acadêmicos que dedicaram ensaios de grande relevância para a filosofia brasileira: Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior, Paulo Eduardo Arantes e Ivan Domingues, deixando de fora uma série de outros autores não menos importantes.

Se são importantes, por que os deixamos fora? Por mera opção didática. Os grupos elencados já são excessivamente longos para reuni-los em um ensaio, por isso desculpem-nos outros autores que não trabalharemos aqui, como é o caso de Júlio Miranda Canhada que tem se dedicado a importantes interpretações do século XIX. Com textos de destacada importância sobre aquele século, Canhada tem demarcado uma postura crítica frente ao mal-estar da historiografia do XIX em relação à filosofia brasileira. Outro caso ainda é o nome de José

Crisóstomo de Souza que exemplifico apenas com um artigo: *Fazer filosofia no Brasil* (2021). Partindo da contraposição entre o neopirronismo de Oswaldo Porchat e o pragmatismo de Roberto Mangabeira Unger, Crisóstomo chega à proposta de uma filosofia prático-poético *nossa*, marcada pelo caráter civil, prático e transformador.

Como veremos a seguir, os autores reunidos tensionam seus argumentos decisivos no século XX, por isso priorizei esse grupo de ensaios. Ademais, recuso a pretensão de exaustão nesta pesquisa. A intenção básica é formar panoramas suficientemente amplos que permitam compreender as formas possíveis para pensar a filosofia brasileira. Destaco compreender as formas possíveis no sentido literal expresso por Hannah Arendt (2008, p. 331, *itálico nosso*): “compreender é infundável e, portanto, *não pode gerar resultados definitivos*. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte”. Logo, este é apenas um ensaio circunscrito entre o tempo inicial e o tempo que esperamos estar ainda muito longe de nós, o fim.

1. D'UN PHILOSOPHE FRANÇAIS AU BRÉSIL À FILOSOFIA POPULAR BRASILEIRA

Reunimos vários ensaios neste ensaio caricaturista que ora empreendemos. Como toda caricatura, destacamos traços encantadores e também traços grotescos dos ensaios que constituem a base deste texto. Estamos longe da má-consciência de destacar um texto para

ressaltar apenas seu lado grosseiro. Ao selecionar um texto e seu autor, consideramos a validade provocativa do seu argumento. Isso não significa que seguimos na sua direção nem que estamos contra sua proposta. Ao contrário, estamos conscientes de que o referido texto nos fez pensar, nos incomodou e, por isso, o incorporamos ao debate.

A questão que abre o debate é *como ser um filósofo francês no Brasil?* Um debate que reúne uma dezena de filósofos (Vinicius de Figueiredo, Ana Kiffer, Stéphane Pujol, Marcelo Carvalho, Marcos Nobre, Peter Pál Pelbart [não Perbart como aparece no texto], André Duarte, Rurion Melo, Silviano Santiago e Suely Rolnik) passados em revista em um artigo. Na verdade, um artigo que revisa o número completo da *Rue Descartes* 2012/4 (nº 76, 140 páginas) editada pelo Collège International de Philosophie. Julio Cabrera inicia o texto distinguindo três grupos presentes na filosofia no Brasil: um formado por comentadores, exegetas e historiadores do pensamento europeu; outro pelos herdeiros do pensamento luso-brasileiro e mais um que reúne os pensadores da filosofia da libertação. Lembrando que os dez supramencionados representam apenas a primeira perspectiva, com forte atenção ao modelo filosófico franco-uspiano (Cabrera, 2016, p. 60), o que indica uma gênese recente no pensamento nacional: a década de 30 e a fundação da USP, herdeira da prática tecnicista, historicista, erudita e eurocêntrica no pensamento. Mais que isso, uma filosofia institucional desprovida de rigor crítico e sem nenhum apelo contrário ao sistema social vigente (Cabrera, 2016, p. 64-65). A bem da verdade, a filosofia franco-uspiana não teve nenhum apelo crítico em relação à realidade nacional, tanto que foi “fundada em plena ditadura militar que jamais a considerou um perigo” (Cabrera, 2016, p. 65). Uma das raras vítimas do

autoritarismo contra a filosofia no Brasil foi Miguel Reale que teve um texto censurado em 1979 por motivos “puramente políticos” (Cabrera, 2016, p. 69). O padrão inofensivo dessa prática institucional da filosofia franco-uspiana deve-se ao fato de nunca ter ultrapassado o cânone do mero “estudo da história da filosofia e da exegese dos textos”, impedindo qualquer arroubo de originalidade no pensamento brasileiro. Pelo contrário, é notória “uma certa esterilidade do próprio pensamento” brasileiro (Cabrera, 2016, p. 71).

Enfim, Cabrera expõe um balanço crítico arrojado, pois a resposta à questão sobre como ser *filósofo francês no Brasil* limita a filosofia à ordem dominante da historiografia francesa dentro dos marcos institucionais de produção do saber e privilegiando um grupo determinado por essa prática. No caso, filosofia no Brasil seria tão somente “comentário, exegese e interpretação do pensamento europeu”, seguido do apagamento do pensamento luso-brasileiro e da filosofia da libertação. Ademais, a filosofia entendida dessa forma apresenta mais cinco sintomas nada benéficos: a incapacidade de perceber movimentos conceituais, a prática filosófica estrangulada pela técnica do texto e do rigor exegético, a assimilação unilateral franco-europeia, a perda do horizonte aberto e múltiplo em benefício da ubiquidade exclusiva do texto clássico e o desconhecimento das heranças luso-brasileiro e latino-americana (Cabrera, 2016, p. 83-84). Sem superar essa estreiteza epistemológica, a filosofia brasileira permanecerá escrava da imitação europeia sem dar-se conta da própria realidade em que se encontra, por isso Cabrera (2016, p. 85) conclui apresentando aquilo que entende como necessário: “a filosofia no Brasil deve nascer de uma composição de todas as correntes, produzindo

textos bem construídos e rigorosos, originais e com uma intenção emancipatória, não apenas teórica, mas transformadora”.

Quase como uma forma de exemplificar o que significa a proposta final de 2016, Cabrera (2017) dá dois exemplos do que chama de exigência de exaustividade e frieza vital. Ele recorre a Oswald de Andrade e Raul Seixas como exemplos de pensamentos capazes de demarcar uma autoralidade teórica. Porém, como o autor indica de saída, para entender seu argumento há que se ter em mente o que ele denomina “Acervo T” que está presente no seu artigo *Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional*, de 2015. Fixados na compreensão característica do “Acervo T”, não haverá filosofia digna do nome na América Latina nem no Brasil, por isso ele propõe os exemplos dos dois poetas como aqueles que *dispensaram* o cânone da filosofia hegemônica.

O “Acervo T” integra sete atitudes que reforçam a colonialidade do pensamento latino-americano e brasileiro (Cabrera, 2015, p. 4-5): (i) a ilusão da filosofia como prática de universalidade da razão, (ii) a identificação da filosofia europeia como padrão de “exercício universal da razão”, (iii) a crença de que toda filosofia não europeia é apenas uma filosofia regional ou nacional sem validade universal, (iv) a assimilação de toda filosofia nacional (brasileira, norte-americana ou belga) como incapaz de se legitimar dentro do padrão de universalidade, (v) a redução da crítica à filosofia europeia a simples parricídio epistêmico, pois todas as filosofias não europeias seriam epistemologicamente suas filhas, (vi) a suposição de que somente fará filosofia significativamente válida quem conhece bem a tradição europeia e sua *technê* epistêmica e

(vii) a admissão de que qualquer filosofar autônomo ou autoral, livre da matriz europeia, seria insuficientemente filosófico.

A aderência aos pressupostos do “Acervo T” condena qualquer filosofia à simples repetição colonizada da filosofia europeia. A saída da cadeia de universalidade europeia requer tanto aprender como as artes (a música, a literatura, a pintura, etc.) se libertaram do padrão europeu e alcançaram sua autonomia quanto alargar a compreensão da prática filosófica a ponto de admitir fazeres filosóficos à maneira de Oswald de Andrade e Raul Seixas ainda “de maneira *fragmentária e vitalmente comprometida*”, pois só assim haverá uma “comunidade filosófica realmente plural e democrática” (Cabrera, 2017, p. 126). Em uma palavra, buscando compreender a proposta do autor: a filosofia brasileira deveria (i) ser conduzida para fora do cânone europeu, (ii) ao mesmo tempo, ser capaz de integrar as heranças das filosofias luso-brasileira, da libertação e europeia e (iii) assumir a ousadia de pensar formas diferentes de produção filosófica fragmentária e comprometida. O que está em questão na proposta de Cabrera são, em miúdos, os limites do cânone filosófico.

Da situação do *philosophe français au Brésil* passemos à brasileiríssima filosofia brasileira com Ronie Silveira. Ele inicia a análise com uma constatação reiterada por diversos autores brasileiros (um lugar comum na crítica ao tema), mas sempre carente de atenção e rigor analítico (Silveira, 2016, p. 262): “a filosofia brasileira não tematiza o país e seus problemas”. Esse curioso autoabandono não caracteriza outra coisa que a estufa intelectual em que se encastelou o pensamento nacional a ponto de termos dificuldades de “falar em ‘filosofia brasileira’”, e esse é um aspecto nodal da polêmica questão sobre a

existência ou não dessa filosofia. Ademais, tudo quanto vem do Brasil e que aparece nas discussões filosóficas ou se olha com desprezo ou se ignora com algum cinismo em tom de falsa superioridade. Uma parte da intelectualidade brasileira tem a ilusão de que quando se mistura com o debate de um aspecto da realidade concreta nacional está sujando sua toga conceitual bem branca com a lama comum das ruas mal asfaltadas. A consequência desse mal-estar ao falar da filosofia brasileira é reduzi-la ao silêncio ou fingir que é um europeu em *home office* entre os bárbaros tropicais.

Ao não tratar da filosofia brasileira, o dito filósofo se enfurna em uma caverna conceitual. Esse é o efeito estufa na prática dessa filosofia que conduz, por um lado, à manutenção de uma postura independentista em relação ao meio de onde nasce e, por isso mesmo, somado ao desinteresse, à descontextualização e ao isolamento de toda realidade concreta, a opção é ficar à espera de um messianismo originário capaz de fazer irromper entre nós um Kant tupiniquim (Silveira, 2016, p. 265-269). Por outro lado, os limites da estufa são ampliados à medida que o pensador se sente conhecedor da história da filosofia, capaz de cultivar e manipular adequadamente o cânone filosófico e estabelecer alguma interlocução internacional (Silveira, 2016, p. 272). Quando o filósofo profissional nestas terras (o professor de filosofia) alcança algum reconhecimento internacional, ele se vê em dificuldade de se misturar novamente com a gentilha nacional.

Finalmente, deve-se lembrar que o argumento proposto pelo autor não é sectarista. Não dispensa o emprego das ferramentas históricas no trato filosófico nem pretende uma imersão na carência de recursos nacionais; antes, visa a cultivar o diálogo com os veículos da história da

filosofia que dispomos em vista de fundir o Brasil e a filosofia, ou melhor, à medida que o Brasil se integrar à história do pensamento com plena consciência de si, passará a tematizar-se com os recursos teóricos de que dispõe, em diálogo com outros países. Assim, “o Brasil poderá adquirir uma nova consciência de si e a filosofia poderá adquirir uma nova maneira de pensar” (Silveira, 2016, p. 277). O reverso da saída da estufa que o autor apresenta é, justamente, manter a filosofia como ela está, porque “não apenas há filosofia brasileira como ela é brasileiríssima ao ser praticada de costas para o Brasil” (Silveira, 2016, p. 261).

A saída proposta por Ronie Silveira para construirmos uma filosofia brasileira é, justamente, integrá-la à ágora filosófica internacional a partir de uma nova consciência de si. A questão delicada é sempre saber até que ponto o Brasil se integra ou mimetiza a agenda do debate filosófico internacional. O que não dá é continuar fingindo que faz filosofia brasileira quem simplesmente comenta a filosofia europeia de costas para o país e nisso estamos em pleno acordo.

Outro nome que tomou parte no debate sobre a filosofia brasileira tanto na coluna da ANPOF quanto por meio de artigos e livro é Rafael Haddock-Lobo. Ele fez uma passagem da desconstrução francesa derridiana aos temas da filosofia com sotaques brasileiros à procura de uma filosofia tipicamente tupiniquim, a saber, uma filosofia que seja tanto popular quanto brasileira. Se não chegar rapidamente ao resultado de um conteúdo filosófico brasileiro, ao menos pela linguagem popular ele já está na prática do sotaque de botequim em busca de uma *epistemologia da sacanagem* como o próprio autor procura.

A epistemologia da sacanagem não nasce do discurso universal particularizado nem pretende universalizar a particularidade, mas

nasce da “realidade potente e viva das ruas”, onde a experimentação fala mais alto que a universalização. Onde se pode afirmar a regionalidade não apenas contra a universalidade, mas como “convite para outras vozes, outros sotaques” que consigam se fazer partícipes da rua. Afinal, “a representação das ruas, para ecoar as ruas, deve propor um jogo de espelhamento entre as singularidades, resistindo ao máximo à colonização do universal, que pretende justamente abstrair toda singularidade” (Haddock-Lobo, 2020, p. 8). Uma filosofia popular brasileira digna desse nome não terá qualquer pretensão universal, porque não passará de um *experimento*, uma *apresentação* de uma forma de sotaque em meio aos demais. Nesse sentido, o *experimento* “não propõe nada de original, nenhuma novidade, é uma reflexão – um espelhamento – de situações, a partir de situações, e que me levaram a outras situações” (Haddock-Lobo, 2020, p. 9). Essa filosofia popular assemelha-se ao fluxo das próprias ruas onde nasce. Não se assenta para refletir, não espera um conceito adequado, é um fluxo experimental.

O que se segue é a inversão propiciada pela epistemologia da sacanagem: não é o texto que vai à realidade, mas é a rua que invade o texto, que encanta a filosofia. Essa inversão se torna possível graças à *exubjetividade*, vale dizer, a capacidade de “seguir o que acontece e estar disponível ao acontecimento” (Haddock-Lobo, 2020, p. 19), a partir de onde o autor propõe “navalhar os conceitos”. Ele não se inspira na sisuda navalha do franciscano Guilherme de Ockham (1288-1347), pois seria medieval demais. Ele recorre à navalha de uma figura genuinamente brasileira, a “pombagira malandra carioca” Maria Navalha. Com ela, Haddock-Lobo aprende a seriedade da *epistemologia da sacanagem*. Na verdade, aprende que é o “*papo de boteco*, muito mais

potente do que a forma dialógica da filosofia”, pois obriga o filósofo a inventar (Haddock-Lobo, 2020, p. 22). Talvez seja essa a razão de o Brasil ter mais botecos que escolas, mais terreiros que ágoras.

Maria Navalha lhe ensinou ainda a necessidade de destronar, de “desconstrução do falocentrismo” ou, de forma direta, ensinou quão importante é o *descaralhamento*. O que segue no argumento não é menos importante (Haddock-Lobo, 2020, p. 23): “e o que a navalha quebra parece me pedir, para enfiar o pino que nunca encontrei no buraco vazio, é a elaboração desconceitual de dois termos: *embucetamento* e *descaralhamento*”. Que o autor nos permita uma observação para o desenrolar de sua epistemologia: longe de emitir qualquer juízo pejorativo, mas experimentar uma epistemologia da sacanagem com os participantes todos descalarados vai ficar sem qualquer resultado, pois acabará o prazer do embucetamento.

À desconstrução do falocentrismo, dentro da popularíssima linguagem franco-carioca do autor, segue-se o golpe final da navalha. Ela se volta contra a própria filosofia (Haddock-Lobo, 2020, p. 24): “navalhar a filosofia, escrever uma filosofia a golpes de navalha, desconceituar o que se pretende ereto, é, ao mesmo tempo, navalhar as teorias do conhecimento, navalhar os gêneros, navalhar os poderes. Com um só golpe”. Enquanto o velho Nietzsche queria uma filosofia a golpes de martelo, a pombagira propõe outra filosofia: essa filosofia de rua praticada a golpe de navalha contra epistemologias, gêneros e poderes. Somente assim teremos uma filosofia brasileira, mesmo que a navalha mutile alguns pelo caminho. Afinal, Haddock-Lobo conclui (2020, p. 25): “e isso só é possível porque Maria Navalha chega embucetada para descaralhar a porra toda”.

Como é de praxe, um balanço da caricatura exposta no artigo de Haddock-Lobo é necessário: quanto à possibilidade da *exubetividade* que supõe “seguir o que acontece e estar disponível ao acontecimento” parece algo voluntarista, uma vez que o fluxo da rua como uma onda no mar é tão perigoso para o camarão que dorme e a onda leva e, em tempos de política de boiadas, seguir o acontecimento pode ser ainda mais arriscado. Além disso, o resgate de uma filosofia popular por uma pessoa formada nos cânones da exegese e do comentário francês supõe não só navalhar os conceitos quanto a própria filosofia, visto que a vida de quem corre na rua nem sempre se pergunta sequer por que corre¹. Um outro ponto que merece atenção é o recurso à figura da “pombagira malandra carioca” não pela dimensão ritual que ela significa, mas não seria forçar demais a imagem dessa figura com um *tour de force* enquadrando-a dentro da rua sem samba da filosofia? Por fim, apenas como precaução contra a *epistemologia da sacanagem*, já que a navalha pretende fazer o desencaralhamento geral, que alegria teria um carnaval sem caralho nem clitóris?

Seguindo a cronologia dos ensaios elencados para esta parte, vejamos a *Filosofia jabuticaba* (2021), de João de Fernandes Teixeira. De um lado, o livro trata a colonialidade expressa na subserviência frente à matriz europeia que levou à prática de uma filosofia como mero comentário exegético, de outro, denuncia o autoritarismo brasileiro

¹ A possibilidade de uma “filosofia popular brasileira” remete imediatamente à “filosofia da visão comum do mundo” defendida por Oswaldo Porchat Pereira na década de 80. Naquele momento, Porchat cria a possibilidade de encontrar na *visão comum* uma resposta ao enfado do pensamento acadêmico, ainda que isso significasse adotar mitos, ritos e crenças imersos nessa visão comum. Bento Prado Jr. e Tércio Sampaio Ferraz fizeram-lhe uma série de objeções, entre as quais destaco uma (Prado Jr., 1981, p. 96): “o filósofo do senso comum nos traz a boa palavra: não só o mundo existe, como existe uma (e apenas uma) boa linguagem, capaz de reduzir toda ambiguidade, *tudo continua em ordem*, podemos dormir em paz”.

como uma forma de violência colonial introjetada. Tudo para responder à clássica questão (Teixeira, 2021, p. 9) “somos um povo incapaz de fazer filosofia ou não a fazemos porque ela não nos interessa?” Se foi por uma decisão própria o rechaço da filosofia, esse não seria para nós um problema recorrente, porém, se foi por incapacidade, teremos noção apequenada de nós mesmos, o que nos empurra para o recurso ao empréstimo intercultural da filosofia. Ou ainda, “será que a nossa identidade como brasileiros é não ter identidade?” Teixeira faz um diagnóstico e repropõe a questão (2021, p. 10): “a filosofia no Brasil é um problema filosófico, político e cultural como um país com tantos cursos de filosofia e tantas pós-graduações não foi capaz de produzir uma filosofia própria e, quase o tempo todo, se limita a comentar as filosofias europeias e americanas dos séculos passados?”

Se nosso problema é o colonialismo epistêmico assumido em relação ao eixo norte (as filosofias europeias e americanas), a saída deverá vir de outro ponto, e Teixeira não se furta a apresentá-lo (2021, p. 11): primeiro, será “participar de uma ágora internacional” para definir nosso lugar; segundo, “trazer contribuições originais para uma filosofia”; terceiro, propor novas temáticas. Se a ágora internacional é ainda o critério a ser alcançado, parece que não nos livramos da corveia paga ao eixo norte e, se precisamos “trazer contribuições”, não temos certeza se elas seriam autóctones ou igualmente importadas. Não obstante esses dois *se*, vejamos como o autor constrói seu ensaio, uma vez que se desprende dos dados historiográficos e das referências históricas. Afinal, o objetivo é preciso (Teixeira, 2021, p. 12): “interessame discutir a política de pensamento que tem orientado a filosofia no

Brasil até agora. E refletir sobre a filosofia no Brasil a partir de sua inserção no cenário político nacional”.

Essa discussão está estruturada em quatro capítulos: em *filosofia e brasilidade*, o autor recusa a pretensão de “um sistema de ideias exóticas” que serviriam apenas como uma ilustração para os estrangeiros, ou seja, uma filosofia especificamente brasileira seria um atrativo turístico, “uma espécie de filosofia-suvenir, uma filosofia jabuticaba, tão exótica quanto a paisagem de uma favela para esse tipo de turista” (Teixeira, 2021, p. 30). Parece-nos estranho equiparar um souvenir e uma jabuticaba: enquanto souvenir, a filosofia seria realmente um estorvo sem o menor interesse, enquanto jabuticaba, seria uma fruta das mais saborosas e versáteis para licores, geleias e uma festa para o paladar.

Com *um pouco de história*, o segundo capítulo compara a filosofia à perfumaria na casa de pessoas sem olfato, visto que o Brasil não teria priorizado nunca a educação. O filósofo entre nós, por sua vez, é um *scholar* dedicado a comentar ideias alheias e, entre as consequências possíveis, uma delas é ilusória (jamais teremos um Hegel tropical) e na outra, não há mais filosofias monumentais como as do século passado (Teixeira, 2021, p. 43 e 48). Esperar um gênio por vir não impede de reconhecer gênios que nos precederam?

Essa questão que nos veio à mente não encontra resposta no autor lido que, sem mais vagar, passa ao capítulo sobre o *entulho autoritário de direita e de esquerda*. Como o autor afirmou não ter ambição historiográfica nem apego às referências históricas talvez o preço dessa escolha tenha pesado rápido demais a ponto de ele chegar a afirmar que “na filosofia, o autoritarismo marxista foi exercido, principalmente

desde a década de 1970, pelo patrulhamento ideológico. O projeto da esquerda foi monopolizar a cultura no Brasil” (Teixeira, 2021, p. 52). Quanto ao ponto, ele deve ter alguma razão curiosíssima para essa suposição, embora não entendamos o porquê de (i) a ditadura militar ter exilado apenas professores de esquerda, uma vez que, se a própria esquerda era dominante, seria plausível o reverso; (ii) se a esquerda monopolizou a cultura brasileira na década de ferro da ditadura, não deveria ter deixado os militares retirarem as ciências humanas (filosofia, sociologia, história, geografia e literatura) em benefício das famigeradas *Moral e Cívica* e *Organização Social e Política Brasileira* (OSPB) e (iii) que razões levariam o monopólio esquerdista a premiar um dos autores do Ato Institucional número 1 que, após deixar o Conselho de Justiça Militar, recebeu a reitoria da USP?

O último capítulo é dedicado à *filosofia no Brasil hoje* e recebeu uma reprimenda do autor logo no início (Teixeira, 2021, p. 66): “hoje em dia, o pensamento de esquerda no Brasil e no mundo enfrenta um esgotamento temático. Seus temas se direcionam para um território limítrofe com a história e a antropologia, abordando temas como o feminismo, o feminismo negro e os direitos das minorias LGBTQIA+. É uma agenda filosófica limitada”. Teixeira parece não reconhecer na metalinguagem dos movimentos sociais e de questões como gênero e desigualdade um campo legítimo do debate filosófico. Esse ponto especificamente será retomado na segunda parte desta pesquisa. Mas, seguindo a prosa do autor, o professor universitário de filosofia também não goza de grande lugar social, porque é uma simples parte do “estamento burocrático”, tal como ele se enquadra nessa mesma seara desde 1992, com o perdão da ironia (Teixeira, 2021, p. 78). Esse professor

não passa de um guarda-livros esmerado no comentário exegético. E talvez seja por isso mesmo que Teixeira completa o argumento solicitando que deixemos de lado a filosofia jabuticaba. Essa é uma boa ocasião para uma saída wittgensteiniana (1968, p. 129 [6,54]): “as proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela)”, embora ainda não tenhamos certeza se a escada proposta por Teixeira já nos dá acesso ao terraço ou aos frutos da jabuticabeira a ponto de poder dispensá-la.

O capítulo foi concluído apresentando uma advertência e uma possibilidade para a filosofia brasileira: a advertência se refere à pretensão inútil de encontrar “uma agenda de problemas que existem no Brasil”, pois não há. Esse é o caso e deve engolir o choro quem quer perder tempo com uma agenda nacional. Teixeira adverte (2021, p. 82): “tentar fechar uma agenda para a filosofia em nome da prioridade desses problemas é persistir na mesma atitude autoritária, desta vez como o avesso do colonialismo. Não existem problemas brasileiros. Existem problemas no Brasil”. Há só um ou outro probleminha de nada em nossa Suíça tropical. O resto deve ser autoritarismo de esquerda. Subdesenvolvimento nem desigualdade, racismo estrutural nem injustiças sociais existem mais entre nós. Quanto ao horizonte positivo de nossa filosofia (Teixeira, 2021, p. 89): “sou pessimista no curto prazo. Mas no longo prazo sou otimista. (...) As filósofas protagonizam boa parte do ingresso de novos temas na cultura filosófica brasileira, como a filosofia da medicina, a filosofia ambiental, a filosofia da psicopatologia, a filosofia da ciência da computação, a filosofia da

neurociência e muitos outros”. Sim, as filósofas protagonizarão a filosofia. E eu, que ora comento esse texto, não tenho nenhuma dúvida disso. Apenas não entendo a forma como Teixeira (2021, p. 66) pensa esse protagonismo das filósofas se há pouco foi tão incisivo ao afirmar que as questões do “pensamento de esquerda no Brasil (...) abordando temas como o feminismo, o feminismo negro e os direitos das minorias LGBTQIA+ [, é] uma agenda filosófica limitada”.

Como o nosso ensaio reunirá três grupos temáticos, é justo fazer um balanço das partes. Não se trata de conclusão nem de crítica, mas apenas de balancear, *experimental* (no sentido expresso por Haddock-Lobo) o vigor dos argumentos comuns em cada grupo. Do primeiro grupo, destacamos, a partir de Cabrera, três elementos: (i) a necessária integração entre as heranças das filosofias luso-brasileira, da libertação e europeia (a isto ainda reunimos as heranças dos povos originário e africano), (ii) ao mesmo tempo que julgamos pouco produtivo um nacionalismo estrito que possa soar como ruptura com o cânone filosófico, pois todo parricídio conduz à mimesis do morto e, por fim, (iii) ainda não nos convencemos da necessidade de a filosofia “usurpar o lugar e a *technê*” da música e/ou da literatura brasileira para ter o que pensar brasileiromente.

Por sua vez, Ronie Silveira chama a atenção para dois pontos fundamentais na tarefa de quem trabalha com filosofia neste país: um, sair da estufa do pensar alienado, outro, a necessidade de pensar sem virar as costas para o país. Na sequência, vimos uma proposta de uma epistemologia da sacanagem para pensar uma filosofia popular brasileira crivada na desconstrução falocêntrica derridiana e na filosofia a golpes de navalha ou martelo quer com Maria Navalha, quer

com Nietzsche ou ainda com Ockham. De fato, um pensar da rua que se queira popular ainda precisa se revestir do jargão francês para se fazer ouvir? E mais, a saída do professor de filosofia da sala para a rua implicará uma sala vazia ou a elevação da pombagira para a sala? Afinal, se não existem razões para manter e exercitar o cânone filosófico, haverá algum ganho ao substituí-lo por uma filosofia da pombagira? E para quem sair por último, apague a luz e feche a porta, por favor.

Finalmente, o espelho das sinapses de João Teixeira traduzidas em palavras nesse texto me surpreendeu, porque nunca me informaram nada sobre o monopólio de esquerda durante a ditadura nem sabia que após subir a escada do argumento do autor, posso deitar fora o aparato da filosofia brasileira. Outrossim, espero que as filósofas aquilatem temas como feminismo, feminismo negro e direitos das minorias LGBT, embora, segundo ele, seja “uma agenda filosófica limitada”. E, por isso mesmo, talvez seja melhor tirar a filosofia da jabuticaba, pois esta serve para licor, geleia, etc. e quem quiser, chupa essa.

2. DA RAZÃO DEPENDENTE E ORNAMENTAL À FILOSOFIA MICROANTROPOFÁGICA

É tempo de passar ao segundo grupo de autores (Roberto Gomes, Gerd Bornheim e Ricardo Timm de Souza) para compreender os traços que se evidenciam neste cenário. Abriremos este cenário com o irônico e sugestivo ensaio *Crítica da razão tupiniquim* (1977), de Roberto Gomes. Dos argumentos principais, elencamos os cinco que compõem os capítulos 7 a 11 por integrarem o momento decisivo da argumentação dessa *Crítica*. E o primeiro argumento orbita entre *originalidade e jeito* ao caracterizar os professores como arrivistas de “espírito retrógrado e

legitimador do vigente”, um tipo de intelectual tupiniquim incapaz de pensar a história do desenvolvimento espiritual deste país, porque prefere um pensamento sem seriação de ideias, assistemático e estrangeirado, conforme a referência feita a Sílvio Romero (Gomes, 2001, p. 49-51). A preocupação em pensar o acessível e novidadeiro do pensamento estrangeiro torna o professor incapaz de se dedicar à própria causa, a saber, a considerar atentamente a realidade nacional. Esse intelectual arrivista adota um princípio que aniquila seu próprio pensamento que é, justamente, dar preferência ao pensamento alheio, e isso se revela no emprego de uma razão ornamental que adota “a vigência entre-nós de coisas que, em dados momentos, são de bom tom ler, comentar ou pensar” (Gomes, 2001, p. 51). O apego a essa forma de razão inviabiliza a volta da inteligência às próprias urgências históricas e relega o intelectual à mendicância de consideração e reconhecimento (Gomes, 2001, p. 51). Por óbvio, esse intento não se concretizará, porque esse professor se prenderá a uma forma de pensar de segunda mão que não lida com as fontes, senão aquelas já analisadas pelo pensamento “do centro”, e permanecerá incapaz de fazer “um balanço severo e exaustivo do material existente” (Moraes Filho, 1959, p. 24). Preso ao material de segunda mão, não se atentará à própria realidade, por isso também não gozará de reconhecimento, porque tudo o que pensa não passa de reprodução do que já foi pensado no eixo norte.

A parte final do argumento desse capítulo mostra algo semelhante à opinião de Rui Barbosa ao reduzir, no parecer de 1882, a filosofia a devaneio crente de metafísicos. Da mesma forma, aqueles que dizem *há uma filosofia sem mais*, retomando a expressão de Zea, ou quem se recusa a pensar a tarefa da filosofia brasileira, simplesmente assente ao ponto

como algo já feito e, nas duas perspectivas, há o pressuposto da filosofia como uma instância metafísica autorreferenciada em si mesma (Gomes, 2001, p. 53). Afirmar a importância em si conduz à conciliação do inconciliável, ou seja, tratar a filosofia como se já fosse uma realidade atuante na compreensão da visão de mundo vigente entre nós e se recusar a pensar a própria realidade não reduz a radicalidade do problema, apenas torna o diagnóstico impreciso. O reconhecimento de um pensar original nasce da atenção ao real. Apenas à medida que se debruça sobre o real e o transfigura pela reflexão é que se alcança esse átimo que conecta razão abstrata à realidade empírica. Sem esse esforço, o pensar ou se reduz às *footnotes to Plato* ou se aliena em algum sistema já pronto como se fosse pensamento próprio. Enfim, “uma Filosofia condenada a não ser original está condenada a não ir às origens, pois é isso que a palavra originalidade significa. Não o novo, mas aquilo que lida com as origens. Nada, portanto, poderá ser dado como prévio. Tudo deve estar em questão. Esta, a tragédia” (Gomes, 2001, p. 54). Portanto, não há refúgio dentro de um sistema alheio de pensar que seja capaz de nos desresponsabilizar de ser o que somos: tão somente nós, brasileiros, podemos pensar de modo próprio o significado dessa filosofia, ou até nisso queremos que os outros pensem por nós?

O segundo argumento critica a típica confusão entre *filosofia entre-nós* e *filosofia nossa*. Praticar a filosofia entre nós pressupõe não só o conhecimento de obras, sistemas e história das ideias que, no melhor dos casos, nos capacitaria para comentar os clássicos com certa erudição, mas, ainda assim, permaneceríamos incapazes de mergulhar tanto no universo discursivo quanto de pensar a realidade e suas

vicissitudes. Essa tendência apaga tanto a chamada apropriação reflexiva quanto mais se mostra fiel à obra comentada, pois revela o apego à obra, ao fetichismo do texto e ao comentador que se contenta em resolver querelas teóricas que não foram postas, senão pelos maus intérpretes das próprias obras. É justamente nesse gesto que se efetiva a deposição da criatividade reflexiva e eleva-se o caráter assimilativo do pensamento, reduzindo-se, com isso, a filosofia brasileira a “assimilar e a incorporar o que vem de fora”, segundo as palavras de Luís W. Vita (*apud* Gomes, 2001, p. 57).

Há uma recusa silenciosa naquela confusão inicial, a saber: “confundir o valor ou existência de livros de Filosofia escritos por brasileiros com o valor ou existência de uma Filosofia brasileira” (Gomes, 2001, p. 57). Além disso, há uma reiterada fuga que acusa o país novo e demasiado lusófono como causas da ausência de originalidade, mas que se recusa a olhar para a realidade. Dentro das belas artes, da sociologia, da antropologia, da história e da geografia, houve uma mudança significativa no século passado. Entender os porquês de a filosofia não ter abandonado a razão dependente e ornamental (uma espécie de parnasianismo tardio) para se afirmar em seus próprios pés é o objetivo do autor. Contrariamente, quando ainda recorremos a tais formas de reflexão e chafurdamos mais e mais em formas de racionalidade alienante, nos recusamos a modernizar o pensar filosófico. O autor ainda avança uma hipótese relativa ao atraso da filosofia (2001, p. 63): “talvez porque a poesia sempre guardou seu potencial de rebeldia, seu caráter marginal, enquanto a Filosofia concedeu em servir de apoio ideológico ao estabelecido”. Eis uma hipótese plausível e também já criticada, por exemplo, por Merleau-

Ponty, quando ele se recusava a admitir a vida filosófica como reduzida às cátedras universitárias e aos sistemas bem comportados de obras e publicações. O ponto decisivo deste argumento é o seguinte: enquanto partirmos apenas de teorias, conceitos e problemas alheios, não chegamos à própria realidade e, mais uma vez, nos aprisionamos nos nichos confortáveis da reflexão vigente alheia. Com isso, afastamo-nos do território da origem reflexiva e mergulhamos no “esquecimento do pensar brasileiro” como se estivéssemos a pensar em abstrato, universalmente ou em *home office* no Brasil. Com essa postura vive-se bem e consegue-se produzir grandes comentários filosóficos, embora tão pouco úteis quanto alérgicos à nossa brasilidade, “e a tarefa mínima da Filosofia é pensar o que somos, como somos” (Gomes, 2001, p. 66). Quantos de nós assumimos debater os termos de uma filosofia política, uma teoria crítica ou uma filosofia da economia com coragem para afrontar os fundamentos sociais das senzalas e mucambos, das favelas e presídios nacionais?

O terceiro argumento critica a dupla tendência inerente à preocupação com os “ismos” dos sistemas teóricos e com o apego à novidade e, conseqüentemente, a recusa de se voltar às origens, às próprias raízes. Esses elementos pavimentam as vias da razão ornamental, atenta defensora da novidade em lugar da originalidade. A razão ornamental é qualquer coisa, exceto uma reflexão original. Suas características predominantes são a extensão da dependência econômica a formas de dependência e subserviência intelectual, ou seja, adesão à colonização epistêmica. Há uma confusão entre erudição e cultura com relação ao saber completo, como se tudo o que vem de fora fosse superior ao nacional. A supressão da realidade circundante para

aderir à cultura praticada alhures e caricaturada em trajes tupiniquins nos faz meros repetidores e, finalmente, “a Razão Ornamental nos leva a abandonar tudo, esquecer aqui e fora daqui obras que importam, para correr atrás das últimas novidades” (Gomes, 2001, p. 73). Essa caricatura da razão nada tem de produtivo, exceto para o benefício alheio, pois forma um exército de consumidores de cultura alheia e nos torna incapazes de olhar para nós mesmos. Dentro dos sistemas de pensamento importados, o ninho que mobiliza conceitos sem os assumir frontalmente torna-se quente para intelectuais que pensam europeicamente sem saber que os seus pés estão em ultramar. Nessa condição, a legitimação social do pensamento fica à deriva, porque pensar será sempre pensar o outro, o alheio, o distante e nunca pensar-se. Essa forma de pensamento é, essencialmente, servil e alienante. Com isso, Gomes conclui esse argumento (2001, p. 75): “penso que a raiz da alienação da Razão Brasileira numa Razão Ornamental se encontra na recusa, desde sempre manifestada pelo intelectual brasileiro, em assumir sua própria identidade”.

O quarto argumento é tão breve quanto radical. A partir do tempo em que a gênese da consciência de si e do autoconhecimento se fundam na certeza subjetiva, primeiro, a condição do jogo dialógico está fechada para o pensamento, e a verdade se torna adesão à certeza do outro para efetivar uma racionalidade tipicamente dependente, o que equivale a assumir o império do outro como certeza para si, em segundo lugar. Nessa condição, resta apenas a possibilidade de reduzir-se a mero assimilador e admitir a morte do próprio pensamento (Gomes, 2001, p. 87). Contra toda forma de uso da razão que afirma esperanças messiânicas provenientes de alguma racionalidade alheia, deve-se

lembrar que filosofia é perdição e não salvação, porque ela não tem nenhuma outra função que sobrepeça o mandamento délfico do conhece-te a ti mesmo que, nesse prisma, significa pensar por si mesmo e a si próprio. A capacidade afirmativa da razão tem lugar fora dos sistemas alheios que conduzem ao autoesquecimento. Ela supõe a decisão de buscar um sentido sem se esconder nos sistemas cômodos de respostas dadas por outros, mas isso dói. Gomes afirma (2001, p. 90): “de fato, pensar dói. Mas é a única coisa que nos resta”.

O último argumento de Roberto Gomes que retomamos trata da razão dependente (que conduz à alienação de si subordinando-se ao outro) e da razão negativa (que se prende ao outro e nega a própria realidade em que se encontra). Estupidamente, a filosofia entre nós não seguiu o fluxo do pensamento modernista de 1922, por isso mergulhou no sacrifício de si engolida pela métrica parnasiana. Ela preferiu o rigor formal como nicho e o fetiche do comentário e da exegese como formas próprias de pensamento por meio da redução do trabalho ao comentário do comentário. A filosofia parnasiana tem fortes traços academicistas e elevada erudição e, acima de tudo, quer sua “arte pela arte”, isto é, pensa que a autorreferenciação é capaz de legitimá-la socialmente e avalia o pensar como se nenhum compromisso existisse entre conceito e realidade. O parnasianismo filosófico esconde-se perfeita e rapidamente nos repositórios de teses e em mais uma linha no *lattes*, mas dificilmente será capaz de mostrar para que veio, senão só para pensar que pensa. O influxo filosófico trazido pela geração de 22 é autofágico, como condição básica, não bastando abandonar-se quer ao passado, quer às filosofias estrangeiras. A urgência da filosofia não é solucionar um dilema das filosofias do norte, mas urge despertar a

coragem de pensar a si mesmo (Gomes, 2001, p. 101). Não há saída no labirinto ilusório de se confiar ao outro para se pensar a si mesmo. Não há redenção em nenhum messianismo teórico, por mais curioso ou exótico que se apresente. E, nessa condição, não há solução senão descobrir o nosso lugar de fala, nossa situacionalidade e historicidade constitutivas (Gomes, 2001, p. 106): “urge ser o somos – descobrir-se *no Brasil, na América Latina*”.

Refugiar e recusar-se a discutir é o meio mais cômodo e eficaz de autoalienação e fuga do compromisso entre conceito e realidade. Não é ilegítimo negar-se a pensar o que seja a filosofia brasileira tanto quanto não é ilegítima uma vida sem lutar por conhecer-se a si mesmo. O desconhecimento de si perpetuado de modo deliberado não é um crime nem uma vergonha. É apenas uma decisão de se manter em uma vida inautêntica. Decisão livre e consciente, cujo preço não se revela na métrica parnasiana de textos acadêmicos, mas na falta de consideração e reconhecimento de si perante o outro, a quem se admira e se decide mimetizar. Colocar-se a questão sobre a razão de ser ou sobre a legitimidade da filosofia brasileira não é uma tarefa para acomodar consciências ou se refugiar nos sistemas prévios de respostas à mão. Antes, pensar a filosofia brasileira é interrogar o sentido do próprio pensamento dentro e fora dos limites acadêmicos. Pensar é admitir a dor de não ter respostas, ou como Roberto Gomes ainda provoca (2001, p. 98):

Podemos agora equacionar a questão de um pensamento brasileiro. A Filosofia representa, por si só, num desafio a nossas instalações, uma exigência de questionamento radical. Por outro lado, por comodismo, ligação incestuosa e pela violência do projeto colonizador, sempre

delegamos à Europa nos dizer o que deveríamos pensar. Deste irreconciliável choque – quanto a isso não há como dar um jeito – resultou a impossibilidade de uma Filosofia brasileira.

O canto do cisne na *Crítica da razão tupiniquim* serve, por um lado, como provocação para quem aceita afrontar-se teoricamente, isto é, à razão crítica que assume a convicção de que “conhecendo-se a si mesma saberá como governar a si e aos outros” (Platão, *Alcebiades maior* 129a) e, por outro, serve como adeus à esperança melancólica daqueles que deixam a vida passar e só muito tardiamente descobrem que uma “vida sem reflexão não é digna de ser vivida” (Platão, *Apologia* 38a). Gomes parece decepcionado com o pensamento que prefere a autoilusão de manter-se alheio à realidade e acomodado à vida segura dos sistemas bem organizados que buscam apenas a autoconservação. Essa forma de uso da razão não passa de manifestações de dependência e ornamentação, cujo fim é exercitar-se de forma parnasiana sem jamais conseguir se legitimar socialmente.

Pouco depois de publicada a *Crítica da razão tupiniquim* (1977), Gerd Bornheim escreveu um ensaio que se tornou título de um de seus livros, *O idiota e o espírito objetivo* (1979). O título é bastante irônico, pois o idiota (*ídiōs* no grego) é aquele que olha apenas para o próprio umbigo e gira o tempo todo em torno de si mesmo. Por óbvio, não é nesse sentido que se pode pensar qualquer filosofia que se queira brasileira. Isso seria idiotice, segundo Bornheim, ou, para usar a linguagem de hoje, seria puro sectarismo. O oposto da idiotice, do olhar apenas para o próprio umbigo é a ilusão de um espírito estritamente objetivo, a saber, um espírito com pretensão de universalidade e homogeneidade. Nem um nem outro respondem à questão sobre o que seria uma filosofia

brasileira. A propósito, a questão inicial formula-se nestes termos (Bornheim, 1998, p. 164): “busca-se uma filosofia *adjetivamente* nacional ou exige-se que ela seja *substancialmente* nacional?”

Bornheim parte de uma distinção apresentada por Darcy Ribeiro: por um lado, há quem pense que a relação entre as culturas seja definida por uma “compreensão solidária e niveladora” em que todas estariam em pé de evolução em direção à unificação geral; por outro, reconhece-se que “as culturas não são superiores nem inferiores, senão diferentes” (Bornheim, 1998, p. 176). A primeira possibilidade funciona com uma métrica centrada em uma cultura que supostamente serviria para medir todas as demais em relação a si mesma: uma avaliação etnocêntrica. A segunda parte da impossibilidade de equiparar culturas, visto que cada uma tem especificidades e nenhuma serve como métrica para outra. O ponto então é o seguinte (Bornheim, 1998, p. 181): “toda a problemática das relações entre Filosofia e realidade nacional acaba girando, necessariamente, em torno do conceito de diferença. E é apenas então que o problema pode começar a ser equacionado”. Vale dizer, cada cultura tem suas particularidades que incapacitam uma avaliação generalista ou universalizante a partir de um critério externo qualquer.

Destacada a especificidade de cada cultura e sua incomensurabilidade em relação às demais, chega-se à singularidade de cada povo com sua respectiva cultura. O problema se situa aí, pois a filosofia requer uma compreensão no “plano da universalidade, os seus conceitos se querem transregionais”. Consequentemente, entre a singularidade da cultura e a universalidade da filosofia não há qualquer possibilidade de diálogo, por isso não há filosofias nacionais (Bornheim, 1998, p. 183). A questão da filosofia nacional tomada a partir dessas

definições é simplesmente uma contradição em termos. Por isso, Bornheim recorre às distinções lukacsianas da universalidade e da singularidade. Entre uma e outra, encontra-se a particularidade. Esta seria a possibilidade de sair do impasse entre a visão universal da filosofia e a condição singular de uma determinada cultura (Bornheim, 1998, p. 187): “através do singular, o universal alcança configurar um particular determinado, concreto. E pelo universal, o singular abandona o seu confinamento para instituir um particular no qual se pode ler também o universal”.

Gerd Bornheim recorre à dialética do universal e do singular como possibilidade para se alcançar a particularidade. Isso quer dizer o seguinte: por um lado, não precisamos renunciar à universalidade dos conceitos filosóficos que são sempre transregionais, sem qualquer possibilidade de serem nacionalizados no sentido estrito da expressão; por outro, a cultura somente poderá superar sua singularidade e sua ubiquidade à medida que eleva suas especificidades à condição de serem compreendidas pela universalidade, isto é, os conceitos de uma determinada cultura são reconhecíveis à medida que gozam de uma forma de particularidade destacada. Essa particularidade é o espaço da filosofia, melhor dizendo, “a Filosofia também pode impor-se à realidade nacional através de suas exigências específicas, a começar justamente pelo exercício da racionalidade que a caracteriza: pela práxis da crítica” (Bornheim, 1998, p. 189). A filosofia se nacionaliza apenas *adjetivamente*, isto é, enquanto exercício crítico, ela assume a responsabilidade de fazer a crítica da realidade nacional. Diversamente, a filosofia jamais será nacionalizada no sentido *substancial*, porque “isso não significa, todavia, que se deva perseguir a consecução de algum tipo de filosofia nacional,

em sentido substantivo: tal filosofia não existe, nunca existiu em lugar algum, e sequer pode existir” (Bornheim, 1998, p. 189).

Eis o preço pago pela postura adotada pelo autor: ao assumir o conceito universal de filosofia, torna-se impossível admitir que ela seja substancialmente nacional. Ela apenas dialoga com o nacional enquanto instância crítica da cultura, não enquanto uma realidade que se encarna em uma cultura determinada. Nesse sentido, entende-se o fato de Bornheim denunciar certo equívoco na distinção (“as culturas não são superiores nem inferiores, senão diferentes”) apresentada por Darcy Ribeiro. O nacional participa da filosofia exclusivamente enquanto objeto “da práxis da crítica”. Qualquer tentativa em contrário esbarra na impossibilidade do nosso problema, ou seja, uma filosofia nacional choca com a impossibilidade de se determinar “o lugar que ocupa a Filosofia num determinado contexto nacional” (Bornheim, 1998, p. 189). Com isso, a realidade nacional é que precisa ser elevada à universalidade do conceito, isto é, enquanto particularidade. As diferenças entre as realidades socioculturais das nações são ultrapassadas pelo caráter transregional dos conceitos filosóficos. Essas diferenças integram a cultura, mas não são suficientes para nacionalizar as categorias filosóficas, por isso Bornheim conclui (1998, p. 189): “o lugar incide no elemento diferencial da realidade sociocultural, ainda que os conceitos filosóficos que possam estar em jogo não sejam redutíveis ao próprio diferencial”. Portanto, não há filosofia substancialmente nacional.

O último desdobramento que propomos neste tópico do ensaio é a leitura de duas referências de Ricardo Timm de Souza: *O Brasil filosófico: história e sentidos* (2003) e a conferência intitulada *O desafio da filosofia autoral no Brasil* (2022). N’*O Brasil filosófico* há um grande interesse

historiográfico, uma vez que ele situa a condição da pesquisa filosófica no Brasil até o fim do século passado. Esse filósofo de singular gentileza, o professor Timm, fez um verdadeiro censo de ensino superior e da pós-graduação em filosofia até aquele tempo. O livro destaca três aspectos principais: primeiro, os movimentos centrais no desenvolvimento da vida filosófica nacional onde se encontram as informações sobre a condição histórica da implantação dos cursos de graduação e pós em filosofia; segundo, um levantamento exaustivo da produção filosófica nacional a partir do processo de instituição do SNPG; terceiro, uma série de elementos que permitem compreender traços da gênese da autoconsciência filosófica no Brasil, tanto no aspecto da formulação das questões de pesquisa quanto no aspecto da autoconsciência de si como povo capaz de um exercício sincero do pensamento. Somados os três aspectos, o livro nos introduz no debate sobre a filosofia da história da filosofia brasileira. *Grosso modo*, o que Ricardo Timm fez em relação ao século XX, Júlio Canhada (2020) tem realizado em relação à historiografia do século XIX. Se a clareza é a gentileza do filósofo, Ricardo Timm de Souza destaca-se ao sumariar o próprio livro (2003, p. 22):

A estrutura deste trabalho é a seguinte: inicialmente, um exame da base cultural ampla na qual se gestam os primeiros esforços culturais e filosóficos no Brasil; após, uma retrospectiva histórica sumária de autores e escolas relevantes; seguida de ênfase à situação contemporânea da filosofia no Brasil, desde diversos aspectos que consideramos relevantes, por fim, algumas conclusões e perspectivas que se abrem desde as diversas dimensões estudadas.

A considerar o formato e a extensão do livro (136 páginas), o autor não teria como se delongar mais em suas partes, por exemplo, o

pensamento no Brasil-Colônia e o século XIX e início do XX que mereceram, respectivamente, 8 e 13 páginas, estabelecendo um cenário meramente panorâmico. Ainda assim, há um tópico com desafios e conquistas que merece atenção. Sumariemos os desafios (Souza, 2003, p. 98-101): (i) a ilusão formal de escrever sem atenção ao conteúdo concreto em análise; (ii) o apego à neutralidade que faz os textos descolarem-se da realidade histórica; (iii) a tendência grupal de ignorar tudo o que não reverencia as próprias pesquisas; (iv) a clausura da mera repetição e divulgação acrítica do pensamento estrangeiro; (v) a confusão entre pesquisa e docência que se perde nos jogos de poder; (vi) a busca de purismo filosófico afastando a discussão da realidade do país; (vii) a rara disposição para diálogos interdisciplinares com as ciências humanas; (viii) a centralização e o controle em determinados departamentos mantendo privilégios; (ix) a rigidez hierárquica sobreposta à inovação e criação crítica; (x) a difícil recepção do pensamento de alguns autores pela clausura linguística; (xi) a instrumentalização filosófica em benefício próprio; (xii) o apego a modismos filosóficos sem assimilação crítica (leia-se neste ponto também as críticas ao apego à prática exegética de meia dúzia de livros e filósofos hegemônicos sem ligação com a realidade nacional [Souza, 2003, p. 17s]); (xiii) a substituição da leitura das fontes pela praticidade enganosa dos manuais; (xiv) a parca comunicação entre os grupos filosóficos e os próprios filósofos brasileiros; (xv) a típica confusão de erudição e múltiplas citações com profundidade teórica, que são vícios tanto do bacharelismo quanto da razão ornamental; (xvi) a autoproteção dos centros e grupos “de excelência” pouco dados à divulgação do pensamento; (xvii) a reticência de publicar as pesquisas como se fossem

patrimônios endógenos (lembrando que esta constatação do início do século, hoje [2023], vive uma tendência oposta quase como *publish or perish*); (xviii) as dificuldades econômicas que limitam a divulgação científica no país (hoje, com a tendência das publicações quase sem critérios de cientificidade verificáveis); (xix) “a *causa mater* de todo esse conjunto de problemas: a ausência de uma vida acadêmica intensa e aberta em termos nacionais”, o que dificulta a formação de “uma verdadeira comunidade de pesquisa e produção”. Como assinalamos (tópicos xvii e xviii, sobretudo), vivem outra situação atual e felizmente. O desafio agora é manter um *qualis* significativo para classificar as publicações sem que naufraguem simplesmente na lógica de mercado.

Quanto às conquistas, a lista é razoável (Souza, 2003, p. 101-102): (a) o fato de a década de 90 mostrar um despertar para a literatura filosófica é ponto digno de nota, situação com avanços certamente maiores desde os anos 2000; (b) a difusão da cultura da informação no Brasil no início do milênio que, paralelamente, atualiza essa percepção para o significado, por exemplo, do *site* da ANPOF, incluindo suas publicações dos encontros bienais e dos grupos de trabalho; (c) a dinâmica produzida pelos estudantes da era da informação que requerem meios de legitimação teórica para além dos princípios de autoridade e de antiguidade; (d) a produção filosófica tanto de estudantes de filosofia quanto de estudantes de outras áreas do conhecimento com interesse no debate filosófico; (e) “a crescente desmistificação de encastelamentos filosóficos inacessíveis a não iniciados, e o crescente diálogo da filosofia com as ciências e a cultura em geral em dimensões extra-universitárias”; (f) a popularização de materiais filosóficos acessíveis a diversos públicos e (g) a criação de

associações filosóficas e divulgação de pesquisas. Tudo isso permite entrever o relevo crescente da filosofia na vida nacional, embora haja muito a se fazer. Não obstante, podemos afirmar que (Souza, 2003, p. 103): “em suma, um trabalho sobre filosofia no Brasil tem de ser *altamente filosófico*; caso contrário, estará, a rigor, abdicando ao seu verdadeiro potencial interpretativo”. De fato, a produção que existia nos anos 2000 já requeria essa postura. Atualmente a exigência é muito maior em virtude das pesquisas desenvolvidas nas duas últimas décadas. Pesquisas que estamos retomando em alguns destes ensaios e que pretendemos submeter a uma compreensão avaliativa para entender seu lugar na construção do pensamento filosófico brasileiro.

A segunda intervenção apresentada pelo professor Timm que queremos destacar é *O desafio da filosofia autoral no Brasil*. Com um poder de síntese admirável, Timm põe o dedo na ferida da filosofia brasileira justamente para nos despertar de certa letargia que nos entorpece frente à realidade. Ele parte de um conceito de filosofia brasileira pensada como microantropofagia. Um conceito conectado a três outros elementos: a crise da razão moderna, a doença difusa nas relações pessoais e sociais e a paranoia e vulgaridade nas relações alérgicas de medo frente ao outro. Esses elementos são suficientes para indicar que o projeto moderno da filosofia faliu. E mais que isso, além da crise da razão moderna, adotamos um hábito purista em relação aos conceitos filosóficos, isto é, julgamos que os conceitos são demasiado sublimes para serem jogados e confrontados com a lama da vida e da realidade cotidiana. O resultado é sempre adiarmos a hora de entrar no debate dessa condição imediata que nos cerca. Frente a tudo isso, Timm contrapõe quatro elementos da história recente da filosofia: a certeza

de que o tempo da filosofia “é o agora”, segundo Franz Rosenzweig; a necessidade de elevar o tempo-hoje à condição de conceito, segundo Hegel; a urgência de “voltar às coisas mesmas”, segundo Husserl e o incômodo presente na questão posta por Heidegger – *o que dá o que pensar?* – mas transposta para a nossa realidade: o que nos faz pensar na filosofia brasileira?

Posta a questão, Timm propõe três trilhas para enfrentarmos essa face sombria da floresta do mundo real em que vivemos: a primeira, a necessidade de assumir a filosofia como *paideia* e terapia para as doenças da sociedade brasileira; a segunda, a coragem de sairmos das ilhas críticas da filosofia autorreferenciada e endofágica para enfrentar os arquipélagos críticos da realidade, porque as respostas necessárias aos nossos problemas não devem ser delegadas a profissionais de outras áreas, por isso temos o dever de assumir nossa responsabilidade como agentes qualificados para pensar a realidade; e terceiro, ver que é justamente nas noites mais sombrias que os vagalumes mostram mais brilho, isto é, independente das condições obscuras do real, o compromisso do filósofo brasileiro é, por assim dizer, iluminar a realidade com a sua reflexão e, longe de qualquer solipsismo, pensar a realidade sempre acontecerá junto aos demais membros dessa sociedade, como *ubuntu*.

Façamos um balanço deste tópico. De nossa parte, endossamos a base crítica dos argumentos principais apresentados por Roberto Gomes: a crítica à redução da filosofia brasileira à condição de razão ornamental (mero discurso de tom filosófico, mas semnexo causal com a realidade), a recusa em alimentar uma razão dependente (aquela que conduz à alienação de si subordinando-se ao outro) e a improdutividade de uma

razão negativa (aquela que se prende ao outro e nega a própria realidade em que se encontra). As saídas apresentadas pelo autor são, de um lado, a urgência de ser o que somos, de nos descobrir, efetivamente, no Brasil e, de outro, recusar qualquer ideia de messianismo filosófico e, conseqüentemente, reconhecer que nosso Kant é um Noel ou um Guimarães Rosa. Quanto a este aspecto, retomo a mesma observação que fiz em relação à sugestão proposta por Cabrera de eleger um Oswald de Andrade ou um Raul Seixas como mestres do pensar. Não creio que seja invadindo o terreno das artes que nos tornaremos filósofos, justamente porque já fomos refutados da seara literária por alguém de larga autoridade (Guimarães Rosa, 1995, p. 33): “a filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia, desde que não venha de Kierkegaard ou Unamuno, mas então é metafísica”. Enfim, colonizar o terreno da arte equivaleria a pavimentar o caminho da filosofia ou maltratar o idioma artístico?

Quanto a Gerd Bornheim, seguimos em direção oposta. Não cremos a viabilidade de alimentar conceitos com pretensão de universalidade e homogeneidade. Ao contrário, cremos que a filosofia não parte do conceito para a realidade, mas da realidade para o conceito que será o último momento de seu exercício. O patrono da filosofia ocidental não nos deu outro exemplo que uma vida filosófica completamente despojada de qualquer paixão pelo texto escrito. Sócrates é um mestre do pensamento justamente por mergulhar na aspereza da ágora e não por ter elaborado algum tratado *de prima philosophia*. Pensar a realidade é o compromisso primeiro no fazer filosófico e apenas posteriormente talvez cheguemos a formular teoria. Frente à dialética proposta por Bornheim, nosso ponto de partida requer a deposição da universalidade sem nenhuma pretensão de universalizar nossa singularidade, como se

verá no último ensaio desta pesquisa. Nesse sentido, Gerd Bornheim contrapõe-se tanto a Roberto Gomes (“urge ser o somos – descobrir-se no Brasil, na América Latina”) quanto a Ricardo Timm para quem, sem uma microantropofagia de nossa realidade, não se chega a fazer filosofia honestamente brasileira. Aliás, essa filosofia precisa operar uma *paideia* de nossas relações e uma terapia em nossa sociedade. Uma filosofia que saia da ilha dos bem-aventurados para frequentar os arquipélagos da crítica social, rompendo toda forma de solipsismo teórico e inaugurando um diálogo horizontal com os demais membros de nossa comunidade filosófica e um diálogo vertical como agulhão da realidade alérgica em que nos encontramos.

3. DA IDEOLOGIA DO NACIONALISMO À FILOSOFIA NA DÉCADA DE 60

Não há quem esteja desavisado quanto à intenção caricatural deste ensaio. Não foi por acaso que escolhemos essa forma, mas porque, de um lado, o ensaio permite ler de forma transversal o objeto (a filosofia brasileira) sem ter a preocupação de comentar os textos citados com todo o rigor que merecem; de outro, a caricatura permite destacar as linhas sublimes e/ou grosseiras de um texto sem qualquer tom ofensivo em relação ao autor. A caricatura tão somente maximiza as características determinantes do objeto. Em virtude de tudo isso, faremos uma leitura não menos extensa nesta parte, pois reunimos um ensaio e dois livros *ensaísticos* sob a rubrica de suas semelhanças teóricas.

O mínimo que se pode afirmar de saída é que Antonio Candido desempenha um papel importante na análise dos três filósofos ora

caricaturados: Bento Prado Jr., Paulo Arantes e Ivan Domingues. Esse, porém, não é o único ponto em comum entre eles, pois o principal ponto comum situa-se na análise do impacto do SNPG na filosofia brasileira, ainda que este aspecto esteja em menor relevo no primeiro autor. Certo é que a filosofia, tal como praticada no Brasil, “não podemos distingui-la jamais da mera ideologia” (Prado Jr., 2000, p. 154). Se esse é o caso, precisamos encontrar uma métrica para explicitar o que significa, de fato, uma filosofia entre nós. Bento Prado Jr. recorre à noção de sistema literário à moda de Antonio Candido para estabelecer o ponto. Reconhece-se a existência de uma literatura brasileira, porque “há literatura e existe um tal sistema quando ler um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais” (Prado Jr., 2000, p. 155). Com isso, o autor institui um critério e o transpõe “da literatura para a filosofia brasileira”, mas o resultado a que chega não é o mesmo: “o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado” (Prado Jr., 2000, p. 155). O máximo que temos no Brasil são reproduções dos sistemas de pensamento europeu destinados à simples divulgação teórica.

Estabelecida a inexistência de uma filosofia brasileira já na primeira parte do seu texto, cujo tema é *O problema da filosofia no Brasil*, seguiremos na leitura do ensaio por mero apego bizantino à análise textual. A tese será reforçada nas três partes seguintes com igual vigor, tanto que inicia a segunda parte de forma peremptória (Prado Jr., 2000, p. 156): “é incontestável, assim, que não há no Brasil um conjunto de obras filosóficas que componha um sistema ou uma tradição autônoma”. Vejamos bem: se o autor tem uma certeza *incontestável* dessa verdade, só lhe resta justificar teoricamente sua afirmativa. Ele o fez, por um lado, afirmando que a contribuição historiográfica de Cruz

Costa “*é na fascinação pela retórica da filosofia que ele esquece e esconde a sua condição real e é com palavras que constrói o seu palácio imaginário*” no máximo seria reconhecer que conservamos algo do pendor lusitano pela *práxis* (Prado Jr., 2000, p. 158) e, por outro, afirma que à luz do exemplo de um Álvaro Vieira Pinto, “a tarefa do filósofo não é outra senão a de destruir os obstáculos ideológicos que se opõem ao desenvolvimento” (Prado Jr., 2000, p. 164). Rechaçadas as tentativas de ambos, Prado Jr. reconhece a difícil tarefa que seria “interpretar a situação atual do pensamento no Brasil”, a saber, o tempo em que o autor escreveu (1969). E trazendo para a linguagem de hoje, com o intuito de lacrar a discussão, ele completa (2000, p. 170): “pensar de outra maneira é tornar novamente impossível a distinção entre experiência e ciência, entre ideologia e filosofia, é esquecer as exigências mais essenciais da própria filosofia”.

Com esse enredo, o fim não seria diferente, tanto ao acusar a redução da filosofia, escusada a história da filosofia, ao limite da *ideologia do nacionalismo*, quanto ao mostrar que, em seu tempo (1969), o ponto em debate para uma filosofia brasileira era apenas um (Prado Jr., 2000, p. 171): “talvez a expectativa de uma ‘filosofia brasileira’ esteja, de fato, essencialmente associada a essa perspectiva política, cuja inconsistência veio à luz com o golpe militar de 1º de Abril de 1964”. Quanto ao ponto, não restam dúvidas de que a ditadura, alimentada pela ideologia nacional-desenvolvimentista, é um ponto da maior relevância não somente para o debate filosófico na década de 60 quanto para nós que, até o presente, convivemos com os clamores infernais da volta à ditadura. O ponto-limite que destacamos no texto do autor é a transposição da métrica do sistema literário para o campo filosófico,

porque se o prazer estético da literatura alimenta um sistema de autor, obra e leitor, a filosofia, contrariando esse ponto, nem sempre supõe obras no sentido clássico do termo e menos ainda sistemas. Se esse critério for decisivo, precisaremos exilar ainda que postumamente aquele que se pretendia filósofo, o *ágrafo* Sócrates, reorganizando assim a casa da filosofia. Consequentemente, a transposição do tripé semiótico para o campo filosófico talvez não seja a melhor opção, visto que é um cânone bastante rígido para uma atividade que raramente se deixa enquadrar dentro de leituras sistemáticas.

De Bento Prado Jr., que não lavrou a certidão de nascimento da filosofia brasileira, passemos a Paulo Arantes que o fez debatendo a mesma década de 60 (2021, p. 58): “para melhor situá-la naquela quadra, volto a lembrar uma das cláusulas maiores de nossa certidão de nascença: como toda polêmica filosófica estivesse banida, imperdoável falta de tato, devíamos viver às custas de uma moral intelectual provisória que mandava adiar indefinidamente a hora afirmativa da filosofia”. O cartório de Paulo Arantes impõe certas condições, mas acaba por lavar a certidão: uma delas é a recusa em admitir o historiador da filosofia como filósofo, outra é o adiamento mencionado (Arantes, 2021, p. 45 e 58). Entretanto, admitida a requisição cruzcostiana de integrar historiadores da filosofia entre os filhos legítimos da filosofia, doravante “estavam lançadas, portanto as fundações de um verdadeiro Departamento Francês de Ultramar” (Arantes, 2021, p. 84). A filha pode ser registrada para alegria dos entusiastas da causa.

Conseguida a benesse da certidão de nascimento, ainda assim é preciso escusar as críticas de Bento Prado Jr. tanto contra o padrinho

(Cruz Costa) quanto contra o padrasto (Álvaro Vieira Pinto) da filosofia brasileira (Arantes, 2021, p. 123). A maternidade quase sempre é facilmente reconhecida, mas não a paternidade... A filha ultramarina francesa não deixa dúvidas: conserva o amor à historiografia do pensamento bem como reconhece que “o essencial de uma filosofia não [estava] na doutrina que ela encerrava, mas na estrutura que a engendrava” (Arantes, 2021, p. 151). Com isso, a filha cartorial da filosofia francesa adota o idioma materno da crítica histórica estruturalista, tanto que sua casa assim se faz (Arantes, 2021, p. 156): “aqui, em nosso Departamento, a história da filosofia faz as vezes de filosofia”. Com uma genética tão apurada, a filosofia franco-uspiana carrega também o pecado original desde o ventre materno: é demasiadamente apegada ao “fetichismo do texto, à compulsão ao comentário do comentário”. Ainda que insistentemente exortada pelo irmão mais velho, José Giannotti, ela não consegue ver a beleza da ontologia do ser social (Arantes, 2021, p. 168). Aliás, a genética da filha é tão apurada, tão caucasiana, a ponto de seus irmãos serem levados a “[se refugiarem], de costas para o ‘real comum’, de frente para o ‘real filosófico’” avesso a tudo que fedesse o chão da realidade (Arantes, 2021, p. 183). O resultado dessa eugenia filosófica logo se fez sentir na personalidade da filha europeia abandonada em meio ao barbarismo tropical.

Em primeiro lugar, “o famoso disparate de Tobias Barreto” foi somado à “queixa de Mário de Andrade”, e até que enfim a filha reconheceu que lhe faltava a continuidade social na linha das ideias, pois ainda vivia migrando de novidade em novidade com *crushs* teóricos (Arantes, 2021, p. 184-185). Em segundo, ela introjetou uma timidez

típica de quem não quer se comprometer e prefere apenas a simples “exposição sedentária das doutrinas alheias” ainda que reprimida pelo irmão Giannotti que lhe fazia ruborizar ao criticar “o fetichismo do texto, os perigos do comentário ao quadrado, reclamando uma volta às coisas elas mesmas...” (Arantes, 2021, p. 185). Em terceiro, essa jovem tímida deixava que o outro (o texto) tomasse o lugar e falasse em seu próprio nome a ponto de nada ter como próprio, nem mesmo a capacidade de se expor, preferindo replicar teorias *ad mentem auctoris* (Arantes, 2021, p. 186). Mas, definitivamente, o quarto traço de sua personalidade era sua verdadeira herança adâmica: “conhecemos as razões dessa falha secular, o divórcio entre curiosidade intelectual e país real que nos diminuía as chances de reflexão” (Arantes, 2021, p. 211), coisa que não se vê nem no mais alienado intelectual europeu, pois a realidade lhe salta aos olhos em todas as condições. Não obstante, a jovem tropicalista fez questão de nutrir “a descontinuidade entre o real e o conceito” (Arantes, 2021, p. 302). Talvez essa jovem filosofia franco-uspiana alimentasse a miopia para evitar reconhecer o cortiço em que nasceu, preferindo sonhar com os sistemas *très belles* da mãe francesa. A jovem tímida tornou-se tão introspectiva a ponto de acreditar que lhe bastava a autovalidação interna das próprias teorias, sem ter que produzir nenhuma teoria verdadeiramente (pro)positiva, o quinto traço (Arantes, 2021, p. 230). Como se não fosse suficiente, a jovem desenvolveu ainda mais dois outros traços de personalidade: o sexto era uma herança do tetravô grego (Platão), pois via sua irmã literatura como uma rival incompatível, mas não só. A jovem introvertida acabou “revelando uma surpreendente alergia ao juízo crítico” (Arantes, 2021, p. 260) com um desvio de sua personalidade alheia ao diálogo fraterno.

O último traço de sua personalidade impedia-lhe a admissão da “lógica da fundamentação marxista”, ou melhor, o jargão do velho comunista parecia muito arriscado nos tempos em que “a tarefa do filósofo não é outra senão a de destruir os obstáculos ideológicos que se opõem ao desenvolvimento” (Prado Jr., 2000, p. 164). Por isso mesmo, ela cultivou preconceitos contra tudo o que cheirasse a comunismo, o que a fez recusar os apelos da “economia política do desenvolvimento (contribuição original brasileira), nem reconheceu a seguir a novidade da Teoria da Dependência” (Arantes, 2021, p. 348).

A introspecção da jovem filosofia franco-uspiana tornou-se uma espécie de neurose com considerável propagação entre os membros da comunidade filosófica brasileira. Os sete traços de sua personalidade podem ser caricaturados em dois dispositivos solidários: de um lado, a introspecção filosófica nutre-se do fetichismo do texto reproduzido através do comentário ao comentário *ad mentem auctoris*; de outro, solidária à introspecção, ela nega os apelos de uma realidade traumática como a nossa perpetuando a “descontinuidade entre o real e o conceito”. O laudo psiquiátrico da jovem não poderia ser outro: ela é filha legítima da historiografia francesa e desenvolveu uma personalidade autista mesmo tendo crescido nos trópicos, por isso falta-lhe educar o paladar para experimentar as delícias da realidade e os horrores de sua família tropical. Nesse sentido, Paulo Arantes é repetido quase *ipsis litteris* por Ronie Silveira como já o vimos (2016, p. 261): “não apenas há filosofia brasileira como ela é brasileiríssima ao ser praticada de costas para o Brasil”.

O debate em torno da questão da “filosofia no/do Brasil” foi reproposto na última década. Esse debate abriu um novo flanco na

compreensão do lugar temático da filosofia e seu papel na construção da sociedade brasileira. As posições defendidas pelo autor não nos parecem concorrentes, mas complementares, pois a metafilosofia não prescinde dos aportes históricos, nem estes prescindem daquela. Restamos compreender como a metafilosofia pode ser aplicada produtivamente à compreensão da “filosofia no/do Brasil”. Como feito até então, o intuito é mostrar as possibilidades interpretativas e, na verdade, colher frutos de um debate urgente, como afirma Domingues (2017, p. 6):

A receptividade desarmada e a dificuldade de polemizar e discutir ideias, de medo de arranjar um inimigo jurado, (...) não hesitando a intelectualidade brasileira de tomar a crítica das ideias como ataque pessoal, trocar a autoridade do argumento e da doutrina pelo argumento de autoridade e da reputação do autor, transforma o par ou o colega em inimigo de morte e contra ele despejar toda sorte de *argumentos ad hominem* e a ira santa.

Outrossim, o elenco de metodologias apresentadas visa fomentar a autoridade do argumento, por isso avaliemos a plausibilidade de mais uma perspectiva de análise na aproximação do objeto em questão. Triste seria se a miopia vetasse a coragem de debater ideias e ponderar possibilidades. Igualmente nefasta seria a atitude de silenciar e evitar o debate acadêmico, pois, nesse caso, estaríamos optando por viver na torre de marfim do silêncio e na exclusão recíproca. O debate acadêmico é o melhor antídoto para o nosso tempo, em que as posições políticas, por exemplo, geram discursos de ódio e as ofensas pessoais se sobrepõem aos argumentos na forma dos atuais argumentos *ad hominem*. Aliás, em algumas situações, os debates políticos assemelham-se mais às brigas caninas em que a boca maior tenta engolir o outro. Na

vida acadêmica, o debate conduz ao entendimento e ao aprimoramento das posições teóricas que os debatedores demarcam. Por isso, a vida acadêmica precisa superar o que Domingues ainda detecta como a assimilação da “crítica das ideias como ataque pessoal”. Longe disso, vejamos como ele aplica a metafilosofia ao estudo da “filosofia no Brasil”.

Em *O continente e a ilha* (2009), o autor apresentou a demarcação inicial de uma pesquisa que se revelou madura anos mais tarde. Naquele momento, ele identificava a ausência de tradição e escola própria como marca intelectual brasileira e acrescentava ainda as formas assimilacionistas frente às escolas europeias como possível via para a criação de uma escola de pensamento por vir. Além disso, o estudo das escolas alemã, francesa, inglesa e outras não havia produzido ainda uma mudança de postura. Ao contrário, há um acirramento do mútuo desconhecimento e hostilidade entre os estudiosos das escolas. O resultado não poderia ser pior: a hostilidade recíproca levou à esterilidade de formas de pensamento entre nós. E mais, a cadeia do comentário escolástico fomentou o resultado final (Domingues, 2009, p. 21): “uma delas é a falta de escala do mercado e de densidade do pensamento, bifurcado na vida da exegese ou do comentário, em maior monta, e da história da filosofia, em menor extensão: o resultado é a relativa ausência de pensadores e filósofos em nossos meios, cujo número mal cabe numa mão”. Eis uma posição programática de 2009 à qual se seguiria a publicação de *Filosofia no Brasil* em 2017.

Ivan Domingues demarca o lugar da *Filosofia no Brasil* e como essa demarcação pode servir à consideração filosófica de nossa história do pensamento. Há tempos fizemos uma leitura do argumento de

Domingues centrado na perspectiva relativa à existência ou não de uma filosofia brasileira (Marques, 2018, p. 149-161). Agora nos interessa o método e como o autor o articulou à filosofia brasileira. O ponto de partida é explícito: “o propósito de oferecer um livro de *metafilosofia*, na extensão da natureza essencialmente reflexiva da filosofia (...) o objeto, no caso, é a filosofia brasileira ou, mais precisamente, o problema filosófico da existência ou não de uma filosofia no Brasil, justificando o qualificativo de *brasileira*...” (Domingues, 2017, p. 2). A brasilidade do pensamento não é evidente. A academia filosófica entre nós ainda permanece bastante presa às filosofias do eixo norte, como se o simples fato de repetir e popularizar os temas daquelas escolas constituísse uma filosofia brasileira por si só. Na prática, isso não passa de comentário de divulgação. Não significa que isso seja uma atividade imprópria, mas não pode ser confundida com o pensamento brasileiro. O universo cultural e os problemas que um autor ou escola estrangeira refletem e respondem não corresponde à realidade em que são lidas, no caso, a brasileira. O trabalho assimilante não é uma etapa inútil. É apenas uma propedêutica interessante, mas, sem traduzir questões da realidade e da cultura nacional, a prática filosófica permanece obsoleta entre os praticantes.

A metafilosofia analisa as distintas experiências filosóficas brasileiras tanto em relação aos autores quanto à realidade em que se inscrevem. Um exercício metafilosófico aliado à tipologia que capte a realidade empírica visa a constituir, pela análise histórica, os tipos ideais que representem o desenvolvimento da história do pensamento entre nós. Uma análise histórica “em busca de embasamento e do contexto, ao emparelhar história social, história cultural, história

intelectual e história das ideias, filosóficas no caso” e viabilizar uma compreensão histórica dos tipos representativos da inteligência nacional (Domingues, 2017, p. 3). Para isso, o autor mobiliza métodos *in praesentia* e *in absentia* para delimitação do objeto, tal qual o sugere Antonio Cicero em *Finalidades sem fim* (2005, p. 245). O método *in praesentia* considera as realidades empíricas evidenciadas e plausíveis, os dados empíricos provenientes da sociologia, história, geografia e as demais ciências que forem úteis ao propósito. O método *in absentia* lida com as virtualidades ou elementos abstratos que figuram modelos e conceitos filosóficos potenciais. Conjugando as positivities dos dados empíricos e as virtualidades ou abstrações, pode-se chegar a uma visão mais ampla da dialética própria do conhecimento, pois “para compreender o real comum precisa-se de uma construção mental e explicar o primeiro pela segunda” (Domingues, 2017, p. 53), explicar os dados empíricos pela conceituação filosófica.

O segundo aporte metodológico mobilizado provém da lógica modal – o uso de tipos ideais – enquanto “constructos mentais ou modelos teóricos e que se revelaram essenciais para vencer a opacidade do real empírico e trabalhar os diferentes tipos ou figuras de intelectuais a que o exercício da filosofia se viu ligado nas diferentes épocas de nossa história...” (Domingues, 2017, p. 5). O tipo ideal abstrai a realidade complexa a ponto de representá-la para não permanecer refém da multiplicidade do real. Nesse sentido, o tipo ideal seria uma figura da multiplicidade condensada na unidade abstrata do conceito. Os fenômenos históricos são captados em sua multiplicidade, mas abstraídos na unidade conceitual. A diversidade dos fenômenos históricos inviabiliza a compreensão de um quadro ideal e, quando

abstraído o empírico, ela constitui um conjunto de informações sintetizáveis e generalizáveis conceitualmente. O tipo ideal na definição clássica significa (Weber, 1965, p. 179-181):

No que se refere à *pesquisa*, o conceito ideal típico tem por objeto formar o juízo de imputação: ele mesmo não é uma “hipótese”, mas procura guiar a elaboração das hipóteses. Por outro lado, ele não é uma exposição do real, mas se propõe dotar a *exposição* de meios de expressão unívocos. (...) Obtém-se um tipo ideal *acentuando* unilateralmente um ou diversos pontos de vista e concatenando uma multidão de fenômenos dados *isoladamente*, difusos e discretos, que se encontra ora em grande número ora em pequeno número, e em certos lugares de modo algum, que se ordena segundo os precedentes pontos de vista escolhidos unilateralmente para formar um *quadro de pensamento* homogêneo (*einheitlich*). Não se há de encontrar em parte alguma empiricamente um tal quadro na sua pureza conceptual: *é uma utopia*.

Ainda que utópico, o tipo ideal consegue sintetizar no conceito uma multiplicidade que não seria produtiva filosoficamente. Nessa abstração, fenômenos isolados unificam-se de modo típico em um quadro de pensamento capaz de agenciar a multiplicidade do real através de uma singularidade conceitual, mais ou menos semelhante ao tipo nacional proposto por Sílvio Romero. Neste ponto, não estou dizendo que o autor tenha incorrido nesse erro, mas um analista desatento pode formular um conceito abstrato tão distante da realidade que seria apenas repetir um conceito universal sem significado real ou efetivo. O tipo ideal é altamente promissor para lidar com multiplicidades, mas é também igualmente arriscado se o levantamento de dados empíricos claudicar em algum aspecto. Como proposto por Domingues, a constituição do tipo ideal seguiria dados da história

social, cultural, intelectual e filosófica, enquanto história das ideias. Para tanto, necessário se faz uma atenção ampla e difusa a um rigoroso levantamento em todas essas frentes. Além dos métodos *in praesentia* e *in absentia* e do tipo ideal, recorre-se ao tripé semiótico formulado por Antonio Candido.

Ivan Domingues recorre ao sistema de obras, leitores e tradição literária transposto para o universo filosófico. Tanto Bento Prado Jr. quanto Paulo Arantes já haviam seguido o mesmo fluxo para analisar as “*manifestações literárias isoladas ou episódicas*” de nossa literatura e filosofia. O benefício do sistema de obras – o tripé semiótico – é aliar gêneros literários, autores e estilos que, em última instância, seriam representativos de uma matriz típica de pensamento. No caso do universo filosófico, é necessário recalibrar o tripé para o universo filosófico e também em virtude da “escassez” de arquivos, livros e escritos que justifiquem a análise (Domingues, 2017, p. 7-9). Recorde-se a formulação de Antonio Candido sobre o tripé semiótico (1999, p. 15):

Entendo aqui por *sistema* a articulação dos elementos que constituem a atividade literária regular: *autores* formando um conjunto virtual, e veículos que permitem o seu relacionamento, definindo uma “vida literária”: *públicos*, restritos ou amplos, capazes de ler ou ouvir as obras, permitindo com isso que elas circulem e atuem; *tradição*, que é o reconhecimento de obras e autores precedentes, funcionamento como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar.

A formulação do conceito de sistema de obras pressupõe a existência de um grupo de autores, um público capaz de absorver a produção em questão e uma tradição de recepção de obras. Neste ponto,

há duas observações que parecem necessárias: a primeira, aplicar o sistema de obras à filosofia brasileira poderia ser muito produtivo desde que a pesquisa da história da filosofia estivesse bem mais adiantada. E a segunda, esse sistema poderia incluir tanto obras literárias quanto filosóficas no intuito de delinear o tipo ideal do intelectual brasileiro, porque parece-me que há muito de certa linha da literatura com algum potencial criativo e inovador que seria altamente benéfico ao se aliar literatura e filosofia na definição desse tipo de intelectual. Este é um ponto que precisa ser debatido: somos muito platônicos até hoje, por isso sempre olhamos a literatura e a poesia como suspeitas para habitarem a *pólis* filosófica. *Grosso modo*, a questão talvez requiera uma base mais ampla na história do pensamento colonial, imperial e republicano e a possibilidade de algum alargamento do cânone filosófico.

Entretanto, se o cânone for assumido com todo vigor, pode ser que mimetizemos Sílvio Romero. Retomando o seu “tipo nacional” *stricto sensu*, excluir-se-iam os filósofos brasileiros (ou candidatos a tal função), pois “não se prestam, repito, a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui” (Romero, 1878, p. 37-8). Mais que isso, se a definição do sistema de obras de Candido está tão próxima àquela de Romero (1878, p. 35) quanto à “falta de seriação nas ideias e a ausência de genética”, certamente diremos que, entre nós, “um autor não procede de outro, um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu”, tornando inviável a história da filosofia, senão em países com vasta tradição. A similaridade entre Romero e Candido requer um alargamento do conceito de literatura, ou melhor, de filosofia, porque feita sua

transposição para um conceito de obra filosófica *stricto sensu*, pouco restaria até hoje. Ou talvez, nem em nosso tempo, teríamos como identificar obras filosóficas prenhes de uma genética sistemática capaz de formar algum “tipo nacional”.

Retomando o argumento de nosso autor, somados os métodos *in praesentia* e *in absentia* ao tipo ideal e ao tripé semiótico ou sistema de obras, Domingues exemplifica e apresenta um balanço da situação segundo esses critérios (2017, p. 10):

Continuando, ao par obra e autor, com o autor visado não como indivíduo e personalidade biográfica, mas como arquétipo e figura intelectual, havendo poucos candidatos a espécime ou ilustração, será preciso acrescentar o público dos leitores para o sistema semiótico de Antonio Candido ficar completo, abarcando o autor, a obra e o público. Um tripé que se abre à estética da recepção, ao incorporar a recepção da obra, e lido com liberdade e por minha conta como um caso da semiótica de Peirce com o *pragma* triangulando o sujeito, a representação e o objeto, levando ao autor, obra e público de Candido, e estendendo-o no meu caso à filosofia.

Eis a explicitação do método pensado pelo filósofo e uma constatação que não surpreende – poucos candidatos –, uma vez que o critério filosófico é bastante restritivo para pensar dentro da realidade brasileira com essa demarcação do tripé semiótico. De fato, o que se conhecia até pouco tempo sobre os candidatos a autores filosóficos brasileiros estava longe de ocupar uma mão. A constatação de Domingues se apresenta como mais uma perspectiva no rol dos métodos possíveis e viáveis para a compreensão da filosofia brasileira.

O autor delimita o escopo temporal da pesquisa filosófica no Brasil para evitar o “anacronismo de procurar uma filosofia nacional numa época em que esse canto das Américas não tinha projeto de nação e

estava submetido à metrópole de ultramar” sob o predomínio de um sistema colonial de exploração (Domingues, 2017, p. 13). Com isso, sua busca se apoia tanto nas pesquisas de Cruz Costa e Paulo Arantes, no que tange à historiografia do pensamento, quanto na aplicação dos procedimentos metafilosóficos em relação ao contexto nacional (Domingues, 2017, p. 18). E isso sem esquecer nem o déficit institucional e cultural do país nem as manifestações literárias episódicas. Por fim, o autor considera dois pontos de não menor relevância: em um destaca-se a posição da pesquisa filosófica colonial instituída por Lima Vaz expressa nos seguintes termos: “a filosofia entre nós, sem escala e sem densidade, não só era rala, mas obra de poucos e de segunda mão, à exceção das teses, (...) imperando os manuais e os compêndios” (*apud* Domingues, 2017, p. 55). Em outro, o parecer de Leonel Franca corrobora a intuição que já se entrevê, vale dizer, o que predomina “na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade” (*apud* Domingues, 2017, p. 61). É nesse universo que Domingues expressa aquela que será uma tese fundamental de sua obra (2017, p. 26):

A supor que a filosofia colonial era europeia e luso-brasileira, de fato nem lusa nem brasileira, como se verá mais à frente, a ideia de filosofia brasileira / filosofia no Brasil, rigorosamente falando, só fez sentido a partir dos anos 1960 – tal é a hipótese, ao endossar as ideias de déficit e defasagem, lastreadas histórica e sociologicamente na instauração algo tardia da *intelligentsia* nacional (filosófica, no caso) e do sistema de obras no sentido de Antonio Candido.

O conceito de filosofia brasileira delineado na obra não é menos produtivo se for positivo ou ainda negativo, digo, ainda que a

originalidade filosófica seja remetida apenas à fundação do SNPG em filosofia. Um dos grandes méritos da pesquisa apresentada por Domingues não está apenas no método amplo que formulou para afrontar a questão nem só nos resultados que alcançou positiva ou negativamente quanto à existência de uma filosofia brasileira. O ponto que mais nos chama a atenção é, justamente, a recepção que a obra teve e que, certamente, se traduzirá nos efeitos históricos da pesquisa em relação ao tema. Ignorar a urgência de pensar a filosofia brasileira é ignorar tanto os rumos que o “projeto de país” tem assumido recentemente quanto renunciar à discussão ou dar por instituída a filosofia entre nós. A questão da filosofia brasileira é, em última instância, a questão sobre a legitimidade do fazer filosófico entre nós. Num tempo em que ciências humanas e sociais são frontalmente atacadas por quem esteve à frente do governo federal e por outros disseminadores do caos, pôr em questão a filosofia brasileira é um gesto que visa a compreender a função que o pensamento teórico e reflexivo desempenha em meio à sociedade pautada e governada por um imediatismo avassalador, cujo fim último parece ser a busca exclusiva do lucro e a manutenção do poder.

Que traços temos nesta caricatura? A figura não é medíocre. Longe disso, temos diante dos olhos três gigantes da filosofia contemporânea brasileira, por isso faremos o que aconselhou Bernardo de Chartres no século XII: subamos nos ombros dos gigantes para diminuir nossa miopia (*nanos gigantum humeris insidentes*). Elenco seis questões que permanecem como base reflexiva: (i) tal como destacou Bento Prado Jr., não temos ainda condições de relegar a ditadura de 1964-1985 ao silêncio; pelo contrário, fazer silêncio sobre um trauma induz

rapidamente à compulsão à repetição: urge romper esse silêncio; (ii) se radicalizarmos a crítica ao fetichismo do texto, ao comentário ao quadrado e às exposições doutrinárias *ad mentem auctoris*, quantas teses e dissertações do SNPG em filosofia, ainda hoje, se salvam da irrelevância teórica?; (iii) quanto à “descontinuidade entre o real e o conceito”, destacada por Arantes, se não revisarmos a praxe acadêmica no SNPG, talvez seja um pouco difícil superar tal tendência, pois ainda parece predominar o sistema de autor, obra e comentário no SNPG. Quando estaremos suficientemente abertos para elaborar teses e dissertações a partir de questões emergentes diretamente da realidade fática do país?; (iv) negar a filosofia universitária do século XX como propriamente filosófica seria uma contradição em termos, mas reduzir a filosofia brasileira estritamente à implantação do SNPG talvez não seja suficiente para apreciarmos convenientemente toda a produção filosófica até a primeira metade do século XX e, nesse caso, o ponto em questão refere-se de novo ao cânone que será empregado para validar a prosa filosófica entre nós; (v) a filosofia do século XX pós-SNPG inseriu a produção nacional na forma da filosofia acadêmica em curso desde o século XIX e viabilizou a participação na agenda filosófica internacional (descontado o nível de reconhecimento, simetria e reciprocidade), porém ainda não contempla um vasto seguimento da agenda feminista, negra e indígena, bem como questões de desigualdade, justiça social e violência; (vi) a transposição do tripé semiótico anunciada desde Bento Prado Jr. motiva duas questões: se o critério literário serve para o cânone filosófico, por que o cânone filosófico precisa continuar platonicamente tão alérgico à musa das letras (a literatura e as artes)? E mais, se pensarmos o uso do cânone filosófico *stricto sensu*,

estabelecido através do tripé semiótico, quais lugares reservaríamos tanto ao antigo mestre *ágrafo* da ágora grega (o velho Sócrates) quanto ao seu pupilo, o grande mestre da prosa literário-filosófica (Platão)?

Essas questões abrem duas frentes que precisam ser tematizadas na história do pensamento brasileiro: a fecundidade das tradições orais e a relação entre filosofia e literatura (que analisaremos em capítulo específico na segunda parte desta pesquisa). As tradições orais demandam um arcabouço teórico tão arguto quanto rato pela exigência das *technai* próprias para lidar com essas tradições. Pensemos nas críticas que pesam sobre a tradição oral dos povos originários e as comparemos à pesquisa com a oralidade realizada com essa oralidade por Mário de Andrade que resultou no seu *Macunaíma* (1928). Afinal, as tradições orais seriam desprovidas de densidade e representatividade teórica para a compreensão da *intelligentsia* brasileira?

PARTE 2

A FILOSOFIA COMO METALINGUAGEM DA AGENDA SOCIAL

V

A FILOSOFIA COMO PRÁXIS LIBERTADORA

Entre intérpretes e libertadores, há quem pense nosso lugar no mundo como uma realidade dada a ser acolhida e há quem questione a produção do subdesenvolvimento que nos mergulhou em um continente que passou da colonização exploratória às formas de política clientelista e fisiológica que administram a coisa pública como negócio de alguns em prejuízo da maioria. Esta forma de pensar caracteriza uma das principais matrizes de pensamento latino-americano: a filosofia da libertação. Junto à qual situa-se também a “filosofia da biologia”, de Humberto Maturana (1928) e Francisco Varela (1946–2001), autores das teorias da autopoiese, da biologia do saber, do pensamento sistêmico e do construtivismo radical, além da crítica ao realismo matemático. Eis uma perspectiva certamente digna de toda atenção, mas que não desenvolveremos em virtude das escolhas que fizemos de nos deter na apropriação da filosofia da libertação no Brasil. Situemos algumas notas críticas em relação a essa filosofia, seu escopo geral de pensamento, e exemplifiquemos como essa matriz de pensamento marcou tanto a filosofia da educação de Paulo Reglus Neves Freire (1921–1997) quanto a ética ecológica de Leonardo Boff (1938, nascido Genézio Darci Boff). Não é um despropósito incluir outras perspectivas dessa filosofia como a crítica à economia política, mas como nosso objetivo é apenas ilustrar alguns aspectos dela, optamos por sinalizar de forma oblíqua essas críticas no curso desta análise.

1. NOTAS HISTÓRICAS SOBRE O PENSAMENTO DA LIBERTAÇÃO

A filosofia da libertação tem uma irmã gêmea – a teologia da libertação –, e esta recebeu uma dura crítica em 1984. Começemos por ela, uma vez que tal crítica afetou de forma direta a filosofia. Eis o teor da crítica: a liberdade humana precisa ser libertada da “escravidão radical do pecado”, porque a liberdade “é dom da graça”, que estaria sujeita à bondade divina. Por isso, o pensamento da libertação deve buscar o dom da liberdade e não primeiramente transformações histórico-práticas. Os teóricos da libertação operaram uma inversão inadmissível dos critérios teológicos (Ratzinger, 1984, X.3): “substitui-se a *ortodoxia* como regra correta da fé pela ideia da *ortopraxis*, como critério de verdade”. O centro teológico do pensamento não é o fazer correto, mas o crer corretamente. Quando o pensamento da libertação inverteu a ordem, ele produziu uma politização da existência, imanentizou a compreensão da pessoa humana e reduziu a conversão da fé à luta social em que todos seriam responsáveis pela *praxis* (Ratzinger, 1984, XI.17). O oposto deveria ser levado adiante sem desconsiderar a luta contra a injustiça social. No caso, o centro da teologia histórica seria: a história é obra divina e não luta de classes; a pessoa humana é realidade transcendente em luta contra o pecado e a liberdade é dom divino e não uma construção. Em resumo, o pensamento da libertação precisaria reverter a centralidade da reflexão que subordina a *ortodoxia* à *ortopraxis* (o *ser* e o *crer* subordinado ao *agir*).

Essa crítica reverteria o fundamento do pensamento libertador: não basta crer que a ação é eticamente má ou injusta, ou seja, todo conhecimento faz sentido só e apenas se produz a superação das

injustiças sociais e liberta os indivíduos para o compromisso veraz e efetivo com as situações sociais, econômicas, políticas, culturais e históricas. A filosofia da libertação é, antes de tudo, pensamento encarnado na realidade situacional e histórica que prioriza as liberdades e condições humanas efetivas para o desenvolvimento pleno da humanidade. Pensar é agir teórica e praticamente (*práxis*) em prol da vida plena na Terra.

A segunda crítica frontal à filosofia da libertação enuncia-se em dois aspectos. No primeiro, a razão da recusa à sedução da quívoca filosofia da libertação deve-se à “desmedida pretensão de libertar-nos da ‘herança greco-romana’, ou do ‘imperialismo norte-americano’. Pensamos, ao contrário, que para sermos originais, não é mister repudiar os liames que nos prendem às matrizes da cultura europeia, em busca de um filosofar tupiniquim, inca ou asteca” (Reale, 1997, p. 122). Miguel Reale supõe que a filosofia da libertação queria apenas libertar-se da herança clássica, quando essa filosofia quer pensar diferentemente a herança clássica (isto é, pensar a partir da condição de outro) e não se subordinar a sistemas de pensamento exteriores desvinculados da realidade em que vivemos. A filosofia da libertação é, de fato e radicalmente, contrária às pretensões de manter os “liames que nos prendem às matrizes da cultura europeia” ou a qualquer outra. No segundo, acusa-se uma distorção da verdade de autores precedentes que foram retomados pela filosofia da libertação, e Paim chama a si (e aos culturalistas) uma suposta responsabilidade de negar e barrar aquela filosofia entre nós: “acabamos barrando o ingresso no Brasil da chamada ‘filosofia da libertação’, que foi a forma encontrada pelos

padres católicos para mascarar sua adesão ao marxismo em vários países da América Latina” (Paim, 1999, p. 6).

O que Paim esperava talvez não tenha sido tão eficaz quanto desejava, uma vez que o pensamento da libertação fez escola entre nós, desde as críticas ao neoliberalismo e à economia política por Jung Mo Sung (1957), à filosofia da história por Roque Zimmermann (1939-2019), à história da colonização por Paulo Suess (1938), à filosofia da educação por Paulo Freire (1921-1997) e à ética ecológica por Leonardo Boff (1938)¹. Também não há como reduzir a filosofia da libertação à adesão clerical ao marxismo. Essa foi uma fase há muito superada. A filosofia da libertação há muito tempo dialoga com várias tradições tanto externas quanto internas ao continente e segue o curso desses debates, por exemplo, em pensadores como Ramón Grosfoguel, Silvia Rivera Cusicanqui, João A. Telles Melo, Paco Gómez Nadal, Aníbal Quijano, Pedro Garzón López, Geoffrey Pleyers, Manuel Garza e tantos outros (Martínez Andrade, 2020, p. 67-96).

Criticada quer na perspectiva teológica, quer na perspectiva filosófica, a filosofia da libertação é uma forma de pensar que impactou

¹ Acerca da crítica ao neoliberalismo e à economia política, tanto Jung Mo Sung e Hugo Assmann (1933-2008) no Brasil quanto Franz Josef Hinkelammert (1931) e Pablo Richard (1939-2021) na América Central e nos Andes desempenham papéis importantíssimos na crítica econômica. O argumento principal da crítica à economia política na vertente do pensamento teológico é: à secularização da religião ocidental corresponde a idolatria do mercado. Quanto maior a perda da noção da sacralidade da vida humana, mais radical se torna o pretenso direito de a economia governar todas as formas de vida em benefício do mercado. Jung Mo Sung (2021, p. 81) resumiu o argumento com as palavras de Hugo Assmann e Franz Hinkelammert (*A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*, 1989, p. 12): “o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano. (...) se falamos em idolatria e ‘perversas teologias’, presentes na economia é porque nos preocupa o sacrifício de vidas humanas legitimados por concepções idolátricas dos processos econômicos”. O fluxo irreversível do processo de secularização se completa à medida que tanto os deuses perdem seu valor normativo quanto a pessoa é destituída da aura de criatura amada pelos deuses. O fluxo inverso é justamente a elevação do valor do mercado à condição de norma principal do mundo secular, transformando-se paulatinamente em idolatria do progresso econômico.

efetivamente a vida intelectual latino-americana, por isso enquadremos historicamente sua abordagem. Ela centra-se na práxis como princípio crítico das injustiças sociais e em busca decidida de libertação. Desde o *affaire* entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy, a filosofia da libertação conta cinco gerações: a primeira, relativa à origem e fundamento do pensamento libertador (1960-70); a segunda, sobre o desenvolvimento e fundação da crítica latino-americana (1970-1989); a terceira, sobre o desenvolvimento e atualização crítica da filosofia (1989-2000); a quarta, a ampla interlocução da filosofia com perspectivas interdisciplinares (2000-2013); e a maturidade e diálogo histórico mediante a criação de redes de pesquisa e difusão dessa filosofia (a partir de 2013). Afinal, o que seria uma filosofia da libertação?

A primeira resposta à questão foi apresentada por Leopoldo Zea e requer atenção. A filosofia da libertação nasce da consciência da exploração, escravidão e dependência impostas pelos interesses estrangeiros sobre a América Latina. Pensar será, portanto, uma volta a si mesmo, uma vez que não serão os exploradores ou senhores que concederão a liberdade e independência como dom. Ao contrário, liberdade exige o comprometimento de si com a construção da própria história, isto é, com a conquista da liberdade. De onde se segue que a consciência da exploração, da escravidão e da dependência “transforma-se em filosofia sem mais”, uma vez que assume a responsabilidade de autolibertação e de autogoverno. “Afinal, filosofia da libertação é a preocupação de toda filosofia, mas que nesta América se apresenta como preocupação central” (Zea, 1993, p. 127), uma vez que a exploração se estendeu a todos os seguimentos da vida na Terra. Por isso, filosofar na América Latina é assumir a responsabilidade de pensar

o “próprio modo de ser e viver” sem se prender à repetição do pensamento alheio (Zea, 1993, p. 128).

A segunda resposta vem de Enrique Dussel em dois momentos (1975 e 2017) ao caracterizar a etapa de fundação e a de difusão dessa filosofia. No primeiro texto, Dussel parte da seguinte tese (1993, p. 134): “não há libertação nacional ante os impérios em questão sem libertação social das classes oprimidas”. O que equivale a dizer que países sem soberania ou recolonizados pelos países do norte mantêm internamente as formas de exploração dos seus trabalhadores, uma vez que a cidadania não será plena, ou melhor, estará sempre aquém do mínimo de condições sociais dignas. Por isso, pensar a libertação é saber-se fora da condição do universalismo abstrato da ontologia europeia que justificou as pretensas soberanias do ser, do gênero, da ciência e da política europeus em relação ao não ser, ao desumano e ao escravo latino-americano (Dussel, 1993, p. 135). Pensar o lugar do latino-americano na história ocidental é reconhecer a assimetria, a subordinação e a determinação que a filosofia europeia quis nos impor, como se fôssemos sub-humanos ou incapazes de nos autodeterminar. É exatamente contra isso que “a filosofia da libertação latino-americana pretende repensar toda a filosofia (desde a lógica ou a ontologia até a estética ou a política) desde o outro, o oprimido, o pobre: o *não-ser*, o bárbaro, o *nada* de ‘sentido’” (Dussel, 1993, p. 136). É essa nulidade do outro, de nós mesmos que precisamos pensar demarcando nossa posição frente à tradição ocidental.

Esse foi o ponto de partida para a filosofia da libertação proposto por Enrique Dussel há quase meio século. Em *Filosofías del Sur* (2017), há dois traços distintivos tanto ao ampliar a noção de outro quanto ao

planetarizar o debate da libertação, sobretudo através dos diálogos sul-sul, uma vez que os continentes do sul reúnem as periferias dos sistemas econômicos e epistêmicos explorados e colonizados pelo eixo norte. O que foi caracterizado como outro precisa ser pensado a partir de uma consciência ética situada capaz de “indignar-se ante a injustiça que algum outro sofra”, e esse outro que se indigna frente à injustiça assume “a responsabilidade de lutar pelo Outro; a vítima, a mulher oprimida pelo patriarcalismo, as gerações futuras às quais lhes deixaremos uma Terra destruída” (Dussel, 2017, p. 42). A ampliação da noção de outro não se deve a outra razão que à efetividade do próprio pensamento: o outro nunca é alguém determinável pelo eu nem é imóvel, por isso essa filosofia segue o rastro de aproximações e complexificações da sociedade atual. Se permanecesse estritamente marxista, essa filosofia estaria centrada, de alguma forma, apenas no proletariado, mas não é o caso. O outro emerge na múltipla complexidade do real e se faz visível nos movimentos sociais que lutam contra injustiças históricas. Esse outro tem atualmente o rosto “feminista, ecologista, antidiscrimacionista racial, povos e etnias originárias, culturas agredidas, marginais, imigrantes de países pobres, crianças, terceira idade, sem esquecer trabalhadores e camponeses, povo do antigo Terceiro Mundo e nações periféricas empobrecidas... as ‘vítimas’”. Em todo e qualquer lugar que a injustiça se fizer sentir, aí o pensamento precisa lutar contra as opressões (Dussel, 2017, p. 49). Mais que isso, onde houver injustiça, o injustiçado será o sujeito que deve pensar e libertar-se via práxis libertadora (ação reflexiva). A ética que emerge desse pensamento será universal (pensando consequências de problemas com impacto global como a crise ecológica e migratória) e

não totalitária, porque foi julgada pela incerteza recorrente das circunstâncias situacionais e históricas.

O referencial teórico da filosofia da libertação fundou-se nas categorias marxista, freudiana, hermenêutico-ricœuriana e ético-discursiva, visto que são “necessárias ainda que não suficientes”, porque a dinamicidade do real exige sempre recomposições e ajustes teóricos a ponto de pensar a prática histórica (Dussel, 2017, p. 43). Nesse sentido, essa filosofia dialoga e aprende com a crítica literária e os avanços interpretativos em face da historicidade; capta a metalinguagem de estudos sobre culturas subalternas, estudos culturais e racionalidade descolonial (*postcolonial*) e analisa a legitimidade dos métodos, categorias e discursos dos “movimentos críticos das minorias” (Dussel, 2017, p. 47). Pois a filosofia da libertação quer seguir *pari passu* com a realidade e pensá-la em benefício e por meio da própria realidade. Esse contato contínuo e dinâmico com a realidade evita toda pretensão de universalidade de valores e de avaliação etnocêntrica, porque o não ser (a filosofia e o sujeito da libertação, em relação ao pensamento do eixo norte) não pode nem se pôr em qualquer diálogo com pretensões de ser o critério alheio. Pelo contrário, essa filosofia se abre ao diálogo com o outro como uma nova e diversa alteridade, e não uma totalidade. Isso é possível, porque a ética da libertação se funda na “incerteza da pretensão de bondade (ou justiça) do ato humano”, por isso nunca é possível universalizar sua verdade nem seus valores (Dussel, 2017, p. 48). É sempre necessário pensar com o outro, dialogar e interpretar a dinâmica da realidade, não se deixando totalizar, universalizar ou fechar em qualquer postura dogmática ou acabada. Por isso, a condição de outro (o não ser) é irreduzível ao seu lugar histórico-geográfico;

antes, abre-se a povos e continentes e onde quer que haja qualquer forma de injustiça (Dussel, 2017, p. 49): “parece, ao contrário, que só no começo do ano 2000 foi se descobrindo e abrindo novos horizontes de profundidade que permitem o diálogo Sul-Sul, preparatório de futuros e criativos diálogos Sul-Norte, isto é, da África, Ásia, América Latina e Europa Oriental, incluindo as minorias do ‘centro’”.

A filosofia da libertação não é uma forma de filosofar apenas de um lugar, mas de todo e qualquer pensamento que não se acomoda diante de qualquer forma de injustiça onde quer que ela se manifeste. Somado à sua dinamicidade constitutiva, eis um pensar tipicamente pós-moderno, porque crítico das formas de determinação do ser que julgam e/ou reduzem o outro à condição de objeto, à tragédia da reificação. O caráter dinâmico, contestatório e insubordinado frente à injustiça angariou críticas do marxismo ortodoxo e do populismo irracionalista, do conservadorismo e do liberalismo, das filosofias repetitivas acadêmicas e dos jovens pós-modernos eurocentristas latino-americanos. A razão central das críticas à filosofia da libertação deve-se ao fato de ela ser “um movimento pós-moderno *avant la lettre*, na realidade transmoderna, que valoriza a crítica pós-moderna, mas a descentra a partir da periferia mundial e a reconstrói a partir das exigências políticas concretas dos grupos subalternos” (Dussel, 2017, p. 49-50). Enfim, eis uma filosofia contra-hegemônica e constitutivamente aberta à situacionalidade e historicidade do outro pensante. Eis um pensar que não se deixa capturar nem dominar pela colonização epistêmica e recusa quaisquer pretensões de universalidade, porque está atento à dinâmica da realidade. Dito isso, analisemos dois exemplos de diálogo brasileiro com a filosofia da libertação, mas que não se

prendem à mesma: a filosofia da educação, de Paulo Freire, e a ética ecológica, de Leonardo Boff.

2. NEM HEGEL NEM MARX: EM BUSCA DA CONSCIENTIZAÇÃO LIBERTADORA

O número de críticas em relação ao pensamento pedagógico-educacional de Paulo Freire cresceu exponencialmente nos últimos anos, mas nosso foco aqui não é discuti-las. Da mesma forma, o número de adeptos não é menos significativo. Em ambos os casos, não os discutiremos, porque o interesse no momento é entender a forma pela qual nosso autor pensou a educação como processo de passagem da transmissão passiva de conhecimentos à formação de consciência crítica. Qualquer pensamento que se ilude de não sofrer críticas nem ser contestado o faz por uma simples razão: certamente é irrelevante e sequer merece atenção ou é totalitário. O caso de Paulo Freire vai na direção oposta, e para quem o conhece, sabe que ele não tinha pretensões de universalidade nem unanimidade. Antes, aquele que propôs uma pedagogia da conscientização libertadora sabia que nem todos o entenderiam, justamente porque conscientizar é libertar. Obviamente, a quem não interessa formar cidadãos conscientes, livres e críticos, essa pedagogia caminha em direção radicalmente oposta, por isso tantas críticas. Reversamente, tais críticas ratificam a necessidade e a importância do seu pensamento que, reafirmo, não serve às matrizes de pensamento totalitário e autoritário. Paulo Freire, ao contrário, parte do processo dialogal e construtivo como forma privilegiada de conscientização através da educação.

Nosso autor recebeu trinta títulos de doutor *honoris causa* entre 1973-1996 e mais seis, entre 1997-2019. Seu pensamento tem sido estudado mundo afora e, não por acaso, sua obra principal (*Pedagogia do oprimido*, de 1968) é mais citada nas ciências humanas no mundo todo que *O capital*, de Karl Marx e *Vigiar e punir*, de Michel Foucault, segundo Elliott Green (2016), da Escola de Economia e Ciência Política de Londres. A pedagoga finlandesa Eeva Anttila diz que o autor brasileiro é fundamental para os tempos em que o conhecimento é assediado pelo autoritarismo. Eeva Anttila assim o avalia (*apud* Edson Veiga, 2019):

“Acredito que seria excelente que a pedagogia em qualquer escola de qualquer país partisse do pensamento de Freire” (...). “Especialmente no Brasil, dada a atual situação política e histórica”. Ela diz que um método de ensino, para funcionar bem, precisa levar em conta as situações de vida dos alunos. “Não acredito em pedagogia autoritária. As aulas não precisam ser autoritárias. É preciso diálogo, discussão, negociação, explicitação (investigação). Construir conhecimento para que haja capacidade de expressar ideias e ouvir os outros. Eis a chave para a democracia. E a educação democrática é a única maneira de salvaguardar uma sociedade democrática”, declarou.

Eeva Anttila entendeu bem aquilo que outros indivíduos se mostram incapazes de entender, ou melhor, de aceitar. Afinal, um processo educativo pautado no diálogo e na construção democrática pressupõe a deposição de qualquer forma de autoritarismo e dogmatismo. O fundamento da pedagogia freireana é a libertação humana contra toda forma de clausura mental. A realidade será transformada pela educação à medida em que o autoritarismo e o dogmatismo forem questionados pelos agentes educacionais, os docentes e discentes (Freire, 2005, p. 28). O autoritarismo e o

dogmatismo odeiam questionamentos e querem que a história regrida para a barbárie: eis a postura que reúne todo o séquito negacionista, terraplanista e de extrema direita irracional. O oposto desse processo é fundar a educação na base humanizante e socializadora para toda a sociedade, sem exclusões. E, para tanto, é necessário superar a dialética histórica hegeliana.

Tanto em Platão quanto em Hegel, há uma luta por reconhecimento que se funda na oposição entre senhor e escravo como núcleo dinâmico da realidade. Segundo Hegel, essa dialética se estruturaria em tese (o senhor é senhor de si e dos outros: os escravos), antítese (o escravo não é senhor de si nem dos outros: é posse do senhor) e síntese (senhor e escravo se reconciliam na consciência de si como possuidor e possuído). Marx rompeu a síntese reconciliadora mediante o pressuposto do proletariado (escravizado como classe trabalhadora) que iria depor a burguesia (classe escravizadora) por meio da luta ou dialética histórica. Por sua vez, Paulo Freire não legitima nem a síntese reconciliadora hegeliana nem a dialética materialista histórica. Segundo ele, a superação da condição de exploração se realiza pela educação, e não pela luta; pela conscientização, e não pela revolução armada; enfim, pela libertação, em que os partícipes da dinâmica social se humanizam e superam formas de opressão pela nova libertação. Nem Hegel nem Marx. Os oprimidos da história não devem se transformar em opressores. Pressupor um processo histórico cujo fim seja apenas derrotar o opressor ou a burguesia e tomar-lhe o lugar é o mesmo que tomar o lugar do opressor: o oprimido de hoje seria o opressor de amanhã. A quebra ou superação do ciclo de opressões históricas acontece pelo processo educativo. Caso contrário, o “homem novo”

resultante da educação seria um individualista a repetir o processo de opressão contra seu antigo algoz. Ao contrário, a educação libertadora rompe com as lutas de classes, porque conscientiza o oprimido e o opressor para a superação da busca individualista em benefício do usufruto da sociedade (Freire, 2005, p. 35).

A nova humanidade que emerge desse processo educacional não hospeda em si o antigo opressor nem teme a liberdade, porque o oprimido libertado não pensa apenas em si (por si não busca se tornar um opressor) nem o opressor permanece oprimindo, porque ambos constroem uma nova identidade social e, como partícipes da mesma sociedade, todos se tornam responsáveis pelo bem comum. O medo da liberdade não naufraga quer na busca de opressão, quer no medo da submissão, porque a educação conscientiza acerca do bem comum que reorienta tanto o antigo oprimido quanto o antigo opressor (Freire, 2005, p. 35). A sociedade educada é uma sociedade livre e reconciliada consigo mesma, porque a educação é um processo de autolibertação. O uso da inteligência supera o ciclo do uso da força: a educação dispensa o recurso à violência. É uma sociedade que superou o uso da força e da opressão como forma de gestão. Educar é libertar para a ação ética *inter paris* mediante o reconhecimento e integração de todas as diferenças e diversidades. Enquanto uma sociedade recorrer à violência ou à opressão para se domar, é sinal de que a educação ainda não se efetivou nas relações sociais, porque apenas o uso da inteligência depõe o recurso à força e à violência. E qualquer sociedade pautada no uso da força está entregue à bestialidade. A superação do ciclo da violência acontece apenas à medida que a educação instituir uma vida pautada no acordo racional da liberdade e não na força bruta. Por isso, educar é

fundamentalmente libertar a consciência, conscientizar e “a liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem” (Freire, 2005, p. 37). Não há liberdade sem conquista, porque ser livre constitui o ato ético primeiro e fundamental. Quem não é livre não tem como agir eticamente, e toda liberdade somente acontece em sociedade. Em uma vida solitária *in extremis* não existe liberdade, apenas autismo e solipsismo. A vida do cidadão educado constitui-se na relação social.

Como agente da sociedade, o cidadão descobre-se responsável na ação e reflexão em torno das formas de interação social. O medo da liberdade assola apenas sociedades que fraturaram a capacidade de socialização mínima, isto é, de interação corresponsável. Diversamente, uma sociedade guiada pela educação libertadora e conscientizadora torna cada indivíduo um cidadão e cada cidadão uma pessoa corresponsável pelos demais. Eis a pessoa capaz de fomentar uma nova lógica social para além da competição e opressão. Essa pessoa terá superado a luta interna e a busca de sobreposição e passará a agir como membro de uma sociedade reconciliada. Essa ação é práxis libertadora. “A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (Freire, 2005, p. 42). Formas de opressão não deixam de existir por milagre ou espontaneidade, porque a liberdade não é um dom. Ao contrário, uma sociedade não opressora é uma sociedade que superou o recurso à força e instituiu a civilidade onde os indivíduos gozam da condição de cidadãos, isto é, podem gozar de

liberdade para refletir e agir. Neste ponto, é necessária uma menção biográfica: Paulo Freire foi preso em 1964, acusado de ser traidor! Da prisão foi conduzido ao exílio e pôde retornar ao Brasil apenas em 1980. Para quem estava no poder não era por falta de motivo, porque onde há ditadores não há liberdade de pensamento nem de ação.

É neste ponto que a educação, enquanto prática libertadora e conscientizadora, funda-se em uma pedagogia que conduz à autonomia do pensamento e da ação e não, por óbvio, à mera repetição. O primeiro passo encontra-se na “pedagogia do oprimido”, vale dizer, os seres humanos devem conhecer sua condição histórica de oprimidos e decidirem-se a lutar pela própria liberdade. É inconcebível pensar que alguém possa libertar outra pessoa. Eis o erro de Platão em sua caverna. Não adianta aquele que chegou à liberdade julgar que libertará os outros. Somente à medida que a pessoa se torna consciente de sua situação é que ela mesma se decide por lutar em busca de sua liberdade. Liberdade não é dom, é conquista. Por isso, apenas o oprimido pode se libertar e, libertando-se, tornar-se sujeito de sua condição (Freire, 2005, p. 45). O segundo passo para que o oprimido tome consciência de sua condição é, justamente, o diálogo. Não existe um imperativo ético “se livre”. A consciência da opressão e o desejo de liberdade nascem do diálogo com o outro que resulta do conhecimento de si. O autoconhecimento do oprimido não se resolve no recurso à violência contra o opressor, mas supõe a ação e reflexão ética capazes de conduzir à “luta por sua libertação” (Freire, 2005, p. 59). O diálogo crítico e libertador opõe-se em tudo à passividade. Ele supõe a responsabilidade ética por si e pelo outro em vista de construir uma sociedade de pessoas livres. O terceiro passo implica a decisão de assumir-se como *ser mais*:

como alguém capaz de ultrapassar as suas limitações e ser suficientemente forte a ponto de determinar e decidir seu futuro. Internalizar o opressor e resignar-se à opressão produz apenas má-consciência ou má-fé, que são os indícios da inatividade ética. À medida que o ser humano se assume responsável pela autolibertação, não delega nem espera de outro a liberdade; ao contrário, a constrói a partir de si mesmo. “Os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de *ser mais*. A reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da formação histórica de ser do homem” (Freire, 2005, p. 59). Ser mais é integrar reflexão e ação em uma dinâmica autoconstitutiva. Apenas nessa condição o ser humano consegue agir plenamente. Fazer coisas ou operacionalizar instrumentos não é agir. A ação somente existe quando se integra à reflexão (quarto passo), porque ela integra três perspectivas: a política, enquanto capaz de governar a sociedade; a cultural, enquanto produtora de conhecimento e compreensão e a libertadora, enquanto dispõe os sujeitos para transformar a sociedade, buscar sua independência (Freire, 2005, p. 60). Esses passos do processo de libertação trazem consigo a responsabilidade por cada etapa que somente se efetiva quando o oprimido se decide a lutar para conquistar a liberdade.

Em termos educacionais, a superação da pedagogia do oprimido fundamenta todo o processo, porque requer a passagem da educação bancária à educação problematizadora. A educação bancária supõe uma relação assimétrica e hierárquica entre professor e aluno, compreendido, etimologicamente, como *alumnus*: alguém desprovido de luz própria. Na relação, o professor seria o suposto sabedor único e

doador do conhecimento ao aluno, à medida que reforça, com essa atitude, a “absolutização da ignorância” que produz, no fim das contas, a “alienação da ignorância, segundo a qual essa se encontra sempre no outro”, e a sabedoria estaria reservada ao professor doador do saber (Freire, 2005, p. 67). Isso inibe a capacidade criativa dos estudantes e inviabiliza a responsabilidade de cada um por seu próprio crescimento. Passar a outra compreensão educativa é condição fundamental para a libertação, por isso “a educação problematizadora, de caráter autenticamente reflexivo, implica um constante ato de desvelamento da realidade. A primeira pretende manter a *imersão*; a segunda, pelo contrário, busca a *emersão* das consciências, de que resulte sua *inserção crítica* na realidade” (Freire, 2005, p. 80). Enquanto a educação bancária é fundamentalmente passiva e assimiladora, a educação problematizadora não é uma coisa ou conhecimento que se doa, mas uma “práxis, que implica a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 2005, p. 77). Nesta concepção, há uma circularidade dialogal entre os sujeitos da educação (discentes e docentes) que integra de forma autêntica e dinâmica o pensar e o agir. Em miúdos, a educação problematizadora é uma forma de pensar que se alimenta da ação e uma ação que se faz presente na reflexão. “Pensar-se a si mesmos e ao mundo, simultaneamente, sem dicotomizar este pensar da ação” (Freire, 2005, p. 82). Dessa forma, educar supõe abrir-se ao diálogo contínuo e instigante capaz de desinstalar as consciências de sua comodidade, passividade, evasão histórica e da alienação frente à realidade (Freire, 2005, p. 83): “a (educação) problematizadora, comprometida com a libertação, se empenha na desmitificação. Por isso, a primeira (educação bancária) nega o diálogo, enquanto a segunda

(educação problematizadora) tem nele o selo do ato cognoscente, desvelador da realidade”.

O diálogo transpõe as barreiras da dinâmica pedagógica e integra os cidadãos no mundo da vida. Não é apenas pedagogicamente que ele age. Ele funda uma nova sociabilidade à medida que institui uma relação dinâmica entre opressores e oprimidos em vista de construir outra forma de socialização. Enquanto princípio pedagógico e social, o diálogo rompe o isolamento e o individualismo e instaura o reino da comunhão, onde todo cidadão pode *ser mais*, isto é, onde desabrocham todas as potencialidades dos sujeitos da educação enquanto agentes sociais (Freire, 2005, p. 86). Nesse processo, não há espaço para a falsa consciência, porque a educação integra o cidadão na sociedade e este introduz no processo educativo a densidade do real a ser pensado. Não há espaço também para o intelectualismo alienante nem para o autoritarismo, porque a educação não se distancia da sociedade, e todos os participantes do processo educativo (discentes e docentes) atuam eticamente como sujeitos da ação educativa (Freire, 2005, p. 86). Tal ação se desenvolve na sociedade onde todos participam eticamente como concidadãos. Não há direito para se pensar alienando-se. O pensamento na educação problematizadora é necessariamente integrado no tempo e no espaço, porque “os homens são porque estão em situação” (Freire, 2005, p. 118). Nesse sentido, educar-se permite ao indivíduo situar-se criticamente no real e agir coerentemente a partir do conteúdo reflexivo. Enfim, a superação da dialética entre o senhor e o escravo rompe a lógica da força, instaura o diálogo e a interação ética. Com isso, passa-se da relação entre um eu sobreposto ao outro (do eu como negação do outro ou do ser como negação do não ser) à relação do eu

frente a um tu. Não há sujeito neutro nem há reificação do sujeito na educação problematizadora; ao contrário, ela somente se efetiva mediante o reconhecimento e diálogo entre os sujeitos da ação pedagógica (Freire, 2005, p. 192):

O *eu* antidialógico, dominador, transforma o *tu* dominado, conquistado, num mero “isto”. O *eu* dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o *tu* que o constitui. Sabe também que, constituído por um *tu* – um não-eu –, esse *tu* que o constitui se constitui, por sua vez, como *eu*, ao ter no seu *eu* um *tu*. Desta forma, o *eu* e o *tu* passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois *tu* que se fazem dois *eu*.

A diferença fundamental entre as formas de educação encontra-se na capacidade dialogal e na superação da relação reificante. Os partícipes da relação dialogal educativa superam a forma impessoal ou reificante (*eu* isto), porque fundam uma nova forma de sociabilidade (*eu-tu*). Tanto o discente quanto o docente encontram-se na condição de primeira pessoa (um *eu*) na relação educativa. A construção do conhecimento liberta as consciências do sonho da mera transmissão do saber e eles se fazem partícipes do processo de conhecimento. Não há mais o lugar de um “iluminado” que ensina um “alumno” que recebe passivamente o saber. Há uma interação entre formas e modos de ser e saber. Há dois sujeitos em diálogo contínuo e efetivo. A dialogicidade forma a capacidade de se expressar e contestar, uma capacidade que, na prática, é aquela de pensar por si mesmo. Quando não se ouve o *tu* na relação educativa, o que acontece é a inibição da criatividade e da espontaneidade que gera a incapacidade de pensar à medida que não se educa.

Em *A educação como prática da liberdade* (1967), o autor não só antecipa pontos centrais de sua obra principal como detecta as raízes

de erros que inviabilizam a historicidade e dialogicidade da educação. As causas ou raízes do grande mal fundam-se no sectarismo e na busca de soluções radicais. Contrariamente, só uma postura assertiva, que inclua toda possibilidade de diálogo e interatividade crítica, será capaz de efetivar a conscientização. O resultado do sectarismo é a preponderância de uma matriz emocional e acrítica, arrogante e antidialógica, reacionária e incapaz de instituir interações, em uma palavra, intolerante. O que equivale a dizer também antieducativa e anticonscientizadora (Freire, 2011, p. 70). O mal de uma educação antidialógica está em proibir o outro de pensar por si mesmo e torná-lo apenas alguém que, por suposto, deve apenas receber passivamente o conhecimento vindo do professor. A postura autoritária nega a capacidade dos agentes educacionais. Tanto o docente estaria reduzido a oferecer um conhecimento descontextualizado e padronizado que não diz nada à realidade do discente quanto este deveria passivamente receber o que supostamente ele não possui nem consegue por si mesmo. A consequência é uma verticalização hierárquica e um empoderamento do outro (docente) e o enfraquecimento do tu (discente). Foi por criticar essa forma de ensino que Freire foi preso e exilado. Ele já defendia em 1967 a postura ativa no processo educativo e também na vida social (Freire, 2011, p. 70): “não pode acomodar-se passivamente diante do poder exacerbado de alguns que leva à desumanização de todos, inclusive dos poderosos”. Educar não se reduz à transmissão de informações. Antes, supõe instituir cidadania e garantir que todos se reconheçam como sujeitos do pensamento, capazes de criticar a realidade e praticar a liberdade, de se conscientizar e, sobretudo, de dialogar com liberdade e sem reacionarismo.

Essa compreensão da dialogicidade educacional estava presente, por exemplo, em *Consciência e realidade nacional* (1961), de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), que atribuía à educação a responsabilidade de discutir corajosamente as problemáticas provenientes da realidade em que se encontram. A educação não é um processo dedutivo da verdade que se opera de alto a baixo. É uma tarefa construtiva que parte dos problemas da realidade em direção ao diálogo e à busca de soluções efetivas para o mundo. A base desse processo está, portanto, na busca de soluções e revisões constantes do conhecimento adquirido com base em métodos e processos científicos adequados. O diálogo não é uma forma de uso espontâneo de ideias, mas um processo de compartilhamento sistemático de saberes e de interação social, por isso o pressuposto básico é uma “educação que o colocasse em diálogo constante com o outro” (Álvaro Vieira Pinto *apud* Freire, 2011, p. 118-119). O diálogo abre os horizontes para os partícipes do ato dialogal e institui uma dinâmica processual de conscientização. Aliás, não basta uma consciência ingênua, supondo haver “respostas fáceis” para problemas complexos, que se julga no direito de selecionar fatos e escolher respostas segundo seus interesses. A conscientização produz uma consciência crítica que é “a representação das coisas e dos fatos como se dão na existência empírica. Nas suas correlações causais e circunstanciais” (Freire, 2011, p. 138). Tal consciência busca de modo reiterado a realidade e a tematiza o tempo todo no processo educativo. A educação é, nesse sentido, uma leitura e construção de si a partir da realidade e também formação de si à luz da realidade e de seus problemas. Nesse lugar, não há espaço para neutralidade nem para recusas de se postar no mundo, porque a educação realiza-se como um processo ativo e interativo, enfim, como

uma construção dialogal entre o eu e o tu em torno do real. O papel dos partícipes da educação é completamente reescrito (Freire, 2011, p. 146):

Daí que o papel do educador seja fundamentalmente dialogar com o analfabeto sobre situações concretas, oferecendo-lhe simplesmente os instrumentos com que ele se alfabetiza. Por isso, a alfabetização não pode ser feita de cima para baixo, como uma doação ou uma imposição, mas de dentro para fora, pelo próprio analfabeto, apenas com colaboração do educador.

Superar a passividade pedagógica não é apenas um método educacional, mas uma forma capaz de gestar cidadania. O sujeito alfabetizado supera a circularidade estreita do individualismo à medida que se abre à cidadania e institui-se como um agente social capaz de se responsabilizar e atuar eticamente no mundo. Consciente de si (como membro da sociedade) e do mundo (o lugar da vida), o cidadão passa do conhecimento de conteúdo (*ortodoxia*) à ação ética no mundo (*ortopraxia*) não apenas para si mesmo, mas como forma de superar a dialética do senhor e escravo. O cidadão conscientizado sabe que a liberdade acontece só através da construção social e interativa, do diálogo efetivo em que todos participam como membros de uma sociedade ampla, planetária. Enfim, o cidadão educado faz do mundo sua casa e assume a corresponsabilidade por todos. Instaura-se aqui a educação como práxis libertadora em um mundo reconciliado, isto é, não violento.

3. DA TRAGÉDIA AMBIENTAL À ÉTICA LIBERTADORA INTEGRAL E INCLUSIVA

A polifonia da matriz filosófica da libertação permite integrar diversas vozes. Há os pensadores que se dedicam exclusivamente à ética

libertadora e há outros que avançam em direções específicas. Paulo Freire pensou uma pedagogia como práxis libertadora; por sua vez, Leonardo Boff tem demarcado uma perspectiva ética integral e inclusiva, porque está em diálogo franco e constante com os problemas ambientais. Boff, por formação, era um teólogo, mas migrou progressivamente para uma perspectiva mais ampla no trato da realidade em que se encontra. Seu pensamento abrange quatro perspectivas centrais: a metodologia e cristologia da libertação, as comunidades eclesiais de base, a teologia sistemática da libertação e a ética libertadora integral e inclusiva. As perspectivas iniciais não nos interessam aqui. Leremos só os elementos fundamentais da ética ecológica.

O ponto de partida da ética ecológica de Leonardo Boff não é uma ideia abstrata nem um princípio normativo racional distante da realidade. Não é uma deontologia ética nem uma ética dos valores absolutos. Ele parte da realidade em que se encontra e da crise ecológica avassaladora e mundial. Ciente do desequilíbrio climático e do agravamento progressivo de questões ambientais, Boff passou progressivamente a uma tematização ética decisiva e comprometida com o mundo. A consciência ecológica não é acaso nem novidade, mas a constatação de que, desde a década de oitenta, evidencia-se crescentemente quer na academia, quer na poesia de Carlos Drummond de Andrade (2002, p. 1444-1449):

(III) Não, haverá para os ecossistemas aniquilados / Dia seguinte. / O ranúnculo da esperança não brota / No dia seguinte. / A vida harmoniosa não se restaura / No dia seguinte. / O vazio da noite, o vazio de tudo / Será o dia seguinte. // (VIII) Em que minuto Deus imaginou a orquídea? / Como

foi que a orquídea se sentiu orquídea, / Ente vegetal sem comparação ou
 êmulo? / Como foi que a *Cattleya forbesii*, / Zigomórfica, surgiu da Mata
 Atlântica, / Presente de Deus? // (XXII) Olha o barbado, olha o bando do
 barbado! / Olha o coro de barbados na floresta! À sua maneira, / Está
 berrando, aos deuses implorando / Que detenham a fúria arrasadora / Da
 sacrificada mata brasileira. // (XXV) Que rumor é esse na mata? / Por que se
 alarma a natureza? / Ai... É a moto-serra que mata, / Cortante, oxigênio e
 beleza. // (XVIII) Te arriscas, se não me engano, / A ter um fim doloroso / Se
 não te pões ao abrigo / Do destruidor ser humano.

Esses fragmentos do poema *Mata Atlântica* (1984) fazem parte de um ciclo poético que o itabirano dedicou às questões ambientais. O agravamento da destruição e a crise que se alastra no ambiente resulta de uma ação deliberada “do destruidor ser humano”. O poeta denunciava com sua arte uma realidade que passou a ser cada vez mais radical em nosso tempo. É neste ponto que se instauram as preocupações éticas de Boff. Ele não se detém em uma leitura geral da história do pensamento ético ocidental. Ao contrário, elegeu um problema iminente de nossa realidade e estabeleceu os pressupostos teóricos para sua compreensão. É nesse universo que Boff funda sua ética. Não percorreremos suas dezenas de obras, mas escolhemos duas que soam paradigmáticas na compreensão dos pressupostos fundamentais de sua reflexão: *Ética da vida* (1999) e *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência* (2018). Afinal, o que significa uma ética ecológica integral e inclusiva?

Nosso autor parte de uma compreensão ecológica ampliada. A adjetivação de sua ética torna-se central para sua argumentação, pois ecologia não tem um sentido unívoco. Ao contrário, a ecologia integra quatro perspectivas: a primeira nomeia-se como ecologia ambiental e

centra-se nas condições ambientais com o objetivo de reduzir os efeitos devastadores da ação humana e industrial sobre o ambiente; a segunda, ecologia social que não se reduz à tematização do meio ambiente, mas pensa a integralidade do ambiente enquanto condição plena para todas as formas de vida da fauna e flora; a terceira, ecologia mental capaz de integrar os seres humanos entre si e integrá-los ao ambiente com base em uma política da sinergia e uma pedagogia da benevolência de todos em relação à totalidade do mundo; e a quarta, ecologia integral que situa o ser humano dentro de uma perspectiva planetária completa, isto é, “o ser humano é a própria Terra enquanto sente, pensa, ama, chora e venera” (Boff, 2005, p. 10). Estabelecida essa ampliação do conceito de ecologia, é possível pensar os pressupostos da ética ecológica.

A organização do cosmos (cosmogênese) e a organização da vida são dois pontos que demandam sempre uma atenção especial na reflexão ética. Uma vez operada a cosmogênese, não significa que haveria uma passagem espontânea à biogênese. O emergir da vida não se explica sem considerar outras emergências, e entre as formas primitivas de vida e a vida humana, há uma distância ainda maior. A vida em geral que constitui formas primitivas da fauna e da flora não difere da condição humana, enquanto vida, mas tem diferenças em relação à complexidade e à auto-organização. Por isso, entre a biogênese e a antropogênese, há um percurso de alguns milhões de anos, a saber (Boff, 2005, p. 16): “três grandes emergências ocorrem na cosmogênese e na antropogênese: a complexidade / diferenciação (1), a auto-organização / consciência (2) e a re-ligação / relação de tudo com tudo (3)”. A primeira emergência opera a passagem das formas de vida elementares às complexas mediante a conservação e diferenciação

interna dos organismos. A segunda, a transição dos animais menos complexos aos mais complexos (dos seres unicelulares heterótrofos à humanização) e, por fim, a conexão que integra todas as formas de vida da fauna e da flora. É neste ponto que se entende o significado da ética integral, porque não há vida nem condições vitais apenas para um seguimento dos viventes. Ao contrário, a condição ética de pensar a vida é pensá-la em todas as suas formas, das mais simples e elementares às mais complexas e diversas, tanto na fauna quanto na flora.

Estabelecidos os conceitos de ecologia integral e das emergências da cosmogênese e da antropogênese, o autor explicita as formas de interação entre as formas orgânicas e inorgânicas na Terra. Afinal, a vida não existe desconectada das condições terrenas. Ela existe graças às interações dinâmicas: “a gravitacional, a eletromagnética e a nuclear fraca e forte” (Boff, 2005, p. 16). Esse todo complexo resultante das três emergências e das quatro interações existentes culmina na ecologia integral que “procura acostumar o ser humano com essa visão global e holística. O holismo não significa a soma das partes, mas a captação da totalidade orgânica, una e diversa em suas partes, sempre articuladas entre si dentro da totalidade e constituindo essa totalidade” (Boff, 2005, p. 17). Pensar a ecologia integral é a condição básica para superar a fragmentação da vida e do mundo. Quando se pensa analiticamente, desintegra-se a complexidade e a globalidade da visão. O holismo epistêmico torna-se a condição fundamental para entender a ecologia integral, porque não basta a segmentação ou divisão dos elementos vitais. Pensar a vida não é possível mediante segmentações ou fragmentações, mas apenas quando se entende que a vida é um fenômeno global e integrado na Terra.

Neste ponto, emergem três perspectivas críticas em relação à organização social vigente em nosso tempo. A primeira, gerenciada pela economia capitalista, admite o uso ilimitado dos recursos naturais, desconsiderando a limitação das condições ambientais. Os valores de solidariedade, bem comum, participação democrática e as formas de vida estão subordinados ao lucro e o fim é enriquecer grupos detentores dos recursos produtivos em escala global. Nessa perspectiva, as demandas de trabalhadores e grupos oprimidos são desarticuladas em suas representações, e as formas de atuação e interação social resumem-se às formas de participação no mercado (Boff, 2005, p. 21). A segunda perspectiva vem da militância de grupos pacifistas e de não violência ativa. Partem do reconhecimento das formas de violência social, em níveis nacional e internacional, e das injustiças estruturais decorrentes da desigualdade, sendo esta decorrente da “dominação de países que detêm poder tecno-científico sobre os outros (países) mais atrasados” (Boff, 2005, p. 23). Predomina a contraposição entre os países do norte que subdesenvolveram os países do sul. A terceira perspectiva é a proveniente dos movimentos ecológicos que lutam contra as formas de desenvolvimento que visam apenas ao crescimento econômico, mesmo com o prejuízo da degradação ambiental (Boff, 2005, p. 24). Os adeptos dessa perspectiva não se contentam em denunciar as injustiças socioambientais, mas propõem uma nova ética ambiental pautada na superação do antropocentrismo, na eliminação da violência contra a natureza proveniente do paradigma do desenvolvimento ilimitado, na alteridade geral de todos os seres da fauna e da flora e na reverência em relação à totalidade da natureza (Boff, 2005, p. 34). Tal perspectiva gere-se pelo reconhecimento de injustiças contra os trabalhadores, os

cidadãos e as classes subalternas, cuja origem está na agenda econômica mundial que conduz à obsolescência da força de trabalho. Além dessas formas de injustiça histórica, há também a injustiça ambiental descrita nestes termos (Boff, 2005, p. 35):

Existe também a injustiça ambiental, que é a violência contra o meio ambiente, contra o ar, contra a camada de ozônio, contra as águas. Essas injustiças afetam diretamente, mas de forma perversa, a vida humana, produzindo doenças, desnutrição e morte não somente para a biosfera como também de forma mais global para todo o planeta. Impõe-se, portanto, uma justiça social que se *harmonize* com a justiça ambiental.

Essa injustiça ambiental dispensa comentários pela abundância de exemplos em nosso país, desde os rompimentos das barragens de rejeitos do minério, para as quais nem sequer temos legislação até hoje capaz de punir pela conivência dos legisladores federais, às queimadas pantaneiras e à derrubada da floresta amazônica, do serrado e da mata atlântica devastadas pelo agronegócio. Eis apenas alguns exemplos de injustiça ambiental. O agravamento dessa injustiça deve-se, principalmente, à omissão dos órgãos fiscalizadores e à conivência dos governos federal e estadual ao se subordinarem voluntariamente à agenda do mercado neoliberal. Porém, o mercado conta ainda com uma compreensão que naturaliza sua ação como se a única forma de organização econômica viável fosse a matriz capitalista. A planetarização do mercado impede que uma parcela significativa da humanidade compreenda que a ação do mercado é apenas uma forma organizacional possível que se pauta na competitividade e na exacerbção de medidas de austeridade. Esse capitalismo de mercado remaneja recursos nacionais que deveriam ser usados para o

financiamento do crescimento social a fim de potencializar a implementação do desenvolvimento econômico de empresas internacionais, dentro de um modelo gerencial centrado na política para o crescimento econômico (PCE) em prejuízo de uma política para o desenvolvimento humano (PDH) (Nussbaum, 2012, p. 13s). Os fundos de desenvolvimento econômico dos países subdesenvolvidos são transformados em recursos para subsidiar a implantação de empresas internacionais. O capital nacional privilegia os donos do mercado e o mercado de ações, aprofundando as desigualdades econômicas.

Longe de significar a gestão das carências próprias, enquanto sentido original de economia (*oikonomía*), esta se tornou o meio privilegiado de expansão do capital, quando o contrário deveria ser a regra: “de uma economia da produção material ilimitada, deve-se chegar a uma economia da produção humana integral, produção do suficiente para todos, também para os seres vivos da natureza” (Boff, 2005, p. 57). Mas, enquanto a economia se pautar exclusivamente na competitividade e no lucro, os benefícios privados se sobreporão aos interesses públicos. Que critérios pensar a partir da ética ecológica?

Na *Ética da vida* há seis critérios básicos para se construir uma nova economia política globalizada (Boff, 2005, p. 58-60): o primeiro critica a visão antropocêntrica em relação à natureza, mas afirma a necessidade de uma humanização mínima capaz de conservar a existência viável; o segundo amplia a perspectiva da cidadania urbana para a cidadania terrena, uma vez que não temos qualquer outro planeta disponível para vivermos, logo a responsabilidade é por todas as formas de vida na Terra; o terceiro supõe uma justiça societária em que todos os cidadãos recebam e também contribuam efetivamente para uma

planetarização da vida viável; o quarto pensa o bem-estar humano e ecológico integrados, uma vez que o ser humano é apenas mais um animal na fauna terrestre e só mais uma forma de vida dispersa na fauna e flora na face do planeta; o quinto demanda o respeito às diferenças culturais sem nivelamento nem etnocentrismo, antes pressupondo o lugar de vida para as distintas formas de socialização presentes no mundo e o sexto advoga a reciprocidade e complementaridade cultural, pois não basta reconhecer alteridades. É preciso afirmar valores dessa reciprocidade e complementaridade entre os grupos humanos e em respeito a todas formas de vida planetárias.

Eis uma agenda tão rica quanto bela pensada em 1999, mas que ainda está por vir. Passadas duas décadas, em que lugar nos encontramos ou como nos situamos diante das condições planetárias para todas as formas de vida? Que lugar ocupa a biodiversidade nas políticas ambientais? Que ações foram implementadas para reverter os quadros de degradação ecológica? Tais questões são recorrentes na obra do autor. Exemplifiquemos seus desdobramentos apenas com o livro *Brasil*, de 2018.

Por maiores que tenham sido os esforços da ética ecológica e de movimentos ecológicos, ainda são insuficientes para estabilizar o quadro geral de degradação ambiental, porque a fome destruidora do ser humano parece não ter fim. A fome como o ser humano devora o meio ambiente não é menor que a fome que devora 33,1 milhões de pessoas no Brasil atualmente (Guedes, 2022). O quadro geral é mais dramático que aquele delineado no fim do século passado. O problema central foi ultrapassar o uso de recursos naturais, isto é, os movimentos ecológicos defendem a sustentabilidade e agora já se sabe que isso não

basta para o atual grau de consumo de recursos naturais. A sustentabilidade seria suficiente apenas em condições médias de deterioração ambiental. O problema radicalizou-se muito à medida que passamos a gastar mais que o disponível na Terra. Isso é o que significa *the Earth overshott day* (Boff, 2018, p. 80):

Em 2 de agosto de 2017 tivemos o Dia da Sobrecarga da Terra (*the Earth Overshott Day*), quer dizer, o dia em que a Terra mostrou que seus bens e serviços naturais alcançaram seu limite. A dispensa da Terra foi esvaziada. Em outras palavras, a Mãe Terra, que sempre nos dá aquilo que precisamos, não está mais em condições de nos oferecer os elementos e condições que sustentam nossa vida. As reservas se esgotaram. Repetimos: a partir de agora haverá menos água, menos solos férteis, mais areias poluídas, mais erosão, mais desaparecimento da malha verde, menos sementes, menos alimentos, menos fibras, climas mais desregulados, mais tufões e tempestades, brevemente mais eventos extremos.

O ponto de saturação de recursos naturais da Terra indica a gravidade da situação: antes de atingi-lo, a redução gradativa seria suficiente para manter condições sustentáveis de vida na terra. Depois de ultrapassá-lo, não basta manter os índices sustentáveis, porque a Terra já atingiu um nível insustentável. Isso significa que o ritmo de consumo da Terra é maior que o tempo necessário para sua regeneração. A Terra está em processo de esgotamento irreversível. A defesa da sustentabilidade já não é uma solução viável, pois a Terra já não suporta a nossa demanda atual, e a possibilidade de regeneração implica uma mudança tão radical que seja capaz de não só frear o consumo de recursos naturais quanto reduzi-los à taxa negativa em relação ao consumo atual (Krenak, 2020, p. 79).

Além do *Earth overshoot day*, há outros fatores determinantes para pensar a ética entre nós. O primeiro é o aprofundamento do fosso da desigualdade entre os seis maiores milionários brasileiros que sozinhos têm uma riqueza superior àquela distribuída entre 100 milhões de brasileiros mais pobres (Boff, 2018, p. 80) em um país com 33,1 milhões de pessoas na linha da miséria. O resultado do processo é evidente: quanto maior o fosso da desigualdade tanto maior será a taxa de violência social. O segundo fator encontra-se na naturalização da corrupção na vida política que foi suficiente para esvaziar a função da representatividade democrática e reduziu o potencial de negociação e os acordos sociais à transferência de recursos. O presidencialismo de coalisão brasileiro naturalizou as trocas de favores, loteamentos das funções estratégicas e financiamentos espúrios da política com recursos públicos e privados, bloqueando ações de combate aos efeitos deletérios do mercado financeiro (Boff, 2018, p. 53). O terceiro fator encontra-se na natureza estrutural da violência antidemocrática. Naturalizou-se a forma abrupta de tomada do poder, isto é, naturalizaram-se os golpes sem nenhuma reparação social. O golpe contra o Estado de direito se deu primeiramente em 1964 e, em 1968, outro golpe violento, com a instauração da repressão, da tortura e dos assassinatos contra a condição democrática. Boff faz uma radiografia da violência antidemocrática (2018, p. 114): “ontem, em 1964, e atualmente, em 2016, seja por via militar, seja por via parlamentar, funciona a mesma lógica: as oligarquias econômico-financeiras e a casta política conservadora praticam a rapinagem de grande parte da renda, contra a vida e o bem-estar da maioria do povo, submetido à pobreza”. A tríade – esgotamento da Terra, corrupção política e golpes antidemocráticos

– mergulharam o país em um processo de deslegitimação do poder instituído.

Esses são os fatores recentes da atual crise antidemocrática no Brasil, embora haja outros quatro nós górdios na história nacional ainda sem vias de resolução. Estes nós serão tão mais radicais quanto maior for o esquecimento que pesar sobre eles ou quanto mais fingirmos desconhecê-los. O primeiro, o genocídio dos povos originários perpetrado pelo poder colonial que não apenas destruiu uma imensidade de vidas quanto condenou os remanescentes desse genocídio a permanecerem, histórica e socialmente, à margem da condição mínima de cidadania. O segundo, a herança escravocrata do negro sem reparação social condizente com os males suscitados pela escravidão. O terceiro nó atinge a maior parte dos países subdesenvolvidos da América Latina. Entre eles, o Brasil destaca-se pela permanência no modelo de uma economia dependente e que apenas se insere no mercado mundial de capitais pelo fornecimento de matéria-prima *in natura* e importação de ciência e tecnologia. O país que era a sexta maior economia do mundo em 2011 chegará ao final de 2021 como décima terceira economia. O caminho seguido foi descrito no estudo *World Economic League Table 2021* realizado pelo Centre for Economics and Business Research (CEBR) e analisado por Marcos de Oliveira (2020):

O Produto Interno Bruto (PIB) do Brasil ocupou a 6ª posição no ranking mundial em 2011, após ultrapassar o Reino Unido, e o país caminhava para o 5º lugar. Porém, a desvalorização do dólar, a queda nos preços das *commodities* e, principalmente, a crise agravada pelas políticas ultraneoliberais levaram a economia ladeira abaixo: 9º, em 2015, e 12º, em 2020, ultrapassado pela Rússia, Coreia do Sul e Canadá. Em 2021, o PIB da Austrália também deve superar o do Brasil.

Eis o terceiro nó que se atrela também ao fim da república brasileira. O quarto nó aponta o patrimonialismo e a corrupção naturalizados na política brasileira como causas destruidoras da política e da sociedade (Boff, 2018, p. 25-30). As consequências dos quatro nós górdios não seriam menores nem menos radicais: os remanescentes dos povos originários são hostilizados e tratados com intolerância como se não houvesse condições de cidadania para toda a população do país. Em relação aos negros, perpetuam-se formas de racismo e discriminação capazes de condená-los a receberem menores salários que os brancos em todos os seguimentos sociais. Quanto à dependência econômica, ela tem se acirrado e impedido a construção de uma identidade própria e, principalmente, de um projeto autônomo de nação que se encravou nas teias da recolonização neoliberal². Quanto ao patrimonialismo e à corrupção, os grupos dominantes usam os bens públicos e o aparelho estatal como forma de controle da economia, da política e atuam de forma crescentemente predatória em relação à sociedade (Boff, 2018, p. 26-29).

É nesse cenário que a ética ecológica integral e inclusiva mostra-se como opção teórica para enfrentamento dos desafios que o neoliberalismo impõe à sociedade atual. Não seria legível uma ética que se resignasse ao diagnóstico da crise sem se propor a pensar

² É preciso explicitar este ponto. O Brasil convive hoje com quatro formas de colonização: uma em virtude da subordinação à colonização da balança comercial onde vende *commodities in natura* e importa ciência e tecnologia; outra decorrente do mercado do capital improdutivo que transforma o governo brasileiro em refém dos rentistas que investem no tesouro direto e recebem com juros exorbitantes o que emprestam; a terceira, o país legitimou a uberização da economia e dos serviços sem receber impostos e sem impor limites ao domínio do capital estrangeiro que entra e sai do país sem nenhum entrave comercial e a quarta, o fisiologismo político (o político de carreira) transforma seu capital político em uma oligarquia endógena viabilizando eleições apenas dos próprios familiares e detendo os principais meios de produção de capital e de difusão de informações, isto é, controlando a mídia tradicional brasileira.

alternativas. Na alternativa apresentada no subtítulo entre *concluir a refundação ou prolongar a dependência*, Boff não se resigna às respostas niilistas que admitem um barco sem leme e à deriva. Ao contrário, sua resposta começa desconstruindo o “mito do dado e instituído” (Boff, 2018, p. 100): “pensamos que a realidade é o que está aí, dado e feito. Esquecemos que o dado é sempre feito, e não é todo o real. O real é maior. Também pertence ao real o potencial, o que ainda não é e o que pode vir a ser”. Vale dizer, a narrativa neoliberal que produz uma forma de resignação social não é a última palavra. Ao contrário, a realidade enquanto construção histórica está aberta àquilo que podemos projetar e construir nela e a partir dela. O problema real seria nos resignarmos ao estado em que nos encontramos e deixar que aqueles que abusam do poder em benefício próprio passem a dominar toda a realidade. A ética ecológica integral e inclusiva demanda a participação efetiva de todos os membros da sociedade em vista de reconstruir um projeto de país que parece caminhar para uma falência deliberada. A queda vertical no *ranking* dos países mais ricos da sexta para a décima terceira posição mostra como a agenda política neoliberal ultradireitista é incapaz de gerir um país como o nosso. O único crescimento que produziu foi o fosso da desigualdade entre ricos e pobres. O Brasil desempenha um papel estratégico em acordos climáticos e econômicos, por isso necessário se faz reconstruir o projeto de país (Boff, 2018, p. 165):

Para dar consistência ao projeto de refundação do Brasil, importa trabalhar sobre três eixos dialeticamente imbricados: a educação libertadora, a democracia integral e a sociedade sustentável. Resumidamente, mister se faz desenvolver uma educação libertadora que nos abra para uma democracia integral, capaz de produzir um tipo de sociedade sustentável

(um *modo sustentável de viver*, segundo a Carta da Terra) com um desenvolvimento socialmente justo e ecologicamente correto.

Os eixos da ação de refundação do Brasil são explícitos e estão em pleno acordo com a perspectiva da ética da libertação. Afinal, a educação libertadora, a democracia integral e a sociedade sustentável são os compromissos de qualquer pessoa que não se engolfou nas teias do fascismo, do reacionarismo e do negacionismo. O projeto de refundação nacional que surge dessa tríade assenta-se na demanda primária de passar do antropoceno ao ecoceno, uma civilização futura nucleada pelo eixo *biocivilizatório*: “uma civilização que dá centralidade à vida, à Terra, aos ecossistemas e à vida de cada pessoa” (Boff, 2018, p. 172). A biocivilização somente se efetiva mediante a reconstrução do projeto civilizatório que governará os processos econômicos, políticos, sociais e culturais em direção a toda forma de vida da biosfera. A condição para a fundação dessa biocivilização não poderia ser outra que a educação (Boff, 2018, p. 177): “o Estado brasileiro nunca promoveu a revolução educacional. É refém histórico das elites proprietárias que precisam manter o povo na ignorância e na incultura para ocultar a perversidade de seu projeto social de enriquecimento ilimitado, para reproduzir seus privilégios e se perpetuar no poder”.

A revolução educacional abortada que condena historicamente o Brasil à periferia do desenvolvimento nunca foi acaso nem falta de recurso. Leonardo Boff repete o mesmo argumento que Darcy Ribeiro havia formulado em 1986 (2015, p. 31): “em consequência, a crise educacional do Brasil da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa. Um programa em curso, cujos frutos, amanhã, falarão por si

mesmos”. Infelizmente somos os filhos desse resultado nefasto de colonização e atraso social propugnado pela elite nefasta do nosso país. Exemplifiquemos apenas a título de ilustração: em 1986, o Brasil saía da ditadura de 1964-1985 que faliu o país: “em 1964 a dívida externa brasileira somava US\$ 3,294 bilhões e, em 1985 totalizava US\$ 105,171 bilhões, ou seja, cresceu 32 vezes durante os governos militares” (Auditoria Cidadã da Dívida, 2016). Em 1985, inicia-se a Nova República brasileira e, no ano de 1987, o PIB brasileiro era de 237,5 bilhões de dólares (USD). No mesmo ano, iniciou-se a Sexta República na Coreia do Sul com um PIB de 147,9 bilhões (USD). A diferença entre os dois países não é apenas de extensão geográfica (Brasil 8.516.000 km² e 100.210 km² Coreia do Sul) e populacional (em 2021: 214,3 milhões frente aos 51,74 milhões de coreanos), mas a diferença está no projeto de desenvolvimento do país pautado em ciência e tecnologia (C&T). Seus regimes republicanos são historicamente simultâneos, mas as formas de desenvolvimento mostram que o Brasil teve em 2021 um PIB de 1,609 trilhão e a Coreia do Sul, 1,811 trilhão (USD). Enquanto a minúscula Coreia produz veículos das marcas Hyundai, Kia (além de Genesis, Renault Korea e SsangYong) e a badalada fábrica da Samsung, o Brasil continua a importar ciência e tecnologia por falta de indústria de base e por negar investimento maciço em C&T.

A principal dívida do Estado brasileiro com sua população é a educacional. O que não se fez até hoje precisa ser implementado com decisão e coragem, porque o projeto de um país somente se sustenta quando alicerçado historicamente na educação (C&T). Não há país que possa se desenvolver sem desenvolver-se por meio do conhecimento em todas as formas e estruturas. Tal qual Paulo Freire, Florestan

Fernandes, Darcy Ribeiro e Marilena Chauí, Leonardo Boff insiste na educação como a principal resposta à sociedade em busca de um futuro decente. Não por acaso, em 2004, nos debates sobre a reforma universitária brasileira promovidos pelo MEC, Boaventura de Sousa Santos disse (2011, p. 113-114): “a universidade é um bem público intimamente ligado ao projeto de país. (...) A direção em que for a reforma da universidade é a direção em que está a ir a reforma do país”. Sem investimento na educação, permanecemos condenados a exportar *commodities in natura*, importar tecnologia e viver submetidos ao déficit da balança comercial que aumenta os juros e retira alimento dos pratos de nossa população. Por isso, uma filosofia da libertação entre nós não só será uma resposta possível, mas é uma urgência tanto frente à crise econômico-política quanto frente à crise ambiental. Libertar-nos do neoliberalismo é possível mediante uma revolução educacional que nos insira em uma biocivilização integral e inclusiva, onde a ciência supere as formas de negacionismo.

VI

AS SABEDORIAS ANCESTRAIS: ORIGINÁRIA E AFRICANA

Pensar as sabedorias ancestrais seria possível apenas de forma mítica? Se assim o for, quase todo o trabalho ainda estaria por começar. Afinal, a filosofia não nasceu dos mitos?! E mais que isso, Homero e Hesíodo fundaram a Magna Grécia sob a luz mítica, e a Grécia clássica teve um profundo respeito pelos mitos. Lima Vaz disse (1984, p. 18): “filosofia sobre as culturas pré-colombianas ou sobre o que delas resta é possível e, talvez, interessante, mas só a podemos fazer da mesma maneira com que Platão filosofava sobre os mitos da Lídia ou do Egito”. Essa afirmação precisa ser refletida, matizada, pois não deve ser assumida sem mais. A tradição sapiencial pré-colombiana é um fato passado, mas não desprovido de relevância em virtude do vínculo com os povos originários que ainda resistem. Assim, não se trata de um conjunto mítico perdido no silêncio da história, mas de uma tradição continuamente retransmitida até o presente. Ademais, há uma longa tradição de estudos relativos à filosofia pré-colombiana, sobretudo na América Central, e também da africana entre nós¹. Ainda que as

¹ Apenas a título de exemplo, recorde-se *O segredo dos incas*, de Siegfried Huber (trad. M. Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, de Miguel León-Portilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), *Épica Náhuatl*, de Ángel Ma. Garibay K. (México: UNAM, 1993), *As melhores histórias das mitologias asteca, maia e inca*, de Ademilson S. Franchini (Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2014) e *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, de E. Dussel, E. Mendieta e C. Bohórquez (ed.) (México: Siglo XXI y CREFAL, 2009). Quanto ao pensamento africano, o mínimo a se recordar são a *Mitologia dos orixás*, de Reginaldo Prandi (São Paulo: Cia. Letras, 2001), o *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, de Clóvis Moura (São Paulo: Unesp, 2013), o GT Anpof *Filosofia africana e a pluriversidade do ensino*, liderado por Luís Thiago Freire Dantas (2018), dossiê

referências abaixo não sejam exaustivas, por haver outras pesquisas em curso, são suficientes para introduzir esta análise. Além disso, se nada mais fosse acessível dessas sabedorias ancestrais senão na forma mítica, não poderíamos reclamar, afinal “o amante do mito é, de certa forma, um filósofo, pois o mito compõe-se de coisas admiráveis” (Aristóteles, *Metafísica* 982b₁₈₋₁₉). Entretanto, a busca não é apenas por formas míticas dessas sabedorias, porque elas estão vivas na forma das tradições orais, rituais e escritas que existem. O genocídio produzido pela colonização não foi capaz de extinguir as sementes sapienciais dos povos originário e africano.

Empregamos a expressão sabedorias ancestrais no sentido etimológico: primeiro a existir, momento nascente, original ou aquilo que não deriva imediatamente de herança alheia. A chave interpretativa para essas sabedorias ancestrais originária (de povos pré-colombianos e seus herdeiros) e africana (os povos ancestrais e os afro-brasileiros) exige um deslocamento do eixo hermenêutico europeu. O eu, sujeito latino-americano, a saber, os povos originário e africano, sempre foi analisado aos olhos do outro (o europeu). Quando se diz que as sabedorias originária e africana são ancestrais (no sentido vulgar de menos evoluídas) está se repetindo a visão do europeu. A caracterização

Filosofias negras e afrofuturismo (Revista *Sísifo*, nº 11, vol. 1, jan-jun/2020) e o *Dicionário da escravidão e liberdade*, organizado por L. M. Schwarz e F. Gomes (São Paulo: Cia. Letras, 2018) e *Escritos sobre escravidão*, organizado por L. Á. Marques e J. P. R. Pereira (Porto Alegre: Fi, 2020), além de um número considerável de dissertações e teses sobre o tema e afins, tanto estudando povos originários quanto africanos. Destes, destaco: *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*, de Eduardo David de Oliveira (Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2005) e *O ensino de filosofia e a Lei 10/639*, de Renato Nogueira (Rio de Janeiro: CEAP, 2011). Para o estado da arte atualizado, confira, por exemplo, as Séries *Estudos sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais*, coordenada por Nelson R. Moraes, Renato D. Baptista e Angélica G. Morales, todos da UNESP e com livre acesso, e *Conhecimento Afrodescendente*, coordenada por Henrique Cunha Jr., Estanislau F. Bié e Maria S. Silva. Respectivamente, disponíveis em <<https://www.editorafi.org/povos>> e <<https://www.editorafi.org/conhecimentoafrodescendente>>. Acessos em 7.2.2023.

dessas sabedorias como vulgares ou involuídas servia diretamente ao europeu com o fim de justificar a atrocidade civilizatória. Por isso, esse ponto de partida precisa ser revisto.

A suposição de culturas mais ou menos evoluídas só acontece quando se tem em mente uma compreensão etnocêntrica. Esse é um preconceito há muito superado nos estudos culturais, sociais e antropológicos. Recordemos a insistência de Darcy Ribeiro ao dizer que “as culturas não são superiores nem inferiores, senão diferentes” e a crítica feita por Gerd Bornheim (1998, p. 176). Logo, ao mencionar *sabedorias* ancestrais, não titubeamos em equipará-las à sabedoria indo-europeia. Sem nenhum bairrismo, assumimos a postura do antropólogo em prejuízo da postura do filósofo neste ponto. E para exemplificar, recorreremos ao nosso filósofo grego predileto (Aristóteles) justamente por ter elaborado uma definição do ser humano que goza do máximo prestígio ocidental. Uma definição em duas formas: “o humano é, por natureza, um animal político” (*ho ánthropos phúsei politikòn zôon*) e “o humano é um vivente racional dotado de linguagem” (*ánthropos, zôon lógon échon*) (*Política* I,2,9). Grosso modo, a filosofia política ocidental alicerça-se nessas duas teses, porém, quando as lemos ao lado da definição do ser humano presente no *Popol Vuh* (2007, p. 269-271, versos 4853-4872), pergunto: qual parece mais sugestiva e completa?

E quando se assemelhavam a homens eles se tornaram homens. Eles falaram e conversaram; eles viram e ouviram; eles caminharam; agarraram as coisas; eles eram homens perfeitos. Eram belos. Face máscula era sua aparência. Eles tiveram alento e existiram. E podiam ver também; imediatamente sua visão começou. Eles começaram a ver; eles chegaram a conhecer tudo sob o Céu, quando puderam ver.

O *Popol Vuh* é uma epopeia clássica dos povos maia-quiché da Guatemala. Lendo sua antropologia em comparação à antropologia aristotélica, ainda há razões para supor que seriam povos ancestrais no sentido vulgar do termo, isto é, atrasados? Os seres humanos caracterizados pelos ancestrais guatemaltecos são dotados de habilidades que indicam a pluralidade e amplitude de sua humanidade: veem e conhecem, falam e ouvem, andam e dançam, amam e veneram, e são perfeitos e belos. Como negar essa tradição, senão mediante um esforço por desqualificar, silenciar e deslegitimá-la brutalmente?

Não trago essa questão desrespeitosamente nem com espírito revanchista. Nem alimento a ilusão de reviver as sabedorias ancestrais, porque foram muito bem silenciadas e apagadas, não obstante as que ainda resistem. O interesse que nos move vai justamente na direção de quebrar a lógica preconceituosa que ainda vige na academia em relação aos povos ancestrais. Se não fizermos essa quebra, não conseguiremos lidar com as heranças de povos originário e africano em nosso tempo. A questão, portanto, não é a de saudosismo da ancestralidade edênica, mas a necessidade de pensar, hoje, as heranças desses povos, uma vez que, até então, o que predominou na academia foi a exclusiva herança europeia. Sem readquirir o orgulho cultural das heranças ancestrais, corremos o risco de sempre olhá-las sob o prisma euro e etnocêntrico e avaliá-las aos olhos dos outros. O reverso é reconectar-nos às sabedorias ancestrais: ancestralizar a epistemologia.

1. EM BUSCA DE ANCESTRALIZAR A EPISTEMOLOGIA

A conquista da América se deu entre três níveis: material, espiritual e simbólico. No nível material, foram supressos o domínio territorial e o direito de autogoverno, isto é, o espaço e os corpos foram colonizados. No nível espiritual, as sabedorias foram negadas, as crenças foram satanizadas como idolátricas e a história foi subordinada ao calendário juliano que supõe uma linearidade histórica em direção à *parousia* e, com isso, colonizou-se a ciência, a religião e o tempo. A narrativa epistêmica, religiosa e histórica legítima seria apenas a europeia. No nível simbólico, as artes e costumes, as tradições e ensinamentos, as culturas e raças foram desqualificados como se fossem inferiores frente à valoração etnocêntrica do “homem civilizado” europeu. Com isso, as artes, os saberes, as culturas e as raças também foram colonizados. O ser humano, de fato e de direito, era identificado apenas com o europeu, enquanto os povos originário e africano seriam os bárbaros. Esse processo colonial por sua radicalidade e profundidade – material, espiritual e simbólico – não foi ressignificado por meio da simples recolocação de povos originário e africano dentro da cosmovisão europeia. Primeiro, porque as matrizes culturais não são assimiláveis e englobáveis, senão através da negação de uma das partes. Segundo, porque matrizes culturais e étnicas coexistem e resistem, desde que não haja violência e destruição total. Terceiro, porque as matrizes culturais originária e africana não foram absorvidas pela matriz europeia. Foram silenciadas, apagadas, violentadas ou negadas, permaneceram como alteridade, diferença e pluralidade cultural. É a partir desse lugar que abordaremos as

sabedorias ancestrais originária e africana. Nesse sentido, este seria um exercício de descolonização epistêmica (uma tentativa de reencontrar os elementos fundantes daquelas sabedorias no ontem e hoje da nossa história) ou de ancestralizar as fontes originárias (uma volta às matrizes de pensamento irredutíveis à europeia). Em miúdos, tudo aquilo que foi colonizado nos níveis material (o espaço físico e os corpos), espiritual (as sabedorias, as crenças e a história) e simbólico (as artes e costumes, as tradições e ensinamentos, as culturas e raças) precisa ser descolonizado e interpretado em outra chave hermenêutica que não a europeia. O eu aos olhos do outro é um eu criado pelo outro, mas não sou eu mesmo. É preciso reconhecer-se diversamente a partir de si mesmo, reconquistar o direito à cidadania linguístico-cultural das tradições silenciadas.

A diversificação dos olhares parte da diversidade dos lugares e das histórias que se consideram fundantes. A maioria dos discursos sobre os povos originário e africano partem de uma hermenêutica monotópica, isto é, a interpretação do eu feita aos olhos do outro. Se não nos reconhecemos, somos apenas objetos de conhecimento para o outro. A condição de romper o predomínio da visão alheia sobre o eu é formar uma visão própria capaz de saber exatamente quem sou, pois somente assim não me deixo fixar dentro ou a partir da visão do outro. Romper com a hermenêutica monotópica é sair do domínio alheio, porque o eu não pode ser um outro. Só posso ser eu para e a partir de mim mesmo. Enquanto se admite a exclusividade da hermenêutica monotópica, o eu determina-se pelo outro. Passar à hermenêutica diatópica também não resolve a questão, porque ela apenas visibiliza a alienação e a diferença radical entre o eu e o outro. Nesse sentido, se não há colonização do eu

pelo outro deve-se tão só à recusa e ao conflito instaurado entre nós. A luta pelo reconhecimento se transformará em guerra por domínio ou fuga da dominação (Tlostanova e Mignolo, 2009, p. 16-17). Um ponto de interpretação viável é assumir uma hermenêutica pluritópica que “ênfatize as dimensões social, política e ontológica de qualquer teorização e compreensão, questionando o *locus* ocidental da enunciação mascarado como universal e fora do espaço concreto”. Essa hermenêutica reconhece os diferentes *loci* enunciativos e a “assimetria de poder, que se baseia na colonialidade do saber, poder, ser e gênero” (Tlostanova e Mignolo, 2009, p. 18). O lugar de fala nunca se repete nem pode ser desconsiderado no ato elocutório. Toda enunciação indexa-se ao espaço e ao tempo (situacionalidade e historicidade) do sujeito enunciador. Além disso, a enunciação não supera a assimetria de poder. Ela evidencia as raízes do drama inerente à assimetria. Por isso, a enunciação sempre traz um potencial interpretativo *a priori*, vale dizer, a história narrada pelo europeu é a história do vencedor, enquanto a narrativa dos povos originário e africano foi sempre tomada como revolta ou insubordinação. A condição de reconhecimento das sabedorias ancestrais é partir do pressuposto de que são tão sábias e legítimas quanto quaisquer outras, mas sem esquecer a assimetria de poder em que será recebida pelo outro.

A narrativa proveniente dessas sabedorias ancestrais inaugura as condições de um discurso anti-hegemônico e anti-homogêneo: um real contradiscurso. O *locus* enunciativo europeu será sempre um discurso sobre o outro (o latino-americano), um discurso sobre algo ou alguém. O discurso latino-americano dos povos ancestrais ocupa um *locus* inacessível ao europeu, por isso é um verdadeiro contradiscurso. Essa

narrativa está vetada ao vencedor, pois aquele que produz o silenciamento não passa como se fosse vítima nem pode lhe usurpar a palavra. O discurso europeu reitera sempre a assimetria do poder e a pretensa superioridade racial ainda que não o queira, porque felizmente não tem como ocupar o *locus* alheio. A ilusão do pensamento europeu ser um contradiscurso equivale à pretensão de ocupar o *locus* enunciativo das sabedorias ancestrais, isto é, falar por si e falar pelo outro. Ocupar o lugar de fala do alheio seria consumir a barbárie do silêncio. O lugar de fala dessas sabedorias institui o legítimo contradiscurso ao escapar das pretensões de universalidade, hegemonia, homogeneidade e eurocentrismo. Assim se caracteriza o *locus* enunciativo das sabedorias ancestrais (Dussel, 2017, p. 41-42):

O “excluído” e “vigiado” no manicômio e na prisão panóptica clássica francesa fora antecipado em séculos pelo índio excluído e vigiado nas “reduções”, povos e doutrinas da América Latina desde o século XVI. O negro vigiado na *senzala* junto à casa grande surgira em 1520 em Santo Domingo, quando se terminou a exploração do ouro dos rios e começava a produção de açúcar.

Essa caracterização, se desprovida dos locativos, poderia se aplicar diretamente aos povos originário e africano no Brasil sem nenhuma ressalva. Isso mostra apenas que o processo colonial não diferiu na América Latina. O projeto colonial da Coroa Ibérica foi aplicado em todo este território. Por isso, somos parte de uma mesma família que habita esse continente historicamente negado e silenciado. A condição do contradiscurso latino-americano passa, portanto, pela reconstrução dos *loci* enunciativos dos povos que ainda não foram ouvidos, ou melhor,

daqueles cuja cidadania linguístico-cultural ainda não foi reconhecida, justamente porque subordinada pela assimetria do poder.

Demarcar o lugar de fala dos povos ancestrais requer a coragem de reconhecer o que, até então, não foi reconhecido, porque o processo colonial ainda não foi rompido. O fim da era colonial latino-americana pode ser datada, mas a colonialidade assumiu novos dispositivos de controle. Passamos da colonialidade à recolonização neste continente, e o principal signo dessa condição está na perpetuação do subdesenvolvimento desses países. A colonialidade moderna simplesmente se reconfigurou no sistema-mundo, ao afirmar a identidade do senhor e recusar o reconhecimento hegeliano do escravo, na mundanidade extra-europeia heideggeriana, que desconhece a diferença, no mercado financeiro hayekiano onde impera o mais forte e no sistema de consciência autocentrado no eu penso (*cogito*), que se traduz no logo conquisto. Essas formas de recolonização estão em curso efetivo não apenas na América Latina, mas em todos os continentes fora do eixo norte.

Seria por puro e mero acaso que os sistemas digital, político, histórico-geográfico, neoliberal, identitário e epistêmico ainda estão sob o domínio dos países do norte? Salvo má-fé, a resposta é indubitável. Os países do eixo sul na América Latina, África e Ásia foram recolonizados por um novo sistema que Dussel nomeia como “mal ético-ontológico”, um sistema em que “não pode mais descobrir nem reconhecer a alteridade e autonomia de suas vítimas. Em concreto, foi o mito da Modernidade como encobrimento do Outro” que se universalizou em novas formas sistêmicas (Dussel, 2017, p. 305). A recolonização do sistema-mundo se confirma em três elementos: o

poder concentrado no eixo norte, produzindo milhares de famintos e migrantes mundo afora que são rechaçados pelos países desenvolvidos; o endividamento externo impagável de países latino-americanos que os mantém como economias dependentes com as crises periódicas geradas pela especulação internacional e a iminente catástrofe ecológica global ignorada pelos países mais ricos que impõem medidas de combate apenas aos países pobres e não assumem suas responsabilidades, uma vez que são os maiores poluidores (Dussel, 1993, p. 305). Construir um *locus* enunciativo exige, pois, situar-se fora do sistema do mal ético-ontológico que mantém as estratégias de recolonização sobre a América Latina.

Essa recolonização pelo sistema do mal ético-ontológico se deve à histórica negação do ser latino-americano operada pela assimetria do poder econômico e político que funda os princípios éticos de dominação do eu latino pelo outro do eixo norte. Desde Frantz Fanon, José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel a Ramón Grosfoguel, Silvia Rivera Cusicanqui e João Alfredo Telles Melo, e tantos outros na linha filosofia da libertação, critica-se a negação ontológica do eu latino-americano. No Brasil, Roque Zimmermann foi um dos pioneiros nessa análise. Ela se faz através da compreensão de como o sistema de dominação imposto pelo europeu ainda vige entre nós. O europeu se colocou como *métron* frente ao latino-americano: enquanto a Europa representava a “cultura civilizada”, a América Latina seria o oposto, a realidade a ser civilizada. A identidade europeia civilizaria o não europeu por meio da sobreposição à barbárie estrangeira, por isso “a *América Latina* ou o povo *latino-americano* (seria), filosoficamente expresso, como ‘a alteridade negada – o não-ser outro’” (Zimmermann, 1987, p. 19). O latino-

americano como não ser apenas adquiriria cidadania à medida que se identificasse ao ser europeu através da participação em um modo de ser e da assimilação das virtudes do povo civilizado. O latino-americano seria alguém à medida que deixasse de ser ele mesmo e se admitisse dependente do outro como causa de sua identidade. À luz desse pressuposto, todo povo não europeu jamais seria alguém civilizado. Tanto o ser e a cultura quanto a ética e o conhecimento latino-americano entrariam em conta à medida que participassem e mimetizassem o ser, a cultura, a ética e o conhecimento europeu. Eis a causa do mal ético-ontológico definido por Dussel e exemplificado por Zimmermann (1987, p. 45):

Para o grego, o *grego é*; o *bárbaro* (o que está fora do âmbito conhecido e dominado pelo grego) *não é*; para a Europa do século XVI, o *europeu*, o *cristão é*; o *índio não é*; o *negro também não é*; *porque nem um nem outro é europeu nem tem cultura europeia*. Desta forma, toda dominação, massacre e destruição da América Latina é justificada. É a visão ontológica da totalidade que se impõe à negatividade (predicada) dos que estão fora do âmbito do seu ser.

A negação do ser e a submissão ética do outro criaram as condições ideais para se justificar o injustificável: a violência contra o outro. A retórica europeia se ampararia na pretensa superioridade do eu europeu em relação ao outro latino-americano. Porém, feita a recontextualização do *locus* enunciativo dos povos originário e africano como fonte do contradiscurso, resta-nos passar à consideração desses discursos. Em ambos, situaremos grandes linhas na perspectiva latino-americana e exemplificaremos com os discursos atuais representativos das duas tradições que se quiseram silenciar.

2. CONTRA O SILÊNCIO: A HISTÓRIA, O MULTILINGUISMO E A RACIONALIDADE ORIGINÁRIA

Há algo estranho no humanismo europeu. Quando quer civilizar, produz barbárie e desconhece o que não seja a própria realidade. Por essas e outras razões, não teve pejo de exterminar a cultura dos povos originários e manteve zoológicos humanos até 1958. Seu projeto civilizatório custou a civilidade dos povos não europeus. Estes não tinham direito à memória. Memória que só a duras penas começa a ser reconstruída e reconhecida dentro da academia. Afinal, não há nenhuma dúvida de que, ainda hoje, mais de cinco séculos desde o início da invasão do Novo Mundo, aqui ainda se reúne o maior contingente populacional originário como se pode ver no mapa digital de expansão dos povos originários (Canadian Non-Profit, 2022). Em 2022, Antoine Lourdeau e Lucas Bueno identificaram vestígios de vida humana nos trópicos há 30 mil anos antes do presente (AP), o que reescreveria a história da ocupação do mundo a partir dos trópicos. Eles afirmam (Lourdeau e Bueno, 2022 § 6): “esse ponto é particularmente importante em um momento que se questiona a antiguidade da ocupação tradicional de diversos territórios pertencentes às populações indígenas. Dentro desse contexto, pôr em questão as discussões relativas ao povoamento inicial das Américas permite formular uma aproximação histórica das sociedades ameríndias ao longo do tempo e a destacar o valor de suas contribuições na construção das paisagens utilizadas por todos nós no Brasil de hoje”². Se a população se

² Lourdeau e Bueno (2022 § 6): “Ce point est particulièrement important dans un moment de remise en question de l’ancienneté de l’occupation traditionnelle de nombreux territoires appartenant aux populations indigènes. Dans ce contexte, la prise en compte des discussions relatives au peuplement initial des Amériques

estabeleceu por volta de 30 mil anos, não é inconveniente reconhecer a possibilidade de haver nas pinturas rupestres de 20 mil AP um “sistema de proto-escrita” dos povos presentes no continente, segundo Márcio Padrão (2023). Em um período bem mais recente, aproximadamente 1200 aec, os maias de Belize encenavam a criação e recriação do mundo com sacrifícios humanos em uma gruta sagrada para a cosmologia do *Popol Vuh*. Os sacrifícios maias eram uma forma de súplica aos cruéis Senhores de Xibalba para que não castigassem os povos com a seca (Moyes e Awe, 2021). Bem próximo a nós, a Gruta do Gentio II em Unaí (MG) revelou uma surpresa recentemente: os restos arqueológicos nela encontrados indicam o povoamento da região desde 12.000 a 400 anos AP. Além dos vestígios habitacionais e alimentares, há também cerâmica e “os restos de uma menina de uns 12 anos de idade que viveu cerca de 3.500 anos atrás. Estes restos sofreram um processo de mumificação natural pelo ambiente seco da gruta e estavam embalados numa rede de algodão. A múmia recebeu o nome de Acauã” (Cayón, 2021). Ademais, há dezenas de publicações de indígenas que vão de testemunhos, memórias, literatura a estudos críticos, além de obras organizadas sobre estudos indígenas, incluindo sites e revistas como a *Revista LEETRA Indígena*.

Com isso, fica patente que a cultura dos povos originários está longe de ser mera mitologia ou peça de museu. Ao contrário, é memória viva de povos que resistem há 500 anos. Por isso, celebrar uma data comemorativa nem sempre é uma forma suficiente para garantir cidadania linguístico-cultural à memória celebrada. No Brasil, o “dia do

índio e da consciência negra” quase sempre adquirem caráter folclórico, senão irônico. Ouvir essas vozes não pode ser só um exercício de ilustração do conhecimento nem uma tentativa de tomar-lhes a palavra. O *locus* enunciativo advogado neste momento é e não é nosso: não é enquanto não falamos nem participamos do lugar do “indígena” e do “negro”; é, enquanto reconhecemo-nos como herdeiros de uma ancestralidade originária e africana inegável. Neste lugar híbrido, queremos mostrar como o discurso desses povos precisa confrontar os saberes acadêmicos. Ainda que não nos seja facultado esse lugar de fala, ainda assim é preciso ouvi-los. Os saberes acadêmicos precisam ser confrontados com a visão alheia. Para isso, é necessário que “as cosmologias ameríndias subvertam nossas epistemologias” (Franchetto, 2018, p. 98), pois praticamos epistemologias colonizadas e ainda fechadas nos horizontes da academia europeia. Essa subversão precisa contínua e insistentemente deslocar e criticar o polo etnocêntrico branco que reina nas epistemologias.

A começar pelos clássicos da cultura maia-quiché, há identificações inequívocas da ação europeia nos relatos que chegaram até nós. O lugar de análise, porém, é outro. Nesses clássicos, não se trata de leituras históricas dadas ou formadas a partir de uma determinada ideologia; ao contrário, são testemunhos de contradiscursos que chegaram até hoje. Os relatos que se seguem não estão em pé de equivalência como uma leitura interessada produzida por algum grupo puramente interessado no debate dentro da academia atualmente. Mais que isso, eles revelam como os povos originários receberam, confrontaram e, por fim, narraram as ações europeias. Os pontos de vista predominantes nos textos de ampla divulgação quase sempre se

reduzem às narrativas dos vencedores a respeito dos vencidos. Embora estes textos tenham sido conservados, copiados e até editados por europeus, eles ainda permitem uma compreensão da forma como os povos originários compreenderam, interpretaram e narraram as “conquistas”³. Esses fragmentos testemunham a força com que os brancos se atiraram sobre os povos originários para conquistá-los (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948, p. 137):

Temerosos, trêmulos estarão os corações dos Senhores dos povos [maia] pelos sinais terríveis que trazem o *katún*: reino de guerra, tempo de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, marcha de guerra, governo de guerra. Será o tempo em que guerrearão idosos e idosas, crianças e valentes, em que guerrearão os jovens pelos ambiciosos Batabes [os espanhóis], os homens-dos-machados. Um dia e uma noite estarão no Trono e na Esteira; virá a guerra e imperará a discórdia. Então se levantará o bastão e a pedra para o combate.

O relato referido no 12 Ahau do calendário maia-quiché é uma espécie de profecia do que já aconteceu: a guerra generalizada trazida pela presença devastadora do espanhol. Todos os povos e indivíduos estavam convocados para a guerra: de crianças a idosos, do rei ao último dos súditos (do trono à esteira). De um lado, os homens-dos-machados, das espadas e da pólvora; do outro, indivíduos armados com bastões e pedras. Além da assimetria dos instrumentos de guerra, a passagem evidencia na sequência a agonia que pesava sobre a memória: o lamento

³ Há exemplos opostos das narrativas de conquistas e das identidades dos povos originários que podem ser verificados, por um lado, nos filmes *1492: A conquista do paraíso* (1992), de Ridley Scott e *Canibais* (2016), de Eli Roth e, por outro, em *Brava gente brasileira* (2001), de Lúcia Murat, *Martírio* (2017), de E. Carvalho, T. Almeida e V. Carelli, e *Ex-Pajé* (2018), Luiz Bolognesi. Os primeiros caracterizam os povos originários como bárbaros e canibais contrapostos ao branco civilizador e redentor. Os outros revelam as injustiças e violências dos brancos que continuam a massacrar e subjugar esses povos.

dos povos que sabiam que jamais reencontrariam suas terras e seus filhos novamente.

O segundo relato encontra-se no *Popol Vuh* (2007, p. 267, versos 810-20) e forma a primeira parte da antropologia já referida. Os seres humanos vieram a existir ao mesmo tempo e sob as mesmas condições – tanto homens quanto mulheres não foram gerados por pais nem mães humanas, pois eram obra do poder e da magia dos seus criadores. Eles foram os ancestrais de todos os seres humanos que vivem na Terra de Quiché. Note-se que não se trata de uma antropogênese universal, mas apenas dos povos de Quiché. Foram feitas quatro tentativas para criar a humanidade que mereceu habitar e povoar o mundo. Os pares conceituais *veem e conhecem, falam e ouvem, andam e dançam, amam e veneram, perfeitos e belos* correspondem às sucessivas tentativas de criação. O que não é de menor valor para a compreensão dessa antropologia, porque na primeira tentativa, os seres humanos apenas dispunham da capacidade racional; na segunda, à capacidade racional somava-se à expressividade; na terceira, além das precedentes, os seres humanos gozavam da locomoção e, na quarta, eles integravam as capacidades racional, expressiva, locomotiva e afetiva. Quando eles, enfim, aprenderam a amar e venerar, foram considerados dignos de habitar e povoar o mundo, porque já eram perfeitos e belos (Marques, 2012). Quanto às últimas capacidades, não são de menor destaque, pois se contrapõem exatamente à narrativa de serem povos sem fé. Mais que isso, não são povos expulsos de nenhum paraíso edênico por causa de seus pecados, mas criados justamente por terem chegado à perfeição e à beleza. Ademais, não se trata de fé idolátrica, isto é, não são adoradores dos fenômenos naturais divinizados, como os gregos e

cristãos que atribuem aos deuses as forças divinas que controlam a natureza, as marés e os ventos. Os povos maia-quiché veneravam, oravam e amavam a cada manhã voltados na direção do sol nascente, mas não adoravam o sol. Eles espreitavam e viam “Aquele (Luz) que Ultrapassa o Sol, a Grande Estrela, quando o Sol começa a nascer, a que ilumina o que está no Céu, o que está na Terra, o caminho das pessoas construídas, das pessoas modeladas” (*Popul Vuh*, 2007, p. 285-287, versos 5210s). Povos crentes, mas nem por isso sua crença foi capaz de superar sua desolação. Os versos finais de sua epopeia narram o fim trágico de sua história (*Popul Vuh*, 2007, p. 445, versos 8580s): “assim esta é a natureza de Quiché, nunca mais vista. Ela existiu antigamente para os senhores, mas está perdida. Assim isto conclui tudo sobre Quiché, chamada Santa Cruz”. O fim da história dos povos maia-quiché foi registrado em sua obra principal - a tragédia de ver a natureza destruída e sua terra renomeada como exemplo derradeiro da conquista simbólica dos povos: a terra de Quiché passou a ser chamada Santa Cruz.

O terceiro relato, não menos contundente, está na epopeia *Rabinal Achi* e mostra a ação de uma personagem que depõe seu avental de serviço e revela seu rosto verdadeiro (2003, p. 111-112): “se sua boa ou seu rosto nunca foram mostrados, devo mostrar sua boca e seu rosto aos quatro cantos apenas para marcar a grandeza de minha morte, meu desaparecimento aqui no umbigo do céu e no umbigo da terra”. A Terra de Quetzal era vista por seus habitantes como o umbigo que une o céu e a terra e foi justamente esse lugar que deixou de existir. Depois de apresentar a dança ritual da conquista, o narrador mostra a face desfigurada dos conquistados e a boca muda dos dominados. A intensidade da luta não foi menor que a dor que destroçava seus

corações, como traz a narrativa. Não foi mais uma terra que desapareceu. A conquista da Terra, diz o narrador, foi o ruído final dos pilares terrenos caindo sobre nossas cabeças. Tudo o que havia e era tratado como precioso foi destruído, principalmente as Penas de Quetzal, ave-mãe desses povos. Seu verde brilhante foi esquecido, sua visão foi apagada, porque os homens que vieram buscavam uma única coisa: o ouro. Por isso, a narradora, uma espécie de sacerdotisa, passa a ser apresentada como a escrava dos novos senhores. Não só ela, mas todos os homens e mulheres já se sabem escravos para toda a vida, por isso o canto apela e ordena à generosidade dos conquistados (*Rabinal Achi*, 2003, p. 112-113): “dê [tudo] aos bravos homens conforme seu desejo e seu pedido, apenas para marcar a grandeza de sua morte e seu desaparecimento aqui no umbigo entre o céu e a terra”. O relato testemunha a perspectiva dos conquistados. Não há dúvida da sua consciência frente à iminência do próprio desaparecimento. Eles sabiam que sua história havia desaparecido.

O quarto relato referente à América Central não é menos contundente. Trata-se de um discurso do cacique Harthuey ao seu povo, proferido em Cuba, em 1511, pouco antes da iminente conquista por Diego Velázquez. Cumpre notar que os relatos anteriores atestam uma redação quase em primeira pessoa, isto é, feita diretamente pelos povos originários, embora editada pelos conquistadores. O relato a seguir transcreve um discurso de um cacique, enquanto líder social, que foi registrado pela mão de um espanhol (Bartolomeu de Las Casas) n’*O paraíso destruído*, cujo sugestivo subtítulo é *A sangrenta história da conquista da América Espanhola* (2008, p. 40-41):

Sabeis vós que os cristãos que nos dominaram, tomando nossas terras, tirando nossos domínios, tornando cativas nossas pessoas, tomando nossas mulheres e filhos, matando nossos pais, irmãos, parentes e vizinhos; tal rei, tal senhor de tal província e de tal povoado mataram; destruíram e acabaram com todos os súditos e vassallos que tinham; e se vós não tivésseis fugido, saindo de vossa terra e vindo a esta, também teríeis sido mortos por eles e acabado. Vós sabeis por que nos causam todas estas perseguições e para que fim o fazem? Responderam todos: *Fazem-no porque são cruéis e maus*. Respondeu o senhor: *Eu vos direi por que o fazem, e isto é, porque têm um senhor grande a quem muito querem e amam, e eu vo-lo mostrarei*. Tinha ali perto uma pequena cesta coberta, feita de palma, que em sua língua chamavam *haba*, cheia, ou parte dela (cheia de) ouro, e diz: *Aqui vedes seu senhor, a quem servem e querem muito e para o qual existem; para ter este senhor nos angustiam; por ele nos perseguem; por ele mataram nossos pais e irmãos e toda a nossa gente e nossos vizinhos...*

O fato de o relato pertencer a um espanhol não é de menor importância. Trata-se, por um lado, de um testemunho autêntico daquilo que ele viu; por outro, dá a conhecer a autoconsciência dos povos originários que sabiam, exatamente, o motivo da luta e da conquista. Nem de longe se tratava de civilizar ou cristianizar. O real motivo era o sonho dourado da riqueza: o ouro, o verdadeiro deus dos cristãos espanhóis. Depois que se concluiu a conquista, os religiosos foram chamados para atender os conquistados, pois ainda havia esperança de salvar suas almas. Embora houvessem conquistado e condenado seus corpos, aqueles povos poderiam gozar da bem-aventurança celeste. Uma maravilha! E o diálogo final entre o religioso e o cacique Harthuey revela a grandeza da misericórdia dos cristãos redimida pela honradez dos povos originários (Las Casas, 2008, p. 42):

Replicou o padre: *Porque os que morrem cristãos vão para o céu e ali estão vendo sempre a Deus e descansando.* (O cacique) tornou a perguntar se os cristãos iam para o céu; o padre disse que sim, que iam os que eram bons; (o cacique) concluiu dizendo que não queria ir para lá, pois eles (os cristãos) para lá iam e lá estavam. Isto aconteceu ao mesmo tempo em que o queriam queimar (o cacique Harthuey), e assim puseram imediatamente fogo à lenha e o queimaram.

Se o relato fosse de autor nativo, não tardaria a ser acusado de revolta, autodefesa e exagero. Mas não. Um espanhol conseguiu registrar a verdadeira barbárie que assolou os povos originários. E essa condição não se reduziu à propaganda, mas foram testemunhos que se multiplicaram durante todo o período colonial. No Brasil, não faltam relatos similares e formas de resistência como se pode ver em Marques e Pereira (2020, p. 129-132). Por isso, o ponto que destacaremos refere-se ao silêncio. Não obstante, nas conquistas material e espiritual, no Brasil, ainda predomina uma marca profunda da conquista simbólica. Até o presente, as línguas nativas ainda não gozam de cidadania cultural e acadêmica. Longe disso, insiste-se em negar a diversidade linguística e o universo das falas dos resistentes e sobreviventes povos originários. Há uma recusa deliberada, tanto na prática quanto na legislação, atinentes ao ensino de línguas entre nós: “é uma diversidade silenciada pelo Estado” e que chega até a academia que ainda não integrou as sabedorias e linguagens de povos originários (Franchetto, 2018, p. 77).

O mínimo que se deveria esperar em nosso país, por sua diversidade constitutiva, conforme o gráfico *Línguas indígenas brasileiras* presente no primeiro ensaio, seria o reconhecimento do multilinguismo, não só o português com seus regionalismos e a língua brasileira de sinais (Libras), segunda língua oficial brasileira. O silêncio

ainda pesa sobre todos os dialetos e línguas originárias e afrodescendentes. Apenas para se ter uma ideia, ainda há cerca de 160 dialetos originários. Enquanto as culturas originária e africana permanecem silenciadas, é sinal inequívoco de que a cultura dominante ainda se reafirma, exclusivamente, pela língua, religião e ciência do homem branco. Em resumo, “essa diversidade linguística continua sendo silenciada, com estratégias variadas, pelo Estado, pelos meios de comunicação e nas escolas, em todos os níveis do chamado ‘sistema educacional’” (Franchetto, 2018, p. 77). Ao se recusar a integrar as linguagens dos povos originário e africano, o país permanece preso a uma única matriz cultural que predominou pela força material, religiosa e simbólica.

Ademais, o predomínio de uma língua é sempre fictício, porque qualquer língua viva enriquece-se no contato com outras línguas e culturas. E o fato de haver os dialetos das duas matrizes silenciadas atesta a existência, resistência e reação contra o silenciamento. À medida que o reconhecimento de uma língua equivale à cidadania do povo que é seu falante, sua negação equivale também à negação e ao silenciamento desse mesmo povo. Quer os povos originário, quer os africanos foram multilíngues, e enquanto a política nacional lhes recusa cidadania, ela deslegitima a cidadania individual, cultural e linguística desses povos (Franchetto, 2018, p. 80). O mínimo que se espera de uma política cidadã da linguagem seria o reconhecimento da diversidade linguística. Para tanto, precisamos nos deixar questionar pela palavra alheia e, em última instância, pela sua cultura. A descolonização epistêmica tão necessária à academia requer que deixemos subverter as

epistemologias tradicionais europeias pelas cosmologias e saberes dos povos originário e africano (Franchetto, 2018, p. 98).

Não pensamos essa descolonização como uma transformação do método de trabalho em curso, isto é, o filósofo, o historiador, o geógrafo, etc. não precisam se tornar antropólogos ou etnógrafos das comunidades nativas remanescentes ou quilombolas. Não é o caso, por uma questão de competência epistêmica. Trata-se, antes, de não pesquisar sem considerar os resultados da antropologia e etnografia, de se deixar interpelar pela transdisciplinaridade e questionar os resultados obtidos na análise especulativa da filosofia. Reafirmamos que não se trata de transgredir as competências epistêmicas, mas de não nos fecharmos aos resultados e avanços dessas pesquisas⁴. Dito isso, queremos evidenciar uma perspectiva dos intelectuais indígenas contemporâneos e, felizmente, não são poucos. Afinal, quantas vezes nomes e obras de Daniel Munduruku, Edson Kayapó, Gersem Baniwa, Naine Terena, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Sônia Guajajara e Ailton Krenak constam entre as referências obrigatórias nas ciências humanas?

A sabedoria originária não está esgotada; ao contrário, porque originária é a forma como os intelectuais indígenas impostam suas meditações. O ponto de partida é original. Ailton Krenak, por exemplo,

⁴ Essa espécie de *captatio benevolentia* presente neste parágrafo deve-se aos questionamentos que já recebemos quando, em outros momentos, manifestamos ideias similares na tentativa de integrar de forma interdisciplinar as sabedorias e conhecimentos que obtivemos através das obras de antropólogos e das epopeias latino-americanas. Para não alongar mais a questão nem tornar excessiva essa digressão, meditemos sem cinismo nem ironia sobre os *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss (Paris: Plon, 1997), *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro (São Paulo: Companhia das Letras, 1995) e *Lévi-Strauss e as Américas*, de Ivan Domingues (São Paulo: Loyola, 2012) e avaliemos se a questão relativa à plausibilidade de integrar as obras de um etnólogo, um antropólogo e um filósofo na formação de uma visão filosófica cogente é justa ou se tais obras e pensadores não se prestam para tanto?

eleito intelectual do ano em 2020 e membro da Academia Mineira de Letras (2023), apresenta uma série de provocações ao pensamento vigente. Em *A vida não é útil* (2020), ele questiona como as guerras do século passado evidenciaram a estratégia armamentista vigente e os abusos cometidos contra os outros seres vivos, o que nos aproximou de uma tragédia global, em relação à qual, em sã consciência, não podemos alegar nosso desconhecimento nem desculpar nossa cegueira. A questão que a biosfera nos lança ao rosto é (Krenak, 2020, p. 43): “o que esses humanos estão fazendo?”

O desequilíbrio climático que produzimos, somado à cegueira histórica que insiste em nos fazer acreditar que somos os donos e o centro da vida na Terra, somente conduz a humanidade e todas as formas de vida ao risco de extinção. Evolutivamente, o humano nunca foi indispensável à vida terrena. Ao contrário, somos apenas um brinquedo inútil e “a Terra pode nos desligar tirando nosso ar, não precisa nem fazer barulho” (Krenak, 2020, p. 60). Eis um argumento apocalíptico que é, antes de tudo, realista, considerando o genocídio e o crime contra a humanidade que testemunhamos em nosso país, tanto na pandemia quanto contra os povos originários desde sempre. Uma crise que se agrava não por acaso, mas em virtude das opções históricas que fizemos. Outrora, o risco de extinção pesava sobre os povos originários. Agora, toda a humanidade está sob a mesma ameaça, não apenas por causa da pandemia, mas pela crise ambiental que atinge proporções catastróficas com os desequilíbrios climáticos. Afinal, *the Earth overshoot day* não é uma opção teórica de alguns intelectuais, mas o estágio que atingimos no desgaste dos recursos naturais da Terra. Isso se deve em grande parte às escolhas econômicas que fizemos (Krenak,

2020, p. 61): “o sistema capitalista tem um poder tão grande de cooptação que qualquer porcaria que anuncia vira imediatamente uma mania. Estamos, todos nós, viciados no novo: um carro novo, uma máquina nova, uma roupa nova, alguma coisa nova”. Mas, infelizmente, não renovamos nossa forma de pensar, nem depomos os pressupostos de nossa arrogância, nem o consumismo frente aos recursos limitados da Terra. Um dos aspectos finais da reflexão proposta por Krenak é um ensaio de análise da política atual (Krenak, 2020, p. 80): “o presidente da República [naquele ano, Bolsonaro] disse outro dia que os brasileiros mergulham no esgoto e não acontece nada. O que vemos nesse homem é o exercício da necropolítica, uma decisão de morte”.

Considerando as perspectivas expressas nas epopeias clássicas e no testemunho de Las Casas, somado à reflexão sobre o multilinguismo originário, e as provocações feitas por Ailton Krenak, ainda se justifica relegar ao silêncio as sabedorias dos povos originários? O que temos que considerar não são apenas as tragédias coloniais como uma espécie de saudosismo teórico, mas a forma do pensamento originário e o quanto ele nos permite avançar nas análises da realidade nacional em que vivemos. Afinal, a herança indígena não é um elemento folclórico, mas uma realidade integral a ser pensada como parte da identidade nacional, como insistem nossos melhores antropólogos e etnógrafos. O que vimos nas obras e nestas reflexões não parece de menor importância, segundo o poeta (Andrade, 2002, p. 1322): “falar em índio, grande livro este, / novinho, de Darcy Ribeiro. Leste? / Uma serena avaliação de dados / a serem fundamente meditados / enquanto não se extingue a velha raça / de teto errante e de ventura escassa”. O poeta aludia a *Os índios e a civilização* (1970), de Darcy Ribeiro, e a mesma

questão se renova: há integração das populações originárias no Brasil ou apenas perpetuamos sua agonia?

3. SOBRE FORMAS DE PROSTITUIÇÃO, SILÊNCIO E FOME

Entre as formas mais cruéis da construção social, os estereótipos são, certamente, os piores. À medida que se associa um estereótipo a qualquer seguimento social, torna-se demasiado difícil superar a crueldade desse trauma. Hoje nomeamos essa prática como “preconceito racial de marca”, se referida à raça, e como “preconceito racial de origem”, se referida à proveniência social de alguém (Nogueira, 2006). Essas duas formas são um dispositivo presente desde o início da invasão europeia no Novo Mundo e nunca foram usadas sem intenções precisas. Ao contrário, essas duas formas de preconceito foram construídas e atribuídas aos povos ancestrais originário e africano do Novo Mundo com finalidades precisas: de um lado, Pero de Magalhães Gandavo (1540-1579), no *Tratado da terra do Brasil* (2008, p. 65 [trat. II, cap. 7]), já tratava os povos originários como seres desprovidos de argúcia e organização social: “a língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”; de outro, tanto Francisco López de Gómara (1511-1566), na *História general de las Indias* (1555), quanto o pastor calvinista Jean de Léry (ca. 1534-1611), na *Viagem à Terra do Brasil* (1578), não tiveram nenhum pejo de atribuir aos povos africanos e também aos originários a pecha de “raça maldita de Adão” (Léry, 1961, XVI, 176). Eles justificavam a escravidão dos povos africanos

(etíopes na linguagem da época) em virtude da maldição proveniente de Cam e Adão que eles herdaram, quer pela cor, quer pela origem geográfica (Marques, 2015, p. 37-70). Com isso, estamos dizendo que, desde o século XVI, os povos originário e africano são herdeiros de duas formas de preconceito.

Tanto o preconceito racial de marca quanto o preconceito racial de origem fizeram escola na sociedade brasileira desde o início da colônia. Não por acaso, ainda hoje estão não só vivos, mas atuantes nessa sociedade: no dia 6 de agosto de 2018, Hamilton Mourão (então candidato à vice-Presidência da República) afirmou (2018): “essa herança do privilégio é uma herança ibérica. Temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena, minha gente. Meu pai é amazonense. E a malandragem, Edson Rosa (vereador de Caxias do Sul), nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é o nosso cadinho cultural. Infelizmente, gostamos de mártires, líderes populistas e dos macunaímas”, afirmou Mourão, em trecho gravado pelo jornal *Pioneiro*. No dia 3 de abril de 2017, o então pré-candidato à Presidência, Jair Bolsonaro, afirmou, no Clube Hebraica, do Rio de Janeiro, depois de uma visita a uma comunidade quilombola (Bolsonaro, 2017): “o afrodescendente mais leve lá pesava 7 arrobas (...) Não fazem nada, eu acho que nem pra procriador servem mais”. No dia 12 de maio de 2022, o então Presidente, falando aos apoiadores, repetiu a expressão de forma mais ampla: “isso aqui é só reserva indígena, está faltando quilombolas, que é outra brincadeira. Eu fui em 1 quilombola [sic] em Eldorado. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava 7 arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador eles servem mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano gastado com

eles”. Exemplos de um passado escravocrata, discriminatório e vergonhoso de um país que foi humilhado desde a invasão no século XVI até o século XXI com esse tipo de insulto por agentes públicos.

É contra esse tipo de assédio moral que Sidney Chalhoub e Ana Flávia Magalhães Pinto organizaram a obra *Pensadores negros pensadoras negras: Brasil, século XIX e XX* (2020). Trata-se de volume da Coleção UNIAFRO, organizada pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros do Recôncavo da Bahia, que visa a colaborar na divulgação e implantação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, “que obriga o estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, de todo o país. A obra é, portanto, destinada prioritariamente à formação acadêmica de nossos professores” (Chalhoub e Pinto, 2020, posição 15). Na apresentação, os organizadores retomam o angustiante poema *Emparedado*, de João da Cruz e Sousa (1861-1898), para destacar a dor carnal, “a fragilidade e a deterioração da matéria, ‘camada morta’ em ‘interminável apodrecimento’” que pesa sobre os ombros dos povos afro-brasileiros (Chalhoub e Pinto, 2020, pos. 12). Um povo que continua a ser tratado como amaldiçoado desde a invenção do mundo moderno europeu, por isso “tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado!” (Chalhoub e Pinto, 2020, pos. 13). A reprovação pesa sobre todos os afro-brasileiros (homens e mulheres) desde a invenção da tragédia escravista pelos humaníssimos europeus, tal qual descrito pelos autores em relação a João da Cruz e Sousa (Chalhoub e Pinto, 2020, pos. 12):

Em consequência, experimentava uma dupla exclusão: havia um pensamento ocidental de prestígio, no qual ele próprio se formara, empenhado em depreciar, subjugar e explorar o continente africano;

ademais, como intelectual negro na sociedade brasileira do fim do século XIX, enfrentava as formas locais de adesismo a teorias racistas que passavam a compor o repertório de justificativas da subordinação dos afrodescendentes num país em que a escravidão existira legalmente até o passado recente.

Se a legalidade da escravidão existiu até recentemente, o preconceito em todas as suas formas continua radicalmente vivo entre nós como vimos no contraexemplo dos ex-integrantes do Governo Federal no exercício de 2019 a 2022. É contra esse tipo de postura que Chalhoub e Pinto (2020) reuniram cronologicamente pensadores negros e pensadoras negras que vão de Paula Brito e Maria Firmina dos Reis a Lélia Gonzalez e Milton Santos, valendo lembrar todo o rol dos nomes estudados: Paula Brito e Maria Firmina dos Reis, Luiz Gama e Machado de Assis, José do Patrocínio e André Rebouças, Arthur da Rocha e Lima Barreto, Manuel Querino e José Benedito Correia Leite, Virgínia Leone Bicudo e Maria de Lurdes Vale Nascimento, Addias do Nascimento e Carolina Maria de Jesus, Antônio Candeia e Solano Trindade, Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, Milton Santos e Oswaldo de Camargo. E, como os autores advertem, a lista ainda é incompleta, porém já é um excelente início para quem se dedica aos estudos sobre os povos afro-brasileiros.

Felizmente, como há contraexemplos no Governo Federal, há também exemplos de comprometimento e reconhecimento da dignidade de todos os povos. Aos 12 de janeiro de 2023, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 14.532/2023 que “tipifica como crime de racismo a injúria racial”, incluindo os crimes tipificados na Lei 7.716/1989 que reza (Brasil, 2023): “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou

procedência nacional: reclusão de um a três anos e multa; fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada para fins de divulgação do nazismo: reclusão de dois a cinco anos e multa”. A diferença entre injúria racial e racismo está no fato de a primeira ser dirigida ao indivíduo e a segunda, à coletividade.

Após essa introdução, cumpre recordar que este tópico não sintetizará o que há sobre os debates de negritude e a filosofia africana atual, tanto por razões de extensão quanto por questão de competência. Porém, há obras excelentes e com livre acesso e, para introdução geral, sugiro *Síntesis sistemática de la filosofía africana* (2006), de Eugenio Nkogo Ondó. Como o objetivo central deste tópico não difere do anterior, mostraremos como a sabedoria ancestral africana se faz presente em nosso meio, mas que somente a muito custo começa a se impor como espaço de debate necessário na academia brasileira. Além dos intelectuais já citados por Chalhoub e Pinto (2020), há uma série de intelectuais de alta relevância que permanecem pouco referenciados na academia, como por exemplo, Alberto Guerreiro Ramos, Joaquim Nabuco, Sueli Carneiro, Sílvio Almeida e Djamila Ribeiro, sem citar Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, e o automeado mulato Mário de Andrade. Embora o tópico não passe por esses nomes, passará por outros tão significativos quanto desconhecidos: Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz (1719-1778), Mahommah Garbo Baquaqua (1800/30-1857?) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977⁵). Esta introdução, portanto,

⁵ Há documentários disponíveis com amplo acesso e apresentações consistentes dos personagens. Confira em *Conheça a história de Baquaqua* (19.6.2019), publicado por *The Intercept Brasil* <<https://www.youtube.com/watch?v=FrmR0pLeXdg>>; *Rosa Egipcíaca, uma santa africana no Brasil* (25.6.2019), de Pedro Lima Vasconcelos <https://www.youtube.com/watch?v=iYJadBxUj_c> e *Carolina*

apresentará brevemente alguns traços da compreensão de seus ilustres e desconhecidos representantes na cultura brasileira. Não restam dúvidas de quão decisiva foi a presença dos africanos trazidos para o Brasil, mas, desde o fim do tráfico, não houve uma revisão histórica capaz de reparar a tragédia histórica precedente.

A escravidão dos povos originário e africano é, de fato, o maior trauma histórico dos dois povos. O desastre decorrente permanece sem precedentes nem equivalente em crueldade e efeitos históricos. O fim legal da escravidão não trouxe reparação social equivalente. Ao contrário, a associação entre escravidão e racismo, como experimento histórico da modernidade europeia, se traduziu no pós-abolição em uma série de formas históricas de discriminação e racismo, incluindo os projetos de branqueamento racial⁶. Certo é que o lugar do negro na cultura e na sociedade brasileira ainda está longe da integração e do

Maria de Jesus (21.7.2014), dirigido por Christa Gottmann-Elter (1971) e restaurado pelo Instituto Moreira Salles <www.blogdoims.com.br/ims/carolina-maria-de-jesus-e-a-favela> Acessos em 1.4.2021. Além do *Dicionário da escravidão e liberdade* (2018), organizado por L. M. Schwarz e F. Gomes e do *Dicionário da escravidão negra no Brasil* (2013), de C. Moura.

⁶ Sumariemos algumas formas de racismo presentes no Brasil. Não obstante o cinismo de quem insiste ridiculamente em negar o racismo, ele se manifesta em formas diversas: o *racismo genético* que pretende justificar a suposta teoria da superioridade racial com base em características fenotípica e genotípica; o *racismo público* que herdou da escravidão os princípios que mantêm as desigualdades salariais nas condições de acesso aos serviços e bens públicos; o *racismo estrutural* que se esconde nas estruturas sociais e estatais mediante estratégias de poder e dominação e no vínculo de relativa autonomia com a reprodução capitalista de estruturas injustas; o *racismo institucional* que visa a privilegiar classes dirigentes e afetar a consciência social através de estratégias educacionais seletivas (Silva, 2015, p. 302-303); o *racismo sexista* que exacerba a sensualidade do corpo negro como decorrente de pretensa amabilidade e docilidade no trato com os brancos; o *racismo humorístico e/ou recreativo* que se alimenta estruturas hierárquicas discriminatórias e se mostra na narrativa cultural de cordialidade racial, mas que estigmatiza, legitima e encobre as disparidades entre negros e brancos; o *racismo silenciador* que torna a palavra do outro sempre um relato subordinado sem legitimidade social mediante a ironia e o redizer que confirma o inverso do dito e silencia as palavras iniciais; o *racismo linguístico* que menciona os discursos diferentes, mas neutraliza o potencial crítico (Santos, 2015, p. 144) porque “quando a gente estuda na escola, a gente recebe o que vem programado nos livros, mas não vem nada em relação à cultura. A não ser o negro escravizado e o negro acorrentado e tal”; o *racismo servilista* que se mostra na nova morfologia do trabalho e do novo proletariado hoje. Compreender as formas de ser e os disfarces dos racismos é vital para fomentar políticas antirracistas e a promoção de políticas afirmativas.

reconhecimento pleno. Isso impõe necessariamente a responsabilidade de lutar contra os racismos e as consequências históricas da discriminação. Afinal, o negro ocupou historicamente um lugar central não só pelo trabalho braçal, mas em todos os seguimentos da sociedade e cultura brasileira. Não por acaso, o maior conjunto de arte barroca em pedra sabão do Brasil saiu das mãos de um artista negro, Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738-1814). Quanto à produção colonial não é sem propósito lembrar a expressão “o Brasil é o café e o café é o negro”, que ilustra quão importante e explorada foi a presença do negro na estruturação econômica no Brasil. Outro exemplo não menos significativo vem do poeta itabirano (Andrade, 2002, p. 887):

A negra para tudo / a negra para todos / a negra para capinar plantar / regar
 / colher carregar empilhar no paiol / ensacar / lavar passar remendar
 costurar cozinhar / rachar lenha / limpar a bunda dos nhozinhos / trepar. /
 A negra para tudo / nada que não seja tudo tudo tudo / até o minuto de /
 (único trabalho para seu proveito exclusivo) / morrer.

O poema *Negra* apareceu em *Boitempo* (1968), o que é muito assustador. O poeta ainda registra a presença determinante da negra oitenta anos após o fim da escravidão. Eis um indício do lugar social representado na mentalidade reinante em um período muito próximo de nós. Com isso, podem-se inferir algumas ideias nada meritórias presentes na mentalidade comum brasileira. Das 55 palavras que compõem o poema, 17 são verbos, isto é, indicam ação, e apenas um tem sentido autorreferenciado ao benefício da negra: “único trabalho para seu proveito exclusivo: morrer”. A crítica não se destaca só pela incisividade, mas pela capacidade de situar o papel histórico da negra: agir em prol do bem-estar do branco, e a única ação que lhe é própria é

também a mais deletéria. Nesse sentido, a presença do negro não parece ter mudado tanto desde o fim da escravidão. Ao contrário, há constantes históricas cuja mudança é procrastinada discriminatoriamente. O que exige da universidade brasileira uma postura diferenciada capaz de questionar estruturas e mentalidades enraizadas que impedem mudanças urgentes.

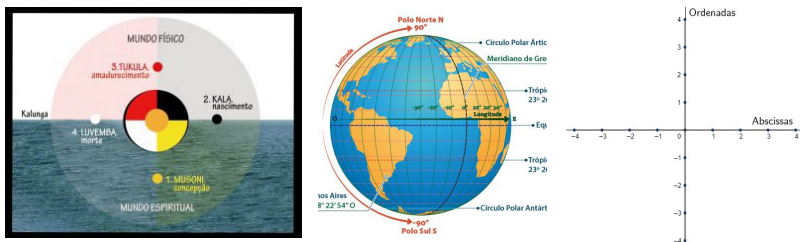
Se dois elementos da sabedoria africana presentes na cultura brasileira tivessem papel efetivo na compreensão do mundo, certamente progressos significativos se fariam notar: o primeiro se refere à cosmovisão; o segundo, ao matriarcalismo. Ver o mundo não é apenas um aporte sensorial, mas um acesso à invisibilidade e às transparências que o olho não capta. Há visibilidade se nos dispomos a ver. Contrariamente, vigem as invisibilidades e uma espécie de cegueira social que esconde a realidade atrás do véu dos sentidos e deixa-se de enxergar o explícito, como destaca Ronilda Iyakemi Ribeiro em *Alma africana no Brasil* (1996, p. 18):

Para o negro-africano o visível constitui manifestação do invisível. Para além das aparências encontra-se a realidade, o sentido, o ser que através das aparências se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital: *de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura*. Universo de correspondências, analogias e interações, na qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças.

Essa cosmovisão unitária fundada na força não permite fragmentação ou dispersão nem ocultação da verdadeira realidade. O visível revela o invisível. A unidade fundante não permite dissociar, menosprezar, separar, discriminar ou excluir partes do mundo, da realidade ou dos indivíduos, porque essa unidade revela um outro

princípio conexo que destaca a necessidade do acordo, do consenso e da reconciliação, o *ubuntu* e a linha de kalunga⁷. O universo sem costura da cosmovisão se expressa na máxima *ubuntu*: *nós somos um*. Essa unidade seria complementada com uma visão não competitiva entre os gêneros feminino e masculino, uma condição viável em sociedades que integram os polos diferentes em uma unidade. Porém, a unidade foi fraturada na derrota que Ogum impôs a Iansã, e o mundo passou do matriarcalismo ao patriarcalismo (Prandi, 2001, p. 106-107):

⁷ O cosmograma e a epistemologia Bakongo representados na figura abaixo à esquerda mostram o mundo integrado entre visível e invisível, físico e espiritual, cujo limite é a sinuosa e ondulada linha de Kalunga. Comparando a epistemologia Bakongo à representação terrestre ocidental europeia, destacando-se a linha do Equador e o Meridiano de Greenwich, poder-se-ia falar de uma similaridade entre ambas. Entretanto, olhando atentamente, não é difícil identificar a epistemologia que inspirou a representação ocidental. Ela reproduz o plano cartesiano com base nas linhas do Equador e no Meridiano de Greenwich. Ao ler o plano cartesiano não é difícil compreender o que está em curso na representação ocidental europeia: tudo o que está abaixo das Abcissas é negativo e tudo o que está acima delas, positivo; tudo o que está à direita das Ordenadas é positivo, tudo o que está à esquerda delas, é negativo. Transpondo as Abcissas para a linha do Equador e as Ordenadas para o Meridiano de Greenwich, o que temos é matematicamente o seguinte resultado: o quadrante terrestre correspondente à América do Norte é positivo nas Ordenadas e negativo nas Abcissas (+/-); o inverso, boa parte do continente africano é negativo nas Ordenadas e positivo nas Abcissas (-/+); a Europa é positiva nas Ordenadas e nas Abcissas (+/+) e a maior parte da América Latina é negativa nas Ordenadas e nas Abcissas (-/-). É irônico acreditar que se trata de mera coincidência. Certo é que, segundo essa representação ocidental europeia, a América do Norte (+/-) e a África (-/+) seriam em parte equivalentes, ao passo que a Europa (+/+) é o exato oposto da América Latina (-/-).



As imagens estão disponíveis nos respectivos endereços eletrônicos (*sites*): os Saberes de Kalunga <[https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/coordenadas-geograficas.htm](https://www.edgardigital.ufba.br/?p=6464#:~:text=Ao%20centro%20do%20c%3ADrculo%2C%20uma,grande%20cemit%C3%A9rio%20a%20conectar%20mundos.>, as Coordenadas Geográficas < e o Plano Cartesiano <<https://mundoeducacao.uol.com.br/matematica/plano-cartesiano.htm#:~:text=O%20plano%20cartesiano%20%C3%A9%20formado%20por%20duas%20retas%20reais%20em,%C3%A9%20o%20eixo%20da%20ordenadas.>>> Acessos em 6.2.2023.

No começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra e eram elas que dominavam os homens. (...) As mulheres tinham o poder e o segredo. Iansã tinha inventado o mistério da sociedade dos egunguns (...) e os homens estavam sempre submissos ao poder feminino. (...) Finalmente, um dia, os homens resolveram acabar com aquela humilhação de estarem sempre submissos ao poder de suas mulheres. (...) Quando as mulheres chegaram e viram aquele homem forte vestido como um poderoso e armado até os dentes, exibindo aos quatro ventos seu porte de guerreiro, elas saíram a correr (...) num pânico incontrolável. A vista do homem assumindo o poder era terrificante.

Rompido o princípio da unidade fundamental, a competição entre o masculino e o feminino se instaura na face do mundo. O masculino passa a tyrannizar o feminino e os resultados do patriarcalismo, com seu poder terrificante, se fazem notórios na sociedade. Mas não apenas isso. A quebra da unidade instaura a discriminação entre os seres humanos, e a violência tyranniza as pessoas, submetendo-as pelo poder. Nessa condição, a exploração se faz sentir e o mundo perde, definitivamente, sua harmonia.

Infelizmente, o patriarcalismo do homem branco e a unidade sob uma única crença não permitiu integrar as diferenças entre nós. A sociedade brasileira ainda se caracteriza como um moinho de gastar gente. Vejamos, pois, como as três personalidades escolhidas “compuseram” suas biografias ao longo dos três últimos séculos, ou ainda, como suas vidas foram compostas entre os traumas da história e as escolhas que, eventualmente, fizeram. Começemos recordando aquela que foi prostituída depois de aportar no Rio de Janeiro, em 1725, tendo sido deflorada aos 14 anos por seu antigo dono e, posteriormente, vendida à mãe de Frei José de Santa Rita Durão. Prostituída no século do

ouro em terras mineiras, tornou-se autora de *Sagrada Teologia do Amor Divino das Almas Peregrinas*, que foi a primeira obra teológica escrita por uma mulher negra no Brasil. Sua biografia integra os aspectos mais dramáticos e díspares da cultura brasileira e começa na descrição do corpo feminino que retrata bem a compreensão erotizada da negra africana, segundo Carl Schlichthorst (*apud* Mott, 2005, p. 3):

...doze anos é a idade em flor das africanas. Nelas há, de quando em quando, um encanto tão grande, que a gente esquece a cor... As negrinhas são, geralmente, fornidas e sólidas, com feições denotando agradável amabilidade e todos os movimentos cheios de graça natural, pés e mãos plasticamente belos. Dos olhos irradia um fogo tão peculiar e o seio arfa em tão ansioso desejo, que é difícil resistir a tais seduções.

A erotização do corpo negro não estava apenas no distante século XVIII. Vimos como essa representação se manteve a ponto de ser repetida no poema drummondiano: *a negra para trepar*. Depois de Rosa Egipcíaca ter sido prostituída, por volta de 1748, em virtude de descontroles físicos e mentais, passou a ser considerada endemoniada, o que lhe angariou o flagelo no pelourinho em Mariana, vivendo o restante dos seus dias entre visões e fugas. Rosa ainda pretendeu advogar para si mesma certa proximidade com a família real lusitana, mas nada que a levasse além da condição de sua origem (Mott, 2005, p. 15): “mulata na cor, mas de costumes alvos como a neve (*nigra sum, sed formosa...*)”. Não nos esqueçamos também que Rosa, processada pelo Santo Ofício da Inquisição, foi degredada para Portugal e seu fim é desconhecido. A origem como escrava e prostituída não impediu que fosse reconhecida e cultuada por brancos, mas nada que lhe concedesse a dignidade negada pela escravidão, conforme nota seu biógrafo (Mott, 2005, p. 18-19):

Através da vida dessa ex-escrava africana, alguns aspectos cruciais da sociedade colonial brasileira merecem maior reflexão, quiçá revisão. Por exemplo, o fato de que, num contexto, onde negro equivalia à escravidão e indignidade, e aos africanos desprezava-se como raça inferior, bruta, “sangue impuro”, não deixa de ser notável a veneração e verdadeira idolatria como inúmeros brancos – incluindo ex-senhores e membros do clero – cultuaram com tamanha veneração a uma negra africana, ex-prostituta. A inteligência, determinação e esperteza desta negra courana fazem-na merecedora, muito mais do que a legendária escrava Anastácia, de ostentar o título de principal santa e Flor do Rio de Janeiro!

Eis um perfil biográfico que poucos conhecem e que menos ainda admiram. Não se deve esquecer que a obra teológica feita por ela tem três qualificativos impressionantes: foi escrita por uma negra, escravizada e prostituída. Outro fato de não menor relevo é se tratar de assunto teológico, quando o controle dos saberes ainda estava exclusivamente na mão dos religiosos, especialmente em teologia. Recorde-se ainda, nesse sentido, que as primeiras instituições de ensino de Minas Gerais estavam apenas nascendo no período em que Rosa Egipcíaca já sabia escrever. Por isso, afirmar a carência cultural dos africanos que foram trazidos para o Brasil, em grande parte, é um indício do quão pouco se conhece a respeito da história dos escravizados e da decidida má-fé em degradá-los.

A segunda biografia que queremos destacar se confunde e se desenvolve em paralelo às lutas pelo fim da escravidão. Mohammad Garbo Baquaqua se fez conhecido graças às fugas da escravidão. O escravizado, de origem muslin, proveniente do reino Bergoo, atual Benim, foi capturado em suas terras e trazido ao Brasil, conforme sua

própria descrição ditada a Samuel Moore, depois de fugir do cativeiro em 1847 (Baquaqua, 1989, p. 271):

Não sabia do meu destino. Feliz de mim que não sabia. Sabia apenas que era um escravo, acorrentado pelo pescoço, e devia submeter-me prontamente e de boa vontade, acontecesse o que acontecesse. Isso era tudo quanto eu achava que tinha o direito de saber. Por fim, quando chegamos à praia, e estávamos em pé na areia, oh! como eu desejei que a areia se abrisse e me engolisse. Não sou capaz de descrever minha desolação. O leitor pode imaginar, mas qualquer coisa parecida com um esboço de meus sentimentos não seria, nem de longe, um retrato fiel.

Na condição de escravo, trabalhou nas mais variadas funções, desde o transporte de pedras a vendedor. Em virtude de sua condição degradante, entregou-se ao álcool e à morte, mas foi na fuga que conseguiu o mínimo de condições para reestabelecer-se. Em sua biografia, denuncia as condições degradantes dos navios negreiros e acusa o desconhecimento de tantos quantos não se convencem da barbárie da condição em que são trazidos os escravizados. Além disso, mostra-se consciente de quão poucos indivíduos se comprometem com a causa abolicionista. Os escravizados, por sua vez, são tratados como “mercadoria viva”, e a cada vez que um navio ancora, reiniciam-se as exposições dos lotes de indivíduos, os leilões e as disputas pelas melhores peças. Esse comércio não se distingue dos demais. Os senhores seguem “comprando os escravos da mesmíssima maneira como se compra gado ou cavalos num mercado” (Baquaqua, 1989, p. 273-274). No trabalho diário, as penas eram ainda maiores. Além da sobrecarga do serviço, não havia condições mínimas de higiene nem alimentação. Baquaqua não tem dúvidas de que a condição de degradação humana era

dupla: o escravizado era tratado como besta para todos os tipos de cargas, o senhor era bem pior que um cachorro na exploração dos restos das vidas de seus escravizados (Baquaqua, 1989, p. 274). Sem a pretensão de narrar a biografia do escravizado, queremos apenas destacar a consciência que ele conserva tanto de sua condição degradada quanto das consequências dessa degradação para todos os que estivessem sujeitos ao processo. Baquaqua acrescenta ainda a certeza que lhe cabe em relação ao processo de escravização: a marca impressa em sua vida não será menor que as cicatrizes presentes em seu corpo e não há palavra capaz de evidenciar a crueldade do sofrimento que a escravização comporta (Baquaqua, 1989, p. 276): “as cicatrizes desse tratamento selvagem (spancamento pelo senhor) são visíveis até hoje e assim permanecerão pelo resto de minha vida. (...) Não relatei nem uma décima parte do cruel sofrimento que suporrei enquanto servia a esse patife com feições humanas”.

Tanto em Rosa Egipcíaca quanto em Baquaqua, a dor da escravidão fere a frieza da escrita. A contundência de seus testemunhos revela não apenas a consciência do drama a que foram submetidos quanto permite entrever o trauma impresso na história de um país que ainda se nega a pensar uma reparação histórica da secular escravidão. O que vimos são testemunhos de pessoas que viveram aquela condição. O que veremos não difere, pois exemplifica os resultados históricos da escravidão e as consequências do que se operou nas passagens da senzala à favela, da escravidão à marginalidade.

A favela do Canindé foi o laboratório de observação e prática de uma poetisa que elaborou uma sociologia da fome. Como mulher negra, favelada, pobre e catadora de lixo, ela alimentou seus filhos, mas

também seus sonhos de compreender e reescrever um país sem fome, sem marginalidade e sem preconceitos. A doutora *honoris causa* pela UFRJ em 2021 sabia que as razões da fome não nasciam nem da favela, nem da cor nem da marginalidade. Sabia que a verdadeira razão e causa de tudo isso era a política aliada à falta de educação e administração pública decentes. Ela escreve (Jesus, 2014, p. 29):

O tenente interessou-se pela educação dos meus filhos. Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir do que tornar-se útil a patria e ao país. Pensei: Se ele sabe disto, por que não faz um relatório e envia para os políticos? O senhor Janio Quadros, o Kubstchek e o Dr. Adhemar de Barros? Agora falar para mim, que sou uma pobre lixeira. Não posso resolver nem as minhas dificuldades. – O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças.

O contraste entre a visão preconceituosa expressa pelo tenente que ainda soa a determinismo geográfico como causa da delinquência e a compreensão da verdadeira causa como resultado político, expressa pela autora, evidencia o primeiro lastro do preconceito contra as pessoas marginalizadas. O tenente conserva uma percepção que não se apoia em mais nada que o “ambiente propenso” e as “possibilidades de delinquir”, enquanto a autora aponta na direção de quem deveria se interessar tanto pela educação quanto por uma administração atenta à fome da população: os políticos. Ela não titubeia quando enfrenta a realidade nua e crua – “o que posso esperar do futuro?” – é, de fato, uma incerteza para quem sequer sabe o que comerá ao chegar a casa. Sabe que a fome causa uma ruptura da confiança da população em relação aos políticos, pois “eu quando estou com fome quero matar o Janio,

quero enforçar o Adhemar e queimar o Juscelino” (Jesus, 2014, p 33). Só quem já passou fome sabe que não há drama maior que esse. A dor torna-se suportável, mesmo quando intensa. A fome faz a pessoa perder as esperanças na vida. Nessa condição, não há explicação nem razões políticas que possam acalantar o desespero famélico, porque “o poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido” (Jesus, 2014, p. 39). É exatamente a fome que enfraquece a condição do país, porque um povo oprimido e faminto já não se contenta com as desculpas políticas. Ao contrário, não suporta a hipocrisia daqueles que tentam justificar sua incompetência atribuindo ao ambiente ou à cor as causas da delinquência social. Quando não se sacia a fome, a democracia perde sua legitimidade social (Jesus, 2014, p. 39): “a democracia está perdendo os seus adeptos. No nosso paiz tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia”. Não é acaso, é consequência: a catadora de lixo apontava o risco à democracia em seu diário de 1960, e não tardou a ver o abismo para o qual a democracia foi tragada quatro anos depois.

A senzala deu lugar à favela. O ex-escravizado foi abandonado à marginalidade. Povos famintos não nascem da espontaneidade, mas de decisões políticas que abandonam a população à própria sorte. Assim nasce a favela, o marginal e a delinquência como obras do abandono político (Jesus, 2014, p. 54): “nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente de favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos”. À margem da cidade não estão mais os corvos, mas as pessoas. No centro, os interesses políticos que os fazem sair à

procura de votos a cada eleição, mas que, uma vez eleitos, passam a ter nojo dos pobres.

O pobre é julgado pela sua origem periférica, pelo seu olhar de fome, pela sua voz de quem sabe que nada tem para comer. O pobre negro é julgado por não ter o que comer e por ser negro. O negro e o branco sentem fome, porque são iguais. Porém, o branco se julga superior ao negro. “A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém” (Jesus, 2014, p. 65). Se a natureza não seleciona, as únicas razões de tanta diferença são o preconceito e a política. Não haverá mudança enquanto o branco pobre não acreditar no pobre negro. O problema, continua a autora, encontra-se no fato de o branco ainda se julgar melhor que o negro. Os negros foram da senzala à favela, à marginalidade e à fome. Foi nesse lugar que encontraram o branco também favelado, marginalizado e faminto. A diferença é que o tempo atual fez com que brancos e negros se tornassem apenas mais um objeto no mundo, sem distinção para ninguém como Achille Mbembe (2014, p. 15) diz que os seres humanos foram transformados em “*homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo*”. Mas os políticos não se preocupam com a fome, porque nunca a sentiram. Por isso mesmo, “o Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças” (Jesus, 2014, p. 29). O problema é que no Brasil ainda predomina a vontade dos brancos, esquecendo-se que eles também precisam dos negros. “Então começamos a falar sobre o preconceito”, mas há quem diga que não existe mais preconceito, inclusive nos Estados Unidos, mas lá “eles não querem negros na escola” (Jesus, 2014,

p. 122). Como não entender que a perpetuação do preconceito nasce da falta de escolarização para todos?

A origem do preconceito, da fome e da marginalidade não vem de outro lugar que da falta de escolaridade, não só no Brasil, porque quando se tem fome, tem-se vontade de matar os políticos (Jesus, 2014, p. 33). Por certo, a autora faz jus à titulação recebida. Não nega sua condição; antes a afirma. E, ao mesmo tempo, aponta as causas sociais da fome: a política centrada nos interesses e benefícios dos políticos, a falta de escolarização para as pessoas da favela, o preconceito do branco contra o negro e a marginalização do negro empurrado para as favelas. Não se entende como a desigualdade entre negros e brancos ainda não foi superada, por isso grassa o racismo entre nós. Mesmo no “país mais civilizado do mundo” preterem os negros e o preconceito ainda predomina. Falta educar as pessoas para que compreendam que somos todos produtos da mesma Natureza (Jesus, 2014, p. 122): “o homem não pode lutar com os produtos da Natureza. Deus criou todas as raças na mesma época. Se criasse os negros depois dos brancos, aí os brancos podia revoltar-se”. Mas não foi assim, por isso: por que ainda existe tanta fome no país?

Nosso interesse não era expor uma teoria sobre os povos ancestrais originário e africano. Queríamos mostrar possibilidades efetivas de uma interpretação pluritópica. Os lugares de fala desses povos não podem ser recolonizados pelo olhar do branco. A história dos vencedores sempre os fizera julgarem-se melhores, mas já é tempo de recolocarmos autores dos povos ancestrais em diálogo efetivo com a academia e deixar que questionem nossas epistemologias. Por certo, um país que supostamente se orgulha de suas raízes multiculturais não tem razões

de insistir em apenas uma forma de conhecimento possível. Estudar a história da filosofia entre nós requer integrar tradições e não perpetuar silêncios. Uma história do pensamento brasileiro exige mais que rastrear as ideias ensinadas nas universidades. Nascemos de tríplice ancestralidade – teórica, cultural e étnica –, por isso ensaiar interpretações coerentes exige mais que as descrições das habilidades do “homem europeu”. Somos tão herdeiros da Europa quanto da África e de Pindorama. Não há como pensar filosoficamente o país sem integrar as ancestralidades: a multiplicidade de culturas, línguas e crenças; as tradições tupis-guaranis, africanas e indo-europeias; as epistemologias míticas, animistas e racionalistas. Enfim, um país nascido de três matrizes étnicas continuaria, sensatamente, a ser pensado só na perspectiva da sabedoria europeia?

Não se trata de abandonar nem excluir qualquer perspectiva, mas é pouco lúcido insistir apenas em uma direção. Até agora, a matriz epistêmica predominante produziu os frutos que conhecemos. Doravante, podemos escrever uma história que não se reduza à narrativa do vencedor. Em um país em que uma minoria se quer vencedora, todos perdem. Pensar uma sociedade tão desigual e injusta quanto a nossa será possível levando adiante apenas conceitos universais, hegemônicos e homogeneizantes mimetizados da Europa? Não seria o tempo de reconhecer as situações e as historicidades distintas e recriar uma humanidade que saiba *ver e conhecer, falar e ouvir, andar e dançar, amar e venerar*, que se orgulha de ser *perfeita e bela* como narraram os povos maia-quiché?

VII

A FILOSOFIA EM NOTAS FEMININAS E LGBT

Mais de 106 milhões de mulheres compõem os 51,1% da população feminina no Brasil. Mais de 2,9 milhões de pessoas compõem a população LGBT brasileira, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua de 2021. Embora sendo maioria da população, as mulheres ainda sofrem formas de discriminação, e a população LGBT é, não raramente, discriminada e ridicularizada quer no dito racismo recreativo, quer na fala de quem não suporta a diferença. É impossível não reconhecer no modo como as mulheres e os LGBT são tratados no Brasil as formas de desrespeito: os maus-tratos e a violação que põem em risco a integridade física, a privação de direitos e a exclusão, que rompe os laços da integridade social, e a desagregação e ofensa que destroem a honra e a dignidade pessoal. A possibilidade de romper com essas formas passa necessariamente pelas formas opostas, as formas do reconhecimento: no âmbito das relações primárias (familiares), o reconhecimento resulta do amor e amizade; no âmbito das relações jurídicas (sociais), resulta dos direitos e no âmbito da comunidade de valores (entre países, por exemplo), resulta da solidariedade (Honneth, 2003, p. 211). A razão da sociedade brasileira ser ainda tão marcada por formas de machismo (que é a principal causa do feminicídio) e de lgbtfobia (que leva à violência contra os mais vulneráveis) não é acaso, mas o resultado de uma educação para a estupidez moral: uma forma de educação que produz o desejo de domínio do outro inferiorizado, o

desprezo do outro como não eu, portanto indigno, o nojo frente ao diferente e a visão do outro como origem do mal (Nussbaum, 2012, p. 27s).

De um lado, há o desconhecimento social não apenas das “ditas minorias” (mesmo as mulheres sendo a maioria da população, ainda assim são radicalmente discriminadas); de outro, há uma educação para a estupidez moral a reforçar os piores elementos da brutalidade social. É nesse cenário que as intelectuais têm lutado contra as formas de violência apenas para terem direito de viver com o mínimo de dignidade, como Andrea Nye descreve (1995, p. 231): “a descoberta da presença feminina, sempre necessária, mas sempre reprimida, permitirá à mulher pensadora/escritora recuperar sua ‘auto-afeição’, e com ela um novo modo de relacionar-se consigo mesma e com outros”. Em *Teoria feminista e as filosofias do homem*, publicado inicialmente em 1988, Nye insiste na necessidade das feministas subverterem o machismo por dentro, tanto no domínio do jargão patriarcal quanto na descoberta dos pés de barro do machismo (Nye, 1995, p. 243): “a linguagem patriarcal deve ser falada pelas feministas, mas falada para ser criticada, reconstituída apenas para ser despedaçada de novo. ‘Jouissance’ não é o gozo de uma comunhão na qual não há fronteiras, mas o riso perverso de alguém que conhece os pés de barro de algum ídolo masculino”. Partindo da tríplice chave de leitura – a luta pelo reconhecimento, a desconstrução da estupidez moral e a subversão do ídolo masculino –, procuraremos compreender a metalinguagem da agenda feminista e LGBT.

O objetivo não é resumir os elementos dessas agendas nem sintetizar o conteúdo das diversas obras que têm sido produzidas no

Brasil especialmente sobre esses temas. Nosso objetivo é tão somente situar o lugar do debate feminista e LGBT no rol temático da filosofia brasileira. Só para situar a produção nacional, há quase duas dezenas de livros sobre as mulheres da filosofia a partir do ano 2000¹. Essas produções dão vozes femininas ao universo filosófico. O lugar da enunciação discursiva ou lugar de fala constitui-se como parte essencial da situação e historicidade do enunciador, embora não seja determinante exclusivo da enunciação. O lugar de fala marca a narrativa, embora haja percepções que sempre podem ser matizadas e ressignificadas. O que propomos fazer neste ensaio não se vincula ao meu lugar de fala, embora seja diretamente vinculado à realidade em que vivemos no país, ou seja, não há como desvincular-nos, nem o pretendemos, da corresponsabilidade com todos os setores e seguimentos da sociedade.

¹ O catálogo de obras sobre as mulheres filósofas, escritoras e pensadoras certamente pode ser maior. Entre os consultados, destaco: o *Dicionário crítico de escritoras brasileiras: 1711-2001*, de Nelly Novaes Coelho (São Paulo: Escrituras, 2002), *As mulheres e a filosofia*, organizado por Márcia Tiburi, Magali de Menezes e Edla Eggert (São Leopoldo: Unisinos, 2002); as *Mulheres, filosofia e coisas do gênero*, organizado por Márcia Tiburi e Bárbara Vall (Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008); *Filosofia: machismos e feministas*, organizado por Maria de Lourdes Borges e Márcia Tiburi (Santa Catarina: UFSC, 2014); *Estudos feministas e religião: tendências e debates*, organizado por Sandra Duarte de Souza e Naira Pinheiro dos Santos (Curitiba: Prisma, 2014); *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico e Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*, organizados por Juliana Pacheco (publicados respectivamente, em Porto Alegre: Fi, 2015 e 2016); *Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas*, organizado por Maxime Rovere (São Paulo: N-1, 2019); *Pensamento feminista: conceitos fundamentais, Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais e Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global*, compilados por Heloísa Buarque de Hollanda (publicados no Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 e 2020); *Como derrotar o turbotecnomachonazifacismo – ou seja lá o nome que se queira dar ao mal que devemos suportar*, de Márcia Tiburi (Rio de Janeiro: Record, 2020), *Filósofas: o legado das mulheres na história do pensamento mundial*, de Natasha Hennemann e Fabiana Lessa (São Paulo: Maquinária Editorial, 2022); *Escrita de mulheres: pensamentos críticos interdisciplinares*, organizado por Ana Paula Lamego Balbino e Eugênia Nogueira de Rêgo Monteiro Villa (São Paulo: D'Plácido, 2022); *Textos selecionados de Pensadoras em tempos indigentes*, organizado por Lúcio Álvaro Marques e Mila Lopes (Pelotas: NEPFIL Online, 2022) e *Textos selecionados sobre pensar o feminismo*, organizado por Lúcio Álvaro Marques e Águida Assunção e Sá (Pelotas: NEPFIL Online, 2023, no prelo).

Dentro do universo que habito na filosofia, impossível seria esquecer, excluir ou negligenciar o lugar do pensamento feminista e LGBT, mesmo que o lugar enunciativo seja diverso. Não há como pensar sem entender-nos brasileiroamente. Pensamos o mesmo país e neste país, não obstante as condições humanas serem radicalmente díspares. Some-se a isso o interesse que unifica estes ensaios: evidenciar e discutir formas de pensamento capazes de tematizar lugares e formas da filosofia brasileira. São ensaios panorâmicos e apresentam formas diversas e distintas, mas não excludentes; pelo contrário, são formas viáveis para pensar esse objeto. Com isso, independente do lugar de fala em que estamos, devemos considerar as formas de pensamento, pois o lugar social não é um impedimento reflexivo, mas o que nos permite ter experiências próprias, diversificadas e significativas (Ribeiro, 2017). Eis a razão que nos move em vista de aproximar das diferentes formas de pensamento, uma vez que as diferenças entre as condições humanas não devem vetar o reconhecimento das diversas formas de pensamento. Ao contrário, a diversidade não é apenas a causa biológica da riqueza da biosfera, mas também das formas de pensamento: tanto maior a diversidade mais significativa a percepção do mundo. E mais, vivemos em uma sociedade composta por 51,1% de mulheres e 48,9% de homens, sendo que 33,4% da população das dez maiores capitais brasileiras se autodeclaram gays, bissexuais ou lésbicas, segundo a pesquisa da USP 2009. Sobre as opções sexuais de brasileiros em dez capitais em 2009: 7,8% dos homens diziam-se gays e 2,6% bissexuais, para um total de 10,4%; 4,9% das mulheres diziam-se lésbicas e 1,4% bissexuais, para um total de 6,3%, totalizando 33,4% da população das capitais (PNAD / IBGE, 2021; Redação MundoMais, 2009). É nesses lugares que ocorrem as lutas

das “minorias” por políticas sociais inclusivas. Quanto ao lugar de fala, Giselle Marques (2020) diz:

O lugar de fala traz, na sua essência, a consciência do papel do indivíduo nas lutas, criando uma lucidez de quando você é o protagonista ou coadjuvante no cenário de discussão. Não há silenciamento de vozes, na verdade é justamente nesse ponto que queremos avançar. Traz uma liberdade para cada grupo se reconhecer e entender em qual espaço se encontra conforme o processo de organização e falar com propriedade a partir dele.

Essa fala evidencia o ponto fundamental: não queremos falar em “nome de” nem em “lugar de”, mas evidenciar acessos a esses discursos e explicitar como esses discursos têm cidadania, precisam ser visibilizados e reconhecidos em suas demandas. Não pensamos em fazer um discurso feminista nem LGBT, mas mostrar como esses discursos estão presentes e precisam integrar a pauta de compreensão da filosofia brasileira, uma vez que são pautas sociais de grupos em nada minoritários. As pautas dos movimentos feministas, ecologistas, antirracistas, povos ancestrais, culturas violentadas e marginais, imigrantes de países pobres, crianças, terceira idade, via campesina e trabalhadores, povos empobrecidos e recolonizados, nações do Terceiro Mundo, atingidos por barragens, entre outros, são pautas da sociedade e do pensamento nacional, por isso uma filosofia comprometida com a realidade nacional precisa “analisar e definir a metalinguagem filosófica desses movimentos” (Dussel, 2017, p. 49).

De todas as pautas elencadas, exemplificaremos com perspectivas diversificadas e bastante modestas nesta apresentação: o humanismo feminista de Nísia Floresta (1810-1885), a epistemologia ecofeminista de Ivone Gebara (1944), o feminismo negro segundo Djamila Ribeiro (1980),

o poder desumanizante das leituras míticas segundo Luiz Mott (1946) acerca dos LGBT e as filosofias em vozes femininas. Por óbvio, estas perspectivas são apenas uma exemplificação, embora tantos outros nomes e perspectivas poderiam ser igual e meritariamente analisados. Penso na literatura de Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Conceição Evaristo, na teologia mística de Maria Clara L. Bingemer, na filosofia política de Marilena Chauí e tantas outras. Porém, escolhas são necessárias.

Dentre as pautas emergentes dos movimentos feminista e LGBT, há alguns pontos que talvez sejam óbvios demais para os membros desses movimentos, mas ainda pouco considerados nas reflexões filosóficas mais abrangentes, a saber: a exclusão da mulher em espaços de poder; a dupla exclusão da mulher negra; a luta pela superação do *ethos* machista; a maldição da representação e submissão patriarcal, além do controle social dos corpos; a diferenciação salarial e deslegitimação da figura feminina na vida pública²; a tragédia da violência contra a mulher, contra grupos LGBT e feminicídio, etc. Com a pauta de debates em ciências humanas ainda bastante tímida, a compreensão dos lugares de fala e o desenvolvimento de novas possibilidades de análises curriculares tornam-se ainda mais raros, embora haja formulações bem estruturadas e presentes dessa temática desde o mundo antigo. A propósito, a política e a economia, a dietética

² Sem entrar em detalhes, mas para se manter a memória, é significativo um estudo semiótico sobre a “representação do corpo” da ex-presidente Dilma Rousseff desde a primeira campanha eleitoral até o golpe de 2016, em todos os setores da mídia brasileira, uma vez que quaisquer representações e críticas foram se naturalizando até o ponto de chegar a representações grosseiras e violentas da mesma (Barbara e Gomes, 2010; Silva e Hashiguti, 2013; Amorelli, 2018). Vale recordar o quanto o *Dicionário mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade* (2000), organizado por S. Schumacher e É. Vital Brazil contribui para uma compreensão não machista da sociedade e ciência brasileiras.

e a erótica estiveram constantemente em pauta desde o período clássico à Antiguidade tardia grega (do século V aec ao V ec), pois os gregos sabiam que os domínios do corpo e o cuidado-de-si que se manifesta no uso dietético dos prazeres constituem uma dimensão do processo formativo. Aliás, o corpo é o lugar da técnica de si “para o próprio eu se experimentar, se exercer, desenvolver a prática de si, que é sua regra de existência e seu objeto. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como domínios de aplicação da prática de si” (Foucault, 2006, p. 200). A pauta desses movimentos denuncia a face cruel da suposta “cordialidade entre nós”:

Sociedade autoritária, sociedade violenta, economia predatória de recursos humanos e naturais, convivendo com naturalidade com a injustiça, a desigualdade, a ausência de liberdade e os espantosos índices das várias formas institucionalizadas – formais e informais – de extermínio físico e psíquico e de exclusão social, política e cultural, a sociedade brasileira surge como inexplicavelmente “passiva”. (Chauí, 1993, nº 51)

A situação descrita por Marilena Chauí há 30 anos não está desatualizada frente ao que se reconhece ainda hoje tanto na desigualdade e fome crescentes quanto na violência contra as mulheres e LGBT mediante a naturalização de injustiças. As pautas desses grupos só vêm reforçar a face cruel de uma sociedade que se esconde atrás da aparente cordialidade. Nesse diagnóstico, Chauí reúne ainda as constatações da biodiversidade riquíssima avassalada pela destruição do agronegócio em que a aparente cordialidade esconde “as lutas sociais e políticas, a luta de classes, as lutas populares” e a sistemática espoliação da memória e dos direitos sociais (Chauí, 1993, nº 52). É nesse cenário que a filosofia brasileira pode desenvolver um papel

fundamental na análise da agenda pública, a saber, a filosofia pode aprender a ouvir as pautas das “minorias” não passivamente, mas de forma ativa como quem se ouve e se reconhece corresponsável pela palavra e realidade alheia. Um ouvir capaz de transfigurar a coragem de repensar os acontecimentos e criar narrativas diferentes, libertadoras e integradoras para essa sociedade, como bem disse Conceição Evaristo (2011, p. 9):

Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito. Da voz da outra faço a minha, as histórias também. E, no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre meu próprio rosto, deixo o choro viver. (...) Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que às vezes se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim, invento sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde, e por isso se acrescenta.

Entre os imperativos ou as necessidades do nosso tempo, ouvir talvez seja a mais urgente. A retórica sempre habitou a casa do pensamento, mas a capacidade de ouvir tem rara cidadania. Entre os modos fundamentais do pensar filosófico, Pierre Hadot (2014, p. 19-66) elenca as necessidades de aprender a viver, dialogar, morrer e ler, embora não apresente a necessidade de ouvir. O ouvir foi tratado com rara beleza por Jacques Derrida (1991, p. 11s) ao insistir na necessidade de *timpanizar - a filosofia*, ou seja, deixar que a voz do outro ressoe em nossos ouvidos. As razões poderiam ser múltiplas, mas à ciência, que já foi considerada outrora a princesa do conhecimento e que perdeu o

prestígio em grande parte, talvez seja muito necessário aprender ouvir. Ouvir as vozes de “minorias” que muitas vezes foram silenciadas para aprender a integrá-las na agenda do pensamento sem apropriar-se do objeto alheio nem abandonar o método e a especificidade própria. À medida que a filosofia aprende a ouvir a agenda alheia e a pauta da realidade que envolve as “minorias”, talvez ela se abra mais criativamente à interdisciplinaridade. Tal como propôs Conceição Evaristo em relação às narrativas alheias: “estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que às vezes se (con)fundem com as minhas”. A coragem de timpanizar a filosofia trará a compreensão de uma espécie de semelhança de família com as pautas das “minorias” e, quem sabe, uma abertura epistêmica e interdisciplinar para as partes em questão. Ouvir o outro ou timpanizar o acesso à realidade evitando a “contestação frontal e simétrica” afasta a necessidade das formas antagônicas, a vontade de contestar e inverter. Primeiro, então, aprender a ouvir o outro, despotencializar a negação doméstica de quem lhe é familiar, para, em segundo lugar, depor a resistência frente à voz do outro. Deixar as vozes das “minorias” timpanizarem a forma do pensar filosófico. Sem a pretensão de corrigir erros nem apontar falhas, apenas ouvir o outro ensina uma maneira de viver em um mundo de diferenças.

1. O FEMINISMO HUMANISTA DE NÍSIA FLORESTA

Dionísia Gonçalves Pinto (1810-1885), conhecida como Nísia Floresta Brasileira Augusta, não foi uma mulher do seu tempo, uma vez que estava muito à frente dele. As causas e ações defendidas durante sua

vida se estenderam da educação à poesia, da função de escritora ao jornalismo, do feminismo ao abolicionismo, do republicanismo à defesa dos movimentos sociais. A mais ilustre potiguar segundo Veríssimo de Melo vem sendo estudada em diversas frentes e com significativo destaque. Tanto Constância Lima Duarte (2010) quanto Paulo Margutti (2019) dedicaram duas obras significativas à autora. As atividades de Nísia não foram menos valiosas que as instituições defendidas, sobretudo a instituição de ensino para as mulheres. Como escritora, produziu treze livros, dos quais destacamos *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1832) e *Opúsculo humanitário* (1853) em que defende a necessidade de uma reforma educacional (Floresta, 1989, p. 60): “não poderá haver no Brasil uma boa educação da mocidade, enquanto o sistema de nossa educação, quer doméstica, quer pública, não for radicalmente reformado [...] quanto mais ignorante é um povo, mais fácil é a um governo absoluto exercer sobre ele o seu ilimitado poder”.

Nísia Floresta anunciava na obra de 1853 algo que se tornou uma consciência cada vez mais notória, mas que ainda não se efetivou. Defender a educação como fundamento da revolução social em pleno século das lutas abolicionistas era um avanço que começou apenas décadas mais tarde com a criação da universidade entre nós. Ademais, ela insiste na educação dirigida às mulheres indígenas e negras com destaque especial. Infelizmente, como é corriqueiro entre nós, Nísia Floresta foi esquecida e relegada ao esquecimento em um país que prefere repetir propostas conservadoras que vetam a revolução educacional que nunca foi admitida por poderes constituídos no Estado brasileiro e mantém o projeto de subdesenvolvimento educacional, a crise programada do sistema (Ribeiro, 2015, p. 31 e Boff, 2018, p. 177).

Com isso, o resultado não poderia surpreender: perpetuam-se os preconceitos e pouco ou nada se busca aprender com a história. Isso limita as esperanças das gerações futuras como um sonho sempre por vir (Floresta, 1989, p. 45):

Não nos embaraça a vã pretensão de operar uma reforma no espírito de nosso país. Por demais sabemos que muitos anos, séculos talvez, serão precisos para desarraigar herdados preconceitos a fim de que uma tal metamorfose se opere. Esperamos somente que os zelosos operários do grande edifício da civilização em nossa terra atentem para os exemplos que a História apresenta do quanto é essencial aos povos, para firmarem a sua verdadeira felicidade, o associarem a mulher a esse importante trabalho. A esperança de que, nas gerações futuras do Brasil, ela assumirá a posição que lhe compete nos pode somente consolar de sua sorte presente.

A reforma educacional pensada por Nísia não se efetivou historicamente, como se sabe. Embora a presença feminina estivesse em curso dentro da educação a partir do século XIX, não foi suficiente para que se reduzissem os níveis de desigualdade entre homens e mulheres na sociedade brasileira. Como filha de seu tempo, a autora potiguar propunha a formação moral religiosa, além de uma educação intelectual humanista, o que torna visível os traços do conservadorismo e do liberalismo em sua formação. Ademais, ela pensava que o caráter competitivo destacado na educação pública não seria o mais propício ao desenvolvimento social. Ainda assim, reafirmava a prioridade da educação pública como via plausível de acesso a uma sociedade mais justa e, ao mesmo tempo, ela procurava favorecer a educação dentro de suas possibilidades com a fundação do Colégio Augusto. Nele, a formação humanista se destacava, além de uma pedagogia com forte acento na formação intelectual feminina (Margutti, 2019, p. 243). Essa

formação deveria se direcionar, com especial predileção, às mulheres pobres e indígenas, uma vez que sua precariedade social lhes condenava não raro a subordinarem-se ao senhorio dos poderes patriarcais (Margutti, 2019, p. 245). O ideal da ilustre potiguar foi confrontado e negado pela sociedade vigente, não sem deixar marcas na própria escrita dela. Emancipar as mulheres esteve sempre presente quer na escrita, quer na ação de Nísia, mas inegável seria desconhecer a força do conservadorismo que se fez ouvir mesmo enquanto defendia e lutava pela autonomia feminina (Floresta, 1997, p. 129):

Mostrai-vos todas generosas, ó mulheres; em vez de gritar contra os erros, e injustiças, dos quais sois vítimas, procurai com vossa natural doçura, com uma bondade inalterável, e com prudentes observações, extirpá-los de seu transviado espírito, e pô-lo no bom caminho, o caminho da felicidade. Será essa a vossa mais digna vingança: será esse o único nobre expediente capaz de preparar-vos uma vida mais condizente com a vossa própria dignidade, e com a vossa verdadeira missão sobre a Terra.

A posição feminina defendida por ela não se resigna, porém, à conformação com o estatuto social vigente. Afinal, Nísia foi uma mulher de ação que viveu um tempo na Europa como amiga e benfeitora de Auguste Comte e não se reduziu à defesa de ideias que ela mesma não julgasse exequíveis. Sabia quão dolorosos e terríveis eram a viuvez e o divórcio para as mulheres de seu tempo. Por isso mesmo, somado à sólida formação religiosa e humanista, ela defendia teses e ações capazes de instituir condições diferentes e justas para as mulheres, não obstante o conservadorismo predominante (Margutti, 2019, p. 246). Mesmo frente ao contexto nada favorável, ela não se resignou à aceitação da vida. Em seu *Opúsculo humanitário*, ela fez uma longa

exposição da situação feminina nas diversas culturas do mundo e interpelou os povos e governantes brasileiros para que se atentassem à situação profundamente desigual. E advertia: não haverá outra forma para fazer a mudança social senão através da educação. Se a sociedade permanecer com o desequilíbrio entre homem e mulher, não haverá verdadeiro progresso. Não há nenhuma razão para se manter a desigualdade entre nós. Afinal, homens e mulheres nasceram nas mesmas condições criaturais (Nísia Floresta *apud* Margutti, 2019, p. 26):

O Criador observa a mesma ordem ao unir as almas das mulheres e dos homens a seus corpos respectivos. Os mesmos sentimentos, as mesmas paixões, as mesmas proporções firmam esta união em uns e outros; e a alma obrando da mesma maneira, em ambos os sexos, é por consequência capaz das mesmas funções.

O argumento da autora se funda na igualdade constitutiva dos sexos, uma vez que foram criados na mesma condição. Tanto os corpos quanto os sentimentos e paixões são os mesmos, por isso capazes de desempenharem as mesmas funções. Note-se que tal defesa da igualdade era da metade do século XIX. A única diferença admitida entre homens e mulheres não é impeditiva, a saber, aquela proveniente de “membros destinados à geração”. A constituição biológica não produz uma diferença capaz de subjugar as mulheres aos homens. O que há é, justamente, a igualdade de condições (Nísia Floresta *apud* Margutti, 2019, p. 29): “as diferenças que aí se encontram não são suficientes para concluir que um sexo seja naturalmente mais forte que o outro e mais capaz de suportar as fadigas da guerra”. Afirmada essa igualdade constitutiva, Nísia Floresta justifica sua argumentação em defesa da mulher na educação adequada que a preparará para quaisquer que

sejam suas funções, quer na vida doméstica, quer na atuação pública. Dois traços fundamentais devem ser notados: ela se destaca quer como progressista em relação à postura sexista vigente no período, quer como defensora do feminismo nascente no país (Margutti, 2019, p. 359). Enfim, a autora é resoluta tanto na defesa da igualdade genética entre homens e mulheres quanto intransigente em relação à necessidade de uma educação liberal e humanista para a mulher pobre brasileira (Floresta, 1997, p. 111): “a educação moral, de que tenciono aqui falar, falta geralmente por toda parte: por toda parte é esboçada, não sendo em parte alguma levada a cabo. Daí a origem e a causa capital de todos os males morais que afligem, e afligirão ainda por muito tempo o gênero humano”. Eis o primeiro perfil de uma feminista resoluta no século XIX. Não seria um desperdício reuni-la à análise da literatura de Maria Firmina dos Reis, Rosa Egipcíaca ou Maura Lopes Cançado. No entanto, o caráter meramente exemplar desta exposição serve como provocação para outras leituras possíveis nessa direção.

2. A EPISTEMOLOGIA ECOFEMINISTA DE IVONE GEBARA

O perfil intelectual de Ivone Gebara nunca foi conformista, visto que isso não lhe parece possível em uma sociedade marcada por dupla crise: um patriarcalismo reinante e um profundo desequilíbrio ecológico. Ela integra essa dupla constatação através de uma sólida formação cristã e uma sensibilidade feminina notória. O que se revela no cenário tradicional do pensamento brasileiro pode-se captar em cinco eixos: em primeiro lugar, o patriarcalismo atávico e autoritário incapaz de transigir diante de qualquer possibilidade de mudança social

e integração feminina de modo autônomo; segundo, a vivência cristã ainda seriamente excludente e incapaz de pensar as demandas feministas e reconhecer suas vozes de modo a integrá-las na compreensão da realidade; terceiro, a urgência de libertar e integrar as mulheres em uma sociedade igualitária que não subestime nem explore de modo desproporcional o trabalho feminino; quarto, o histórico descrédito frente às capacidades femininas de assumir um lugar social e interagir em condições de igualdade com os homens e, quinto, a cultura unilateral e autoritária masculina pautada no princípio de subordinação do feminino e da natureza sem nenhum respeito às mesmas, o que impede formas de integração e libertação humana do feminino e a superação da exploração da natureza.

Esses eixos são reconhecidos como formas resultantes do comportamento que visa manter o controle masculino sobre o feminino e a natureza mediante os dispositivos das relações sociais, psíquicas, econômicas, políticas e culturais que, em última instância, estão fundados na pretensão de controle e domínio da natureza (inclusive a feminina) via uma epistemologia colonial dominadora. Esta se nutriu, por um lado, do indomável desejo de expansão; por outro, da certeza de que a natureza precisaria ser interpretada e conquistada por uma ciência tão forte que não se identificaria com outra coisa que com o próprio poder (Bacon, 1620, af. 3). Afinal, o homem moderno pensava-se como o centro do universo e o soberano da natureza (Bacon, 1620, af. 1): “o homem, sendo ministro e intérprete da natureza, tanto pode criar a ordem da natureza, quanto entender e observar a ordem das coisas através de seu pensamento, ainda que seu saber e força não sejam tão amplos (*Homo, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit*

quantum de naturae ordine re vel mente observaverit: nec amplius scit, aut potest)”. A natureza pensada dessa forma estará continuamente subordinada à vontade interior do dominador.

Essa epistemologia subordina a natureza à potência antropocêntrica e condiciona todo o desenvolvimento à vontade do sujeito do conhecimento. É a partir desse elenco de aspectos que Ivone Gebara institui os pressupostos de uma epistemologia ecofeminista que seja capaz de subverter a ordem do domínio patriarcal sobre a natureza e o feminino. Isso demanda primeiramente outra definição de conhecimento, mas não só isso. É preciso fundar uma nova forma de conhecimento capaz de superar o solipsismo e o dualismo dos saberes modernos, bem como ampliar os vieses epistêmicos a partir da própria definição do conhecimento (Gebara, 1997, p. 57):

Conhecer não é, em primeiro lugar, um discurso racional sobre o que estamos conhecendo. Conhecer é antes experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta. Aquilo que dizemos conhecer é um pálido desenho do que experimentamos. O que se diz é apenas uma tradução limitada do que se experimenta. (...) O primeiro passo é só nosso, aquilo que sentimos acontecer nos limites de nosso corpo, de nossa intimidade pessoal. O segundo passo é a expressão do que conhecemos e esta expressão toma formas variadas segundo os condicionamentos a que estamos expostos.

A definição de conhecimento da autora subverte a compreensão moderna, porque não se fixa no racionalismo; antes, amplia a percepção do saber aos limites da experiência, mediante o reconhecimento da limitação linguística para comunicar o saber veritativo. A experiência do conhecimento acontece na ampliação da percepção de mundo, uma vez que não se conhece a realidade apenas por meio da dimensão

intelectiva (*res cogitans*). Os saberes são acessíveis por meio da percepção ampliada a todo o corpo (*res extensa*) e da intimidade reflexiva, bem como dos condicionamentos impostos pelas relações políticas, sociais, econômicas e culturais. Aquela dimensão que havia sido negada e relegada à indignidade pela epistemologia cartesiana (a corporalidade ou *res extensa*) precisa ser recuperada por meio da experiência humana no mundo, vale dizer, por meio da percepção e da corporalidade. A experiência humana foi condenada ao degrado pelo racionalismo e intelectualismo moderno. A multiplicidade das percepções, a experiência do mundo e as tradições ancestrais foram negadas pelo racionalismo moderno. Apenas o conhecimento puro *a priori* seria digno de nota para a epistemologia moderna, por isso reconstruir uma epistemologia não violenta demanda integrar percepções, experiências e ancestralidades (Gebara, 1997, p. 59). Essa integração requer uma nova forma de lidar com os saberes.

Para além do cânone estrito da razão pura, deve-se considerar a interdependência no conhecimento visto que não existe um sujeito puro nem *a priori* (capaz de acessar uma verdade de caráter universal e necessário). Antes, o sujeito vive entre outros sujeitos e funde-se com os objetos do conhecimento: “o sujeito é sujeito e objeto não separado, mas interdependente, interconectado com tudo o que se propõe a conhecer” (Gebara, 1997, p. 62). A dicotomia entre sujeito e objeto impede o reconhecimento da interdependência constitutiva de toda forma de saber. A esta se junta a processualidade do conhecimento, pois não existem nem saberes estáticos e definitivos nem saberes determinados e fixados em temporalidades (passado, presente ou futuro) como se fossem estanques. Longe disso, os saberes acompanham

a dinâmica da realidade, mas sobretudo a dinâmica e vitalidade dos grupos humanos que os enunciam (Gebara, 1997, p. 64). Finalmente, o terceiro limiar a ser transposto é o dualismo espírito/matéria, mente/corpo. Também este resulta da antiga dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa*, que a modernidade não conseguiu reconciliar. A ilusão de alcançar um sujeito puro e *a priori* (universal e necessário) do conhecimento está fundada em uma dicotomia insustentável, porque nem a mente pensa separada do corpo nem o corpo subsiste sem integrar a disposição mental (Gebara, 1997, p. 65). Dessa dicotomia resultou a subordinação do corpo e da natureza à pretensão de saber capaz de ordenar racionalmente o mundo, mas o fim não redimiu o meio.

O dualismo moderno fundou a ilusão da superioridade hierárquica entre a mente e o corpo e, com o tempo, essa hierarquia foi transposta para o domínio público e privado. Tanto no público quanto no privado, apenas os “ditos superiores” deveriam governar as estruturas estatais e domésticas, dito de forma direta: tanto na vida pública quanto na privada, o masculino deveria gerenciar as decisões e o feminino deveria se acomodar às condições impostas, cujo resultado conhecemos (Gebara, 1997, p. 66 e 67):

Sabemos o quanto a sociedade patriarcal insistiu na separação entre o domínio do público e o privado. O público era um domínio masculino e o privado ou doméstico, feminino. Atribuiu força e coragem aos homens; fragilidade e temor às mulheres. (...) Uma epistemologia feminista afirma que a dimensão de gênero não só tem algo a acrescentar ao conhecimento, mas modifica seus princípios, seu fundamento e expressão histórica.

Desconstruir a epistemologia reificante da modernidade somente é possível, para a autora, à medida que se reconectar a interdependência e a processualidade epistêmica e superar a dicotomia mente/corpo. Então será possível pensar uma forma não sexista nem determinista do conhecimento, e isso terá implicações na ecologia e no feminismo. De forma propositiva, a epistemologia ecofeminista gebariana integra cinco perspectivas do conhecimento: gênero e ecologia, contextualidade, holismo, afetividade e inclusão. Caracterizemos cada um desses elementos.

Uma epistemologia de gênero e ecológica não compactua com nenhuma forma de violência; antes, torna-se porta-voz das mulheres oprimidas e violentadas e da natureza espoliada pela sanha dominadora e invasiva que quer subordinar o feminino ao masculino e a natureza ao poder econômico. Por isso, essa epistemologia se compromete com lutas em defesa da história pessoal e grupal dos povos latino-americanos, com a denúncia das formas de violência contra o feminino, com a crítica à destruição da natureza e com a exigência de agir para que se garantam condições de sobrevivência para toda a comunidade humana. O valor ético fundamental dessa epistemologia requer “uma solidariedade vital (que) começa a se fazer sentir entre os grupos humanos para sua sobrevivência e a da biodiversidade de nosso planeta” (Gebara, 1997, p. 70).

A segunda perspectiva caracteriza-se por uma epistemologia contextual que não despreza nem o regional nem o universal, pois se firma na realidade para pensar pautas com demanda global, como a questão ecológica, por exemplo. O aporte regional não permite que o conhecimento seja cooptado pela pretensão de validade universal. Ao passo que o vínculo espaço-temporal reorienta o conhecimento à

particularidade e ao respeito às experiências ancestrais, superando a pretensão de qualquer *a priori* epistêmico (Gebara, 1997, p. 71). Porém, o risco de uma epistemologia contextualista estrita seria perder a possibilidade de diálogo com as demandas de outros grupos humanos, mas a abertura à epistemologia holista supera esse risco. O holismo não se identifica com o universal, mas permite que os sujeitos do conhecimento se descubram como parte do todo, isto é, partícipes da comunidade humana. Enquanto tais, os sujeitos do conhecimento não podem se pautar só em suas próprias perspectivas para assim determinar os saberes. O holismo epistêmico abre os sujeitos à interação dinâmica com outros sujeitos e com a realidade. Enfim, torna-se possível um conhecimento integral capaz de ser “conhecido de formas múltiplas, fazendo apelo às diferentes capacidades cognitivas que nos habitam e que são irredutíveis a um único discurso de tipo racionalista” (Gebara, 1997, p. 72).

A quarta perspectiva inclui a epistemologia afetiva como uma dimensão decisiva, pois as emoções e os afetos são partes constitutivas da originalidade de cada indivíduo, bem como dos condicionamentos históricos e das culturas que construíram. Admitir os afetos é uma necessidade de ampliação frente ao racionalismo moderno centrado no uso estrito da razão (*res cogitans*), pois os afetos são determinantes da subjetividade do conhecedor, mas também das percepções do mundo. Integrar o conhecimento afetivo decorre em parte do holismo epistêmico, mas principalmente do desejo de reconciliar razão e emoção, isto é, natureza e cultura, pois “natureza e cultura não são realidades separadas no universo humano, mas são realidades interconectadas que nos permitem ser o que somos e permitem à Terra

ser hoje o que ela é. Natureza e cultura são inseparavelmente razão e emoção” (Gebara, 1997, p. 74). Na última perspectiva, a epistemologia inclusiva faz jus à superação de um critério unitário e exclusivista para a compreensão da natureza e da sexualidade. Admitir um critério seria instituir a tirania epistêmica de uma verdade sobre o todo da realidade e das formas de expressão da vida, por isso “a epistemologia inclusiva tem a ver com o caráter de interdependência recíproca no qual existimos e somos” (Gebara, 1997, p. 74). Incluir não é reunir de forma acrítica toda e qualquer manifestação como se se tratasse de um idealismo genérico. Ao contrário, incluir significa rearticular valores vitais no interior dos processos cognitivos, pois “uma epistemologia inclusiva acolhe a multiplicidade das experiências religiosas como expressões diferentes de uma mesma respiração e busca de unidade” (Gebara, 1997, p. 75), sem nenhuma pretensão de fundar uma validade única para todos os partícipes desse processo de conhecimento.

Como membros de uma mesma sociedade e de um mesmo planeta em que a vida é o valor central a determinar as condições da existência da fauna (das bactérias aos humanos) e flora frente à força destrutiva a dominar a natureza e a condicionar os corpos, a epistemologia ecofeminista não se resigna diante de quaisquer dessas injustiças nem diante da absolutização de um critério único. Por isso, precisamos repensar o lugar do corpo e da sexualidade na sociedade brasileira (Rosado-Nunes e Gebara, 2006, p. 301):

Essa dominação se expressa através de uma divisão injusta do trabalho social e doméstico, através de uma legislação que acaba mantendo não apenas os privilégios de classe e de etnia, mas os privilégios de gênero. Manifesta-se, igualmente, nas questões de descriminalização e legalização

do aborto, como se os homens, ou a sociedade que representam, tivessem a última palavra sobre nossas decisões e escolhas.

Considerando o feminismo humanista de Nísia Floresta pautado na igualdade e na educação feminina e a epistemologia ecofeminista de Ivone Gebara por meio da articulação de gênero e ecologia, contextualidade, holismo, afetividade e inclusão, ainda seria sensato negar a fecundidade dessas perspectivas para timpanizar a agenda da filosofia brasileira? Não se trata de afrontar a realidade nem outras possibilidades como as descritas antes. A questão que pomos refere-se à insensatez de negar que há formas lúcidas e produtivas para pensar a realidade brasileira e construir outras formas de pensar que não estejam restritas ao mimetismo do pensamento do eixo norte. Aqui temos dois exemplos de como pensar os limites sociais e as diferenças tão grandes que ainda segregam as mulheres na sociedade em que vivemos. Por certo, seria improdutivo e estúpido considerar a filosofia sem julgar quantas pensaram e, principalmente, quanto podemos ouvir e aprender com o modo feminino de fazer filosofia brasileira. Vejamos outras possibilidades.

3. O FEMINISMO NEGRO COMO *OUTRO DO OUTRO*

O lugar da mulher na sociedade brasileira nunca foi confortável, porque condições inumanas sempre povoaram e assolaram sua presença, destituindo-as de direitos. Pense em um elenco de situações: as mulheres brancas, muitas vezes traídas, violentadas e usadas a bel-prazer dos seus senhores que tinham que tolerar a libertinagem dos “*dignos pater familias*” e as repetidas traições; as mulheres indígenas,

cujos corpos foram usados pelos europeus e seus filhos, e elas mesmas foram escravizadas até o fim de suas forças; as mulheres negras, que já chegaram ao Brasil como escravizadas, tiveram seus corpos erotizados, reificados e violentados, além de destinados a todas as formas de trabalho e prazeres dos “donos”. Enfim, as mulheres no Brasil sofreram nas condições inumanas e sobreviveram e ainda sobrevivem graças a muita luta e resistência. Quem nunca viu uma mãe espancada por um marido estúpido e bêbado? Esse é apenas mais um exemplo, lamentável e criminoso, que se repete à exaustão. Somem-se a isso os números alarmantes de violência doméstica e feminicídio do relatório *#invisibilidademata* (2018, p. 2):

Atualmente a taxa de feminicídios no Brasil é registrada como a 5ª mais alta do mundo. Segundo o Mapa de Violência 2015, o número de assassinatos chega a 4,8 para cada 100 mil mulheres. O mesmo Mapa aponta que, entre 1980 e 2013, 106.093 pessoas morreram por serem mulheres. O Dossiê Feminicídio destaca que no ano de 2010 se registravam 5 espancamentos a cada 2 minutos, em 2013 já se observava 1 feminicídio a cada 90 minutos e, em 2015, o serviço de denúncia Ligue 180 registrou 179 relatos de agressão por dia.

Os dados são ainda mais dramáticos quando se considera que 60% das mulheres vítimas de violência doméstica em 2015 eram negras e 68,8% das mulheres mortas por agressão no mesmo ano também eram negras. De 2006 a 2015, a taxa de homicídios de mulheres brancas foi reduzida em 15%, enquanto infelizmente a taxa de homicídios de mulheres negras cresceu 22%, além de 868 assassinatos de transgêneros entre 2008 e 2016 (*#invisibilidademata*, 2018, p. 6 e 7; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020; Marco Zero, 2021). Esses dados são apenas

ilustrativos para se entender o primeiro argumento proposto por Djamila Ribeiro acerca do feminismo negro (2017, p. 38): “se, para Simone de Beauvoir, a mulher é o *Outro* por não ter reciprocidade do olhar do homem, para Grada Kilomba, a mulher negra é o *Outro do Outro*, posição que a coloca num local de mais difícil reciprocidade”. Pensar o feminismo negro é compreender o lugar de fala do *Outro do Outro*, porque a mulher negra ocupa uma categoria de análise específica por acumular formas diversas de violência. Ela se situa à distância de dupla exclusão, por não ser nem branca nem masculina. Esse lugar tem produzido uma crescente degradação de sua posição social. O ponto é radical: “mulheres negras, nessa perspectiva, não são nem brancas e nem homens, e exerceriam a função do *Outro do Outro*” (Ribeiro, 2017, p. 38-39), situando-as no *páthos* da distância em relação às outras mulheres.

Esse elemento agrava a situação à medida que pesa sobre as mulheres uma profunda invisibilidade. E a compreensão de seu lugar na sociedade sempre partiu da pretensão de universalidade, o que torna sua posição ainda mais vulnerável, pois não há igualdade entre as condições inumanas que elas ocupam, não poucas vezes. Visibilizar o lugar de fala da mulher e, neste caso, da mulher negra é visibilizar seu “direito à própria vida” (Ribeiro, 2017, p. 43). A invisibilidade da mulher não ocupa uma condição de igualdade, visto que os lugares de fala são bastante distintos, isto é, a compreensão hegemônica de que “a mulher brasileira” ocupa as mesmas condições humanas é ilusória, por isso não se deve partir de uma visão universalizante da “mulher”; antes, é necessário pensar as mulheres à luz de suas particularidades. É neste ponto que Djamila Ribeiro situa sua análise (2017, p. 59): “a nossa hipótese é que a partir da teoria do ponto de vista feminista, é possível

falar de lugar de fala”, um lugar ocupado pelo Outro do Outro, vale dizer, pelo feminino negro irreduzível a uma identidade relacional com a branquitude e com a masculinidade. Pôr em questão o lugar da mulher negra é “restituir humanidades negadas” e memórias que foram violentadas, por isso “pensar feminismos negros é pensar projetos democráticos” (Ribeiro, 2018, posição 6). Urge pensar projetos contra-hegemônicos e anti-homogeneizantes que deem lugar a narrativas capazes de desconstruir mitos já vistos, como, por exemplo, o mito da hipersexualização da mulher negra³ e sua reclusão à condição de doméstica, mucama, “do lar”, reclusa a servir “seu senhor” e nos trabalhos de casa (Ribeiro, 2018, pos. 6).

Compreender o lugar da mulher negra na sociedade brasileira demanda mais que uma vontade de saber. É preciso entender as representações do seu lugar na história. Ainda há o humor recreativo que, pretensamente, se diverte com as coisas da vida, enquanto ridiculariza e estigmatiza o corpo, a cor, o cabelo e tudo o que se refere à mulher negra. A disposição desse humor recreativo se deve tanto à identificação dela com um traço de seu fenótipo ou genótipo quanto com a sua redução à condição do ridículo. Mostra-se aí a face mais cruel do racismo recreativo, tanto quanto por vezes “julga-se engraçado ridicularizar pessoas trans, como se a humilhação diária e a recusa à cidadania já não fossem suficientes” (Ribeiro, 2018, pos. 20). A autora salienta outra necessidade que se mostra na urgência de superar a

³ Recorde-se como Carlos Drummond de Andrade descreveu o lugar da negra sociedade brasileira (2002, p. 887): “A negra para tudo / a negra para todos / a negra para capinar plantar / regar / colher carregar empilhar no paiol / ensacar / lavar passar remendar costurar cozinhar / rachar lenha / limpar a bunda dos nhozinhos / trepar. / A negra para tudo / nada que não seja tudo tudo tudo / até o minuto de / (único trabalho para seu proveito exclusivo) / morrer”.

querela entre os feminismos negro e branco, porque o feminismo negro não é uma moda ou um lugar contíguo ao feminismo branco nem as mulheres negras estão em uma condição díspar em relação às outras. Enquanto se pensam condições das mulheres brancas, pensa-se uma realidade que não está envolta nem pelo preconceito nem pelo racismo e não afetada, diretamente, pelos efeitos da escravidão. A equação dos feminismos não lida com categoria abstrata. As mulheres brancas e negras são igualmente vítimas da violência, mas as mulheres negras sofrem ainda as formas do racismo e seus efeitos históricos. A consequência se nota na necessidade de ampliar as frentes de debate sobre as violências e as invisibilidades femininas. O que se espera nessa condição é que se “trate os negros e negras com naturalidade, e não com condescendência, como se fossem extraterrestres. Faça como com os brancos, sem alarde ou surpresa. Se quiser ser negra, informo: o racismo faz parte do combo” (Ribeiro, 2018, pos. 88).

Neste ponto, Djamilia Ribeiro explicita ainda mais dois elementos: um referente à necessidade de um debate estrutural sobre a condição e os efeitos decorrentes do racismo, cujas raízes estão na escravidão; outro, sobre o papel do capitalismo na manutenção do racismo. O primeiro elemento se nota à medida que se entendem as diferenças econômicas, a negação dos direitos básicos e a desigualdade na distribuição de riquezas entre brancos e negros (Ribeiro, 2019, p. 9). O segundo elemento viabilizado pelo capitalismo funde-se, em grande parte, com a representação social do corpo negro, quer no âmbito da moda, quer no perfil dos consumidores. Nestes dois elementos, nota-se tanto que o capitalismo é um instrumento eficaz na perpetuação das formas do racismo quanto necessita-se de um debate estrutural sobre

as condições das mulheres negras na sociedade brasileira (Ribeiro, 2019, p. 72). A construção histórica do Brasil ainda não promoveu nenhuma remissão da condição daquelas pessoas cujos ancestrais foram escravizados. A consequência se vê na profunda desigualdade social entre negros e brancos. Uma mudança do panorama passa do debate à implementação de políticas sociais, econômicas e culturais que minimizem o déficit que historicamente se instituiu com os povos escravizados. A escravidão se travestiu em formas de racismo, e o resultado está na perpetuação de condições de desigualdade e na ampliação do fosso entre brancos e negros, por isso Djamila Ribeiro afirma (2019, p. 15) “afinal, o antirracismo é uma luta de todas e todos”.

A relação entre racismo e capitalismo recebeu uma consideração notória na obra sobre o *Racismo estrutural* (2018) de Sílvia Almeida. Ele explicita as consequências objetivas em que o racismo se manifesta à medida que mantém os privilégios de um grupo social e faz com que os malefícios de “minorias” se perpetuem. Somam-se a isso as consequências subjetivas à medida que o capital se torna vínculo efetivo entre um setor da sociedade e a pobreza e quanto mais “ajuda a legitimar a desigualdade, a alienação e a impotência necessárias para a estabilidade do sistema capitalista” (Almeida, 2018, p. 134-145). Há uma naturalização da desigualdade que força os povos negros a permanecerem numa condição subordinada e dependente social e economicamente. Compreender o racismo equivale a desconstruir as raízes estruturais do capitalismo que se perpetuam desde a escravidão. As relações econômicas fortalecem as condições de dependência de classes sociais historicamente exploradas à medida que adaptam parâmetros econômicos e raciais que impedem a mobilidade social. Por

isso, os debates estruturais propostos por Djamila Ribeiro equivalem às críticas de Sílvio Almeida ao capitalismo. Logo, o ponto em questão é este (Almeida, 2018, p. 144) “em suma: para se *renovar*, o capitalismo precisa, muitas vezes, *renovar* o racismo, como, por exemplo, substituir o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença em face da igualdade racial sob o manto da democracia”.

Estabelecido o terceiro viés do debate feminista, faz-se necessária uma palavra a respeito de uma realidade tanto mais difícil de se considerar quanto mais invisibilizada tem sido na academia: os debates relativos à agenda LGBT. Não fazemos um discurso em primeira pessoa, ou melhor, este não é o lugar de fala que ocupamos, mas certamente ocupamos o lugar de quem sabe ouvir e se compromete com as lutas e pautas que visam defender condições humanas e democráticas para a vida de todas as pessoas, independente do lugar social, “racial” e das opções que fazem. O que Foucault (2006) aponta como um direito ao uso dietético do prazer ou como a política da libido se torna um imperativo para qualquer sociedade que se queira democrática e igualitária. As pautas dos movimentos sociais, quaisquer que sejam, que se apresentam numa sociedade democrática não são indiferentes a quem se pretende capaz de pensar a sociedade brasileira, porque o pensamento não se faz por exclusão de setores sociais, mas por defesa de condições humanas e democráticas para todas e todos.

4. A MALDIÇÃO REPRESENTADA SOB O PODER DE UM MITO

Laio sequestrou, seduziu e estuprou Crisipo, o filho do rei de Tebas. Enquanto ele viajava, morreram Anfião e Zeto que haviam lhe usurpado

o trono de Tebas. Ao retornar, Laio assumiu a realeza tebana, mas jamais poderia ter filho, pois o oráculo dizia que um filho, caso ele o tivesse, cometeria o parricídio como maldição por ter seduzido Crisipo. Eis um célebre tabu sobre o amor entre iguais (homoafetividade) e que é recorrente na história ocidental. Desde a fonte mítica desse oráculo, há uma longa tradição que faz e reforça a interdição sobre as formas de homoafetividade. E não há como negar a beleza e, sobretudo, a dor do amor desencontrado entre Maria Olívia e Natalino na *Noite sobre Alcântara* (1978), de Josué Montello. A bela Maria Olívia amarga uma longa e solitária vida como se fosse castigo divino pelo amor da juventude que nasceu à beira do mar de Saint Louis: um amor impossível para os nobres alcantarenses entre a jovem ensaísta e sua amada Louise; o amor da bela jovem alcantarense confessado sobre o oceano na travessia de volta e narrado novamente apenas na velhice frente a Natalino. Esse amor que parece acompanhado da dor eterna do desencontro dos corpos e da própria ideia do amor, como diz Guimarães Rosa (2015, p. 30): “dor do corpo e dor da ideia marcam forte, tão forte como o todo amor e raiva de ódio”. Amor narrado pela dor e pelo medo que invadiram o corpo e a alma de Riobaldo (Guimarães Rosa, 2015, p. 41): “e veja: eu vinha tanto tempo me relutando, contra o querer gostar de Diadorim mais do que, a claro, de um amigo se pertence gostar; e, agora aquela hora, eu não apurava vergonha de se me entender um ciúme amargoso”. Todos esses amores interditados – Laio e Crisipo, Maria Olívia e Louise, Riobaldo e Diadorim – existem por não poderem amar como amor de igual para igual. Não eram dignos de pensar um amor entre iguais. Eis a razão do interdito.

Esse interdito estende-se por mais de quatro milênios e sempre reafirma a reprovação à relação erótica entre iguais. Segundo Luiz Mott (2001, p. 41), essa relação foi caracterizada como “*abominação; crime contra a natureza; pecado nefando; vício dos bugres; abominável pecado de sodomia; velhacaria; descaração; desvio; doença; viadagem; frescura, etc.*” Independente do nome atribuído à relação entre iguais, sempre consta como algo intolerável, cujas causas se confundem na tradição ocidental com a atribuição de ser, supostamente, um “crime abominável e o mais detestável de todos os pecados”. A gênese e o significado da homofobia vinculam-se ao seu “caráter ameaçador, político e revolucionário”, porque funda uma nova ordem natalista (Mott, 2001, p. 41-42).

Para compreender o significado da homofobia, precisamos perceber como a vida social e demográfica foi estruturada. Por um lado, sempre houve culturas pró-natalistas que se caracterizam pela identificação entre sexo e reprodução; por outro lado, culturas antinatalistas que defendem práticas anticoncepcionais, abortíferas e infanticidas. Destas culturas nasceu a dissociação entre prazer e reprodução (Mott, 2001, p. 43). O que não se superou foi a imagem condenatória relativa ao prazer, porque o sexo anal heterossexual não foi interdito, mas quando se trata de sexo anal homossexual, a interdição deu lugar à chamada sodomia homossexual (Mott, 2001, p. 45). Essa prática sempre foi detestável por duas razões: quer por ameaçar a expansão populacional, quer por fragilizar a postura em relações coloniais, pois o expansionismo colonial moderno europeu demandou o “incremento da autoridade do macho, significativo crescimento demográfico e reforço das funções sociais da família patriarcal” (Mott, 2001, p. 57). O problema básico, então, estava posto,

somado ao crescente controle da cultura judaico-cristã sobre o paradigma moral que impediu quaisquer variações para além do sexo reprodutivo. O resultado desse desenvolvimento se faz ouvir em novos termos neste tempo. Mott afirma (2001, p. 59):

O problema atual da humanidade é a explosão demográfica, sendo, portanto, absurdo e antiecológico pretender aumentar a população “como as estrelas do céu e as areias do mar”. Hoje gays e lésbicas deveriam ser premiados por colaborarem efetivamente com o controle da natalidade. Uma segunda invenção dos homossexuais, antigamente revolucionária e temida, tornou-se hodiernamente inofensiva: o sexo prazer dissociado da reprodução e o primado do amor romântico como critério das uniões conjugais.

O sexo prazer e o amor romântico não apenas conquistaram cidadania quanto se tornaram padrões comportamentais ocidentais. Não obstante, ainda há considerável ofensiva não só contra as práticas homoafetivas, mas contra grupos e indivíduos que se identificam como LGBT. Em outro excelente ensaio (*Del malo pecado al pecado intrinsecamente malo*), Luiz Mott desconstrói as bases teológicas do *peccatum nefandum*. Ele caracteriza três equívocos típicos dos críticos homofóbicos: o primeiro é identificar a homossexualidade como “contra natureza”, pois a zoologia prova sobejamente que essa é uma prática natural entre os “mamíferos superiores”; o segundo defende uma “moral natural”, enquanto negligencia o reconhecimento de que toda moralidade é construída cultural, histórica e dialeticamente; o terceiro equívoco repousa na superstição de que a homossexualidade atrai a ira divina (Mott, 2004, p. 18). Desfeitos os equívocos, o autor propõe três vias básicas de enfrentamento da homofobia: primeira, estimular a

decisão de aprofundar os debates bíblico-teológicos sobre esse tema; segunda, fomentar a presença de homossexuais nas instituições religiosas de forma a contra-argumentar e justificar uma postura distinta; terceira, “vigiar, denunciar e processar juridicamente os chefes e autoridades religiosas que divulgam discursos e práticas homofóbicas” (Mott, 2004, p. 19). Os problemas que estão em curso nas práticas homofóbicas são as violações de direitos humanos básicos de autodeterminação e livre escolha do modo de vida que se quer implementar, por isso a pauta dos movimentos LGBT se integram nas práticas de ouvir os discursos dos movimentos sociais e lutar pelos direitos sociais. Além disso, a prática sexual e o prazer dos corpos sempre tiveram diversas funções além da reprodutiva. Nesse sentido, recordem-se ainda as palavras do autor (Mott, 1988, p. 73):

Apesar da ocorrência de graves violências sexuais por parte dos donos do poder ou de seus prepostos, que usavam e abusavam impunemente dos corpos de seus cativos e cativas, foi através da sexualidade que brancos e negros de ambos os sexos alcançaram o maior nível de intimidade e igualdade sócio-racial, invertendo-se muitas vezes as relações de poder dentro do microuniverso erótico-sentimental, sendo através do sexo que muitos escravos e escravas conseguiram a tão cobiçada liberdade, além de muitos momentos de prazer.

O que está em curso nas lutas desses movimentos é, fundamentalmente, a defesa dos direitos humanos, a resistência contra a intolerância e violência social e o desejo de vencer a segregação de uma parcela significativa da sociedade sempre negligenciada nas políticas públicas e nos direitos de cidadania. Certamente, tanto a literatura

quanto a mídia podem ser fortes aliadas na superação da homofobia⁴. Ademais, uma compreensão justa da questão da homoafetividade e do homoerotismo deveria respeitar avanços teológicos em curso na sociedade contemporânea. Quanto a isso, o estudo realizado pelo dominicano Adriano Oliva para subsidiar o sínodo episcopal sobre a família (2014-2015) merece uma leitura atenta. O dominicano baseia-se na terceira parte das *Quaestiones disputatae* de Tomás de Aquino e na definição da vida familiar presente na constituição *Gaudium et spes*, nº 17: “comunidade de vida e de amor [...que] implica o dom da reciprocidade de si, inclui e integra a dimensão sexual e a afetividade, em correspondência ao desígnio divino” (Oliva, 2015, p. 8). O estudo centra-se nas relações entre a Igreja e os divorciados em segunda união e as relações homossexuais, e sua conclusão quanto a este ponto não é menos significativa (Oliva, 2015, p. 134-135):

Amor é também o que pode unir os casais homossexuais, segundo os desdobramentos que nós propomos a partir de santo Tomás. Casais unidos por um amor recíproco dos cônjuges, que tenha as características próprias de toda amizade verdadeira: a singularidade, a fidelidade e a gratuidade. Essas são também as características do amor que o Cristo propôs a cada fiel: se ele o acolhe, esse amor o torna amigo de Deus, transformando o amor humano, inclusive o homossexual, em amor de caridade, que faz amar o

⁴ Além de *Noite sobre Alcântara* (1978), de Josué Montello e o *Grande sertão: veredas* (1956), de João Guimarães Rosa, há uma vasta bibliografia que pode ser consultada com proveito para compreender e ressignificar as práticas dos direitos humanos e lutar contra as intolerâncias homofóbicas. Ademais, há filmes clássicos como *O segredo de Brokeback Mountain* (2005), de Ang Lee, *Hoje eu quero voltar sozinho* (2014), de Daniel Ribeiro e o incrível documentário drag queen/LGBT *Feminino* (2016), de Carolina Queiroz. Quanto à bibliografia especializada, já citamos James Dawson em *Este livro é gay* (Trad. R. Mantovani. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015) e agora incluímos Samuel Gomes, *Guardai no armário: trajetórias, vivências e a luta por respeito à diversidade racial, social, sexual e de gênero*. ([S. l.]: Editora Paralela, 2020), Carmen Lúcia Silva Lima e Estêvão R. Fernandes, *“Existe índio gay?": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil* (Curitiba: Editora Prismas, 2017), João Silvério Trevisan, *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade* (4ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018) e Toni Reis (org.), *Manual de Comunicação LGBTI+* (Curitiba: Aliança Nacional LGBTI+/GayLatino, 2018).

outro por ser outra pessoa e porque Deus o ama. Ele se mostra, pois um amor exigente, mas também limitado, como todos os percursos do amor humano, que a graça divina irá fortalecer e que a confiança no amor misericordioso do Pai sustenta. Amor homossexual, que, nada tem a ver com uma certa imagem de devassidão que lhe foi injustamente associada⁵.

Não é nossa função nem interesse estabelecer qualquer apologia, embora seja uma decisão nossa não desconsiderar ninguém nem nos silenciarmos diante das injustiças e na atenção à agenda da vida social brasileira em todas as suas manifestações. As pautas sociais são pautas que devem ser ouvidas pelo debate filosófico brasileiro, senão o risco será permanecer pensando, mas desconhecendo o lugar em que se pensa. Atentar-nos para as condições de situação e historicidade não é um acaso, mas a postura de quem pensa e, antes de tudo, sabe que pensa em meio às injustiças sociais. Pensar entre nós, neste país, é, fundamentalmente, um compromisso de denunciar as injustiças sociais históricas. Por isso, a insistência em timpanizar a filosofia: abrir nossos ouvidos às vozes das “minorias” sociais e historicamente injustiçadas. Enfim, a última perspectiva a ser considerada neste ensaio é aquela representada pelas outras mulheres dentro da filosofia universitária *stricto sensu*, ou ainda, onde estão as mulheres que se dedicam à filosofia na academia.

⁵ Oliva (2015, p. 134-135): “*Amour*, c’est aussi ce qui peut unir les couples homosexuels, selon les développements que nous proposons à partir de saint Thomas. Couples liés par un amour réciproque des conjoints, qui a les caractéristiques propres de toute amitié véritable: l’unicité, la fidélité et la gratuité. Ce sont aussi les caractéristiques de l’amour que le Christ propose à chaque fidèle: s’il est accueilli, cet amour rend amis de Dieu, en transformant l’amour humain, y compris homosexuel, en amour de charité, qui fait aimer l’autre pour l’autre et parce que Dieu l’aime. Il s’agit donc un amour exigeant, mais aussi limité, que la grâce divine cependant fortifie et que la confiance en l’amour miséricordieux du Père soutient. Amour homosexuel, donc, qui n’a rien à voir avec une certaine image de libertinage que parfois on lui associe injustement”.

5. ONDE ESTÃO AS FILÓSOFAS NA FILOSOFIA BRASILEIRA?

Há mulheres da mais alta competência na filosofia brasileira e é injusto fazer uma leitura simplista com poucos nomes. Não há como negligenciar nomes como os de Maria Isabel Moraes Pitombo e Marilena Chauí nas obras que Stanislvus Ladusãns (1976) e Marcos Nobre e José Rego (2000) dedicaram à filosofia brasileira. É igualmente tosco esquecer que, das 1.010 pessoas matriculadas em filosofia em 1957 no Brasil, 494 eram mulheres. Não é irrelevante lembrar que uma das maiores poetisas brasileiras concluiu sua formação em filosofia em 1973: a mineira Adélia Luzia Prado de Freitas nascida em 1935 e mais conhecida como Adélia Prado. Curiosamente, a poetisa-filósofa não raro é convidada para falar de temas filosóficos, e ela não se recusa nem lhe falta competência.

Quanto à filosofia *stricto sensu*, há dois grupos de trabalho na ANPOF dedicados aos temas *Filosofia e gênero* e *Mulheres na história da filosofia*. O primeiro organizou a mesa-redonda *Filosofia, gênero e regionalidade: mulheres filósofas por todo o Brasil* que aconteceu no XIX Encontro da ANPOF no dia 13 de outubro de 2022. Com a participação de professoras das cinco regiões do país, a mesa debateu como o “apagamento das mulheres na história da Filosofia atravessa e autoriza o preconceito que enfrentamos hoje? Isso reflete na forma como produzimos filosofia? Como a regionalidade intersecciona essa ausência das mulheres em nossos programas de pós-graduação?” Cientes dos enormes desafios e desigualdades que pesam na atuação feminina na academia, a mesa apresentou propostas que vão na direção de superar

essas desigualdades⁶. Outra plataforma de grande importância para a compreensão do papel das mulheres na filosofia brasileira encontra-se na Rede Brasileira de Mulheres Filósofas que tem objetivo suficientemente preciso: “lutar contra o preconceito acadêmico, dar visibilidade à obra de filósofas, discutir questões de feminismo e gênero e, principalmente, fazer filosofia: esses são os nossos interesses. Formamos um coletivo de profissionais brasileiros engajados em projetos sobre filosofia e mulheres”. Ademais, dentro do *site* da Rede, há uma interface dedicada aos projetos de pesquisas das filósofas que cataloga 86 itens divulgando os trabalhos brasileiros sobre filosofia e mulheres. Com o número de referências bibliográficas que já indicamos até aqui, mais essa variedade de projetos de pesquisa, mais um sem número de vídeos de conferências e palestras, ainda há alguém em sã consciência a negar a filosofia brasileira praticada em notas femininas?

Essa pergunta tem uma resposta justa, sobretudo para o leitor atento que viu os nomes de filósofas e pensadoras brasileiras citadas nestes ensaios, além de presenças como Sônia Maria Viegas Andrade, Constança Marcondes Cezar e tantas outras que nos precederam. Felizmente, elas integram um rol muito amplo de pensadoras que povoam o pensamento filosófico brasileiro. Além disso, a resposta à questão deve se atentar às obras dedicadas à análise da questão e ao *mea culpa* de uma academia ainda muito machista.

O último ponto de investigação deste ensaio poderia ser dado por estabelecido, uma vez que a presença feminina hoje é bastante

⁶ A mesa-redonda está disponível em <<https://t.co/EuGBnCc3zc>>. O canal no YouTube da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas <<https://www.youtube.com/@redebrasileirademulheresfi1591/about>> e os projetos das filósofas estão disponíveis em <<https://www.filosofas.org/projetos>> Acessos em 8.2.2023.

significativa na filosofia universitária, mas isso não é suficiente. Embora significativa, a diferença de gênero ainda se faz notar em muitos pontos. Novamente, não custa recordar que queremos apenas apontar direções e/ou modelos do fazer filosófico brasileiro. Aliás, modelos que nos parecem viáveis desde o primeiro ao último que analisamos. Mas, neste caso específico, a presença de alguns livros mencionados anteriormente nos faz pensar nas razões da diferença que teima em persistir entre filósofas e filósofos no Brasil. O problema se radicaliza à medida que as questões são postas acerca do número de obras das filósofas brasileiras presentes entre as referências obrigatórias dos cursos de filosofia, as teorias filosóficas citadas e debatidas nas aulas, o reconhecimento e referência de suas teorias em dissertações e teses e os estudos de autoras brasileiras na academia filosófica. Essas e outras dúvidas que ainda podem ser formuladas indicam algo sobre a visão que temos a respeito das filosofias de autoras femininas no Brasil. Além da propensão a não lermos obras de autoras e autores nacionais, não são raras as manifestações de um humor deslegitimante contra essas obras.

A consideração do lugar da mulher na cultura ocidental reúne séries de análises quase intermináveis, mas não é raro repetir preconceitos e relegá-las a um plano prenhe de menosprezo e sarcasmo. De fato, o predomínio do machismo ocidental e, sobretudo na cultura brasileira, tornou-se um obstáculo à compreensão justa do lugar da mulher na sociedade e, sem nenhuma dúvida, isso afeta diretamente a filosofia. Eis um dos pontos de partida da análise de Juliana Pacheco que seguiremos neste tópico (2015, p. 15):

Ao longo dos séculos, as mulheres foram representadas de modo pequeno e inferior, não sendo concedida a elas capacidade racional e intelectual, deixando-as reclusas em espaços restritos, e assim, impedidas de exercer qualquer atividade ligada ao intelecto e ao bem público. Deste modo, elas não tiveram oportunidade de mostrar que suas capacidades e habilidades transgrediam o núcleo dos afazeres domésticos. Esta atribuição dada às mulheres é fruto de discursos misóginos – muitos proferidos por filósofos – que justificavam a submissão e inferioridade feminina com base em aspectos biológicos e naturais.

O machismo e a misoginia anularam a capacidade de considerar sensatamente o lugar feminino no mundo social, político, econômico, cultural e, sobretudo, filosófico. A recusa de reconhecimento pauta-se, na maior parte das vezes, no puro e raso preconceito. Isso impede a apreciação criativa dos papéis sociais e intelectuais. Por exemplo: os livros de iniciação filosófica mais acessíveis e editados são o *Filosofando: introdução à filosofia* (1986), de Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helena Pires Martins (6ª edição: 2016) e *Iniciação à filosofia* (2012), de Marilena Chauí, mas que, não raro, recebem críticas rasas, isto é, sem nenhuma justificativa teórica. E isso não deve ser desconsiderado por se tratar de obras femininas. Enfim, não é difícil reconhecer uma má vontade e certo desconforto com o lugar da mulher na filosofia brasileira. O adjetivo pátrio apenas complica mais a indisposição com as filósofas. A razão para tanto não poderia ser outra, segundo Pacheco (2015, p. 16-17): “assim, a filosofia é representada por este modelo masculino que visa contemplar o humano, mas que na realidade – por ter sido pensada por homens – acaba privilegiando apenas uma parte do ‘humano’: o homem”. Por óbvio, essa caracterização que estamos fazendo não se aplica a todos os homens que se dedicam à filosofia no

Brasil, porém queremos destacar como há aqui também uma forma de invisibilidade que pesa sobre as vozes femininas na filosofia.

A resposta apresentada muitas vezes para essa invisibilidade não pode se resumir ao estudo de filósofas estrangeiras. Na prática, esse limite parece menor hoje nas ciências sociais, literárias e linguísticas, mas, na filosofia, ainda são raríssimos os trabalhos que se voltam à análise de pensadoras nacionais. E desde as poetisas-filósofas que veremos às filósofas *stricto sensu*, há uma lista nada desprezível que deveria ser considerada. A razão da dificuldade, certamente, está mais na invisibilização que pesa sobre a figura feminina em toda a história do pensamento ocidental e, por tabela, no pensamento brasileiro. A mudança de cenário não será feita por decreto, aliás, pouco ou nada se altera com decretos, exceto entre os ditadores. Por isso, visibilizar as filósofas, pensadoras, humanistas, poetisas, etc. somente será possível à medida que a pauta filosófica se voltar para esses lugares invisibilizados. Não existe mágica no pensamento. Apenas com muito trabalho e pesquisa se reconhece e se constrói uma história do pensamento. Um exemplo típico dessa postura de empenho narrativo na construção de uma história do pensamento se encontra em *The Metaphysical Club* (2001), de Louis Menand. Entre nós, o melhor exemplo de construção de identidade filosófica recente encontra-se no livro *Nísia Floresta* (2019), de Paulo Margutti. Quem leu o livro ainda duvida da consistência e coerência filosófica de Nísia Floresta?

Esses exemplos indicam dois pontos necessários à pauta filosófica brasileira: tanto verticalizar os estudos sobre nomes representativos das letras nacionais quanto romper os silêncios que conduzem à invisibilidade de típicas representantes da filosofia brasileira. Se

pensarmos que fazer filosofia se resume a comentar e glosar autoras estrangeiras, certamente estaremos nos tornando mais eruditos, mas continuaremos a invisibilizar aquelas que se dedicaram à obra do pensamento entre nós. A história do pensamento não nasce por espontaneísmo. Isso nos impõe uma tarefa radical para respondermos o que estamos a fazer na academia filosófica. Afinal, onde estão as filósofas?

À medida que essa pergunta se recoloca entre nós (Pacheco, 2015, p. 23), temos a certeza de que não há uma resposta por si evidente nem fácil. Em um tempo em que não só a filosofia, as ciências humanas e a própria universidade vêm sendo questionadas em sua legitimidade social, precisamos não só reagir ou contestar, mas mostrar como uma sociedade democrática num país justo depende radicalmente de funções desempenhadas pela universidade e por todos os ramos do saber, em especial, neste caso, a filosofia. Será ingênuo buscar refúgio nos contradiscursos que reagem frente à força do mercado por se apoderar da pesquisa universitária e transformar a universidade em prestadora de serviço, negando-a como direito social. Pensar a universidade é pensar a legitimidade da própria filosofia que praticamos no Brasil. Pensar a filosofia é pensar se temos algum projeto de país e de democracia por vir. É nesse ponto que a pergunta pelo lugar das filósofas, se for sincera, não poderá discordar de boa parte desta proposição (Pacheco, 2015, p. 24):

A reconstituição é uma maneira de sanar a injustiça sofrida pelas mulheres filósofas. Elas, por muito tempo, estiveram escondidas em conceitos errôneos e misóginos. Porém, gradativamente, elas vão ganhando espaço devido as suas investigações e suas lutas pela causa feminina. Acredita-se

que a mudança começou a ocorrer, de fato, nos anos 60, pois com a força do movimento feminista que buscava direitos e igualdade entre os sexos, as mulheres começaram a ganhar visibilidade. (...) Desta forma, é necessário voltar-se a questões que envolvam as relações de gênero dentro do espaço filosófico, já que o pensamento filosófico ocidental, ao longo dos séculos, determinou a mulher como o sujeito limitado, sem nenhuma capacidade intelectual e racional.

A criação do lugar da mulher na filosofia, como em qualquer setor, não se faz por vitimização nem piedade, nem as filósofas querem nem precisam disso. O lugar da mulher se fará à medida que a voz feminina ocupar seu lugar de fala e que nós, homens, ouvirmos essa voz, timpanizando esse diálogo. Além disso, à medida que assumirmos decididamente o trabalho de pesquisa vertical sobre o pensamento e sobre as vozes femininas, então reconheceremos o lugar das mulheres na filosofia e traremos para o debate com simetria e reciprocidade suas vozes, porque historicamente elas sempre estiveram presentes, mas, na maior parte das vezes, recusamo-nos a ouvi-las. Portanto, será uma decisão de construir esse lugar na história do pensamento. Pacheco afirma (2015, p. 30): “não há como modificar a invisibilidade sofrida pelas mulheres no passado, mas para que não permaneçam invisíveis no presente e nem no futuro, é necessário questionarmos e ao menos fazê-las visíveis no agora da filosofia”. Essa visibilização ocorrerá à medida que pesquisarmos esses legados, retirando-os da invisibilidade. Construir uma personalidade histórica do pensamento não se faz sem um verdadeiro *tour de force* que disponha a pesquisar, no primeiro momento, alguém que parece desconhecida, mas que estudada seriamente, mostra o potencial de conhecimento renovado, nesse segundo momento. Um conhecimento surpreendente não por trazer

respostas para os problemas atuais, mas por revelar como as pessoas de outrora pensaram e resolveram seus problemas e, portanto, como podemos ver e ouvi-las na distância do tempo e fazer melhor em nossos dias. A pesquisa histórica das personalidades do pensamento nada tem de passivo ou inútil, ao contrário, oportuniza os acessos à história do pensamento, às biografias e ao conteúdo da história do ensino no país. Nesse sentido, à medida que estudamos uma autora ou autor desconhecido, fazemos nascer ou registramos o nascimento de um novo elo na história da filosofia brasileira. Ir à história e investigar as pensadoras nos dará uma via para superar as zonas ocultas das vidas silenciadas (Pacheco, 2015, p. 31). Até que, em algum momento, progressivamente, suplantemos o vira-latismo e descubramos os indícios históricos do nosso pensamento. Afinal, entre nossas ancestrais há muito mais a se conhecer e orgulhar do que aquilo que a percepção ainda nos impede de compreender.

Resumidamente, não temos outras opções: ou negamos a história das mulheres e dos movimentos LGBT ou assumimos a tarefa de estudar, ouvir e construir a história das personalidades que nos precederam. Além disso, não há razões para continuarmos com as práticas de silenciamento recíproco. Não estamos em outro lugar do planeta nem em outro tempo. O que temos é nossa situação e historicidade com todos os vícios e virtudes. Não há como negar, portanto, nosso comprometimento e responsabilidade de estudar, compreender e meditar as lições dessas personalidades. Além disso, no tempo presente, seria torpe e obscurantista continuar a nos ignorarmos mutuamente. O tempo atual não permite mais delegar a outros a responsabilidade e o compromisso com a justiça, bem como a tarefa de

não silenciar os diálogos. Ou cnicamente esperamos que os estrangeiros serão os responsáveis por reconhecerem quem são as/os filósofas/os brasileiras/os e nos incentivem estudá-las/os?! Eis o tempo de timpanizar a filosofia, não apenas ouvir como gesto de caridade, mas como decisão ativa de aprender com os movimentos e pautas que se comprometem com as condições humanas dignas, timpanizando as vozes do feminismo, do ecofeminismo, do feminismo negro, dos LGBT e das filósofas em geral. Ouvindo as vozes alheias atentamente talvez consigamos entender a metalinguagem social e as novas emergências e demandas de uma sociedade tão complexa e desafiadora quanto a nossa. E ainda que não fizéssemos mais nada depois de ouvir, estaríamos afirmando os valores da solidariedade e da reciprocidade em uma sociedade tão separatista e discriminatória. Aquele que sabe ouvir saberá reconhecer o rosto do outro e a necessidade de lutar por justiça social. Por isso, timpanizemos a filosofia.

VIII

A SABEDORIA DOS MESTRES DA PALAVRA

Platão era um filósofo austero e pouco dado à licença poética? Se pensarmos algumas passagens da *República*, não teremos dificuldade em reprovar sua falta de senso estético. Os artistas são viciosos, baixos, indecorosos tanto na pintura quanto no teatro, pois revivem as paixões humanas mais funestas e podem corromper o espírito com sua licenciosidade, por isso “só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós?” (*Rep.* III, 401b [2017, p. 132]). Ao criarem imagens do mau caráter na pintura, ao representarem as paixões vis e ao poetizarem os vícios, os artistas corrompem o espírito destruindo os vestígios do belo e da perfeição e alimentam as paixões degradadas na juventude. O remédio contra o vício das paixões é o dever da harmonia com a razão formosa, eliminando tudo o que excita os sentidos e fomenta o desejo de coisas mundanas, por isso os artistas, se quiserem imitar (*miméitai*) a natureza, que seja o seu melhor e não o seu pior, que retratem apenas o caráter heroico livre de todas as paixões, porque essa é “de longe, a melhor educação (*paideia*)” (*Rep.* III, 401d [2017, p. 132]). Afinal, se os artistas corromperem os espíritos dos jovens e dos guerreiros, a cidade mergulhará no vício e na licenciosidade.

Aristóteles sabe que toda “arte imita a natureza (*miméitai gâr tékhne tèn phúsin*)” (*Meteorologica* 3381b6 [1931]). Não há sentido em falar em arte não imitativa nem livre da mimesis. Contrariando

diametralmente seu mestre Platão, Aristóteles reafirma sempre a impossibilidade de o artista não mimetizar o caráter, os afetos e as ações e, como nenhum desses três está desprovido de contingências que lhe são inerentes, os artistas representam o que há de melhor e pior na vida humana (Aristóteles, *Poética* I, 1447a17-26 § 3 [2003, p. 103]). Impossível será qualquer arte não mimética, porque a própria educação humana acontece pela mimesis que a criança faz dos adultos ao aprender a andar, falar e participar das ações humanas. Por isso, ele distingue três formas miméticas (Aristóteles, *Poética* I, 1447a13-16 § 2 [2003, p. 103]): a imitação operada por diversos meios, quando imitamos o canto de um pássaro com um instrumento musical, por exemplo; a imitação de objetos diversos, quando mimetizamos ações, defeitos ou formas presentes na natureza; além da imitação por modos diversos e diversificados, à medida que mimetizamos ações, paixões, formas, imagens ou comportamentos quer pela pintura, música, teatro ou qualquer outra manifestação. Certo é que o ser humano se educa pela mimesis e jamais a abandona tanto no cultivo do caráter quanto na degradação dos vícios.

Johann Wolfgang von Goethe, depois de dois milênios, apresenta no prólogo do *Fausto* ([1775] 2010, versos 114-115) a mesma disposição aristotélica contra a resolução platônica: “é fácil de servir, ainda mais fácil imaginar”, entenda-se imitar. Ao escrever o *Fausto*, Goethe não alimentava a ilusão de nenhuma novidade em seu texto, pois o tema do pacto com Mefistóteles é conhecido na literatura ocidental há séculos. A diferença não está na novidade do tema, mas na forma como imita e compõe o relato. Goethe conhece as virtudes do gênio criador que revira o baú da história para reescrever uma formulação que jamais se havia

imaginado como tema cheio de frescor e beleza. Ele sabe que o poeta se alimenta do seio histórico como fonte perene de inspiração tal qual o jardineiro a colher flores novas onde outros também já colheram, mimetizando formas e contornos e criando novos valores (Goethe, 2010, v. 214-215): “opulento me cria; nada tendo mais que amor da verdade, e doce apego às ilusões da vida (*den Drang nach Wahrheit und die Lust am Trug*)”. Se a criação poética se alimenta da urgência da verdade e do prazer da ilusão, não é por outra razão que a certeza de retomar os modelos já vividos perpetua a bela ilusão de que a arte educa justamente pela mimesis do gênio.

Milan Kundera inicia *A insustentável leveza do ser* (1995, p. 9) com nada menos que a discussão de um tema estoico mimetizado exemplarmente por Nietzsche: “o eterno retorno é uma ideia misteriosa, e Nietzsche, com essa ideia, colocou muitos filósofos em dificuldade: pensar que um dia tudo vai se repetir tal como foi vivido e que essa repetição ainda vai se repetir indefinidamente! O que significa esse mito insensato?” Kundera sabe o quanto a arte e o pensamento se compõem a partir da repetição indefinida, da mimesis de tudo o que já existiu. Nietzsche não inova por inventar o eterno retorno, mas por colocá-lo como condição da vida ética. Uma vez que tudo se repete infinitamente, a vida se tornaria um trauma contínuo se não fosse vivida com máxima intensidade. Sair da lógica da repetição somente é possível levando-a às últimas consequências, afirmando o caráter mimético de todas as ações e escapando da repetição mecânica em que tudo se torna força que conduz, e o sujeito seria conduzido inconscientemente à imitação.

Jean-Paul Sartre retorna ao nascimento quando chega à idade adulta. O retorno ou a repetição é o lugar do encontro com a própria experiência de si segundo a conclusão de *As palavras* (1964, p. 161-162): “desinvesti, mas não abjurei de ordens; escrevo sempre. Que outra coisa fazer? *Nulla dies sine linea*. É o meu hábito e, também, é meu ofício. Durante muito tempo tomei minha pena por uma espada: agora, conheço nossa impotência. Não importa: faço e farei livros; são necessários; sempre servem, apesar de tudo. A cultura não salva nada nem ninguém, ela não justifica. Mas é um produto do homem: ele se projeta, se reconhece nela; só esse espelho crítico lhe oferece a própria imagem”. O escritor latino Plínio, o Velho, inspirou uma centena de escritores, inclusive Sartre, com sua missão *nulla dies sine linea*. O autor francês da metade do século passado retorna ao mestre latino de séculos atrás e mimetiza sua vida e sua principal decisão. Ele o faz não por acreditar na virtude do livro, mas por saber que repetimos indefinidamente a própria vida quando não temos consciência dela. Não se trata de um mal no sentido sartreano. Repetimos e mimetizamos a vida na palavra como forma de tomar consciência da própria vida. Se recalcaros a vida no silêncio, será tão mais fácil mergulhar na compulsão à repetição; afinal, Freud já nos ensinou que “a ação das pulsões é repetida mesmo assim, há uma coação que obriga a essa repetição” (Freud, 2006, p. 146-147). Ainda que seja tudo muito doloroso, se não houver resolução, ficamos presos na compulsão à repetição, mimetizando o passado e reforçando o trauma. É neste ponto que podemos fazer uma terapia da atividade filosófica para não repetir ou negar pura e simplesmente a arte como o fez Platão. Afinal, vamos adiar *sine die* a hora de pensar a relação entre filosofia e arte (no caso, a

literatura) ou será o tempo de aprender a pensar filosoficamente com a literatura?

Henrique Cláudio de Lima Vaz e tantos outros autores, quer da lavra filosófica, quer da literária, não tiveram dúvidas em reconhecer quão produtivo pode ser o auxílio recíproco que a filosofia e a literatura podem se prestar na obra do pensamento. Listamos 43 títulos justamente para nos desonerarmos da responsabilidade inumana de fazermos um levantamento exaustivo sobre o debate entre filosofia e arte, ou melhor, entre filosofia e literatura na tradição ocidental¹.

¹ Liberato Bittencourt, *Crítica e filosofia* (Rio de Janeiro: Of. Graf. do Gimnasio Rio, 1928), Joaquim Pedro Oliveira Martins, *Literatura e filosofia* (Lisboa: Guimarães, 1955), Otacílio Alecrim, *Ensaio de literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: [s.n.], 1955), Afrânio Coutinho (dir.), *Literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959), Álvaro Lins, *Filosofia, história e crítica na literatura brasileira* (Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967), Sonia Salomão Khéde, *Literatura, arte, ciência e filosofia* (Petrópolis: Vozes, 1984), Antonio Candido, *Literatura e subdesenvolvimento. Educação pela noite & outros ensaios* (São Paulo: Ática, 1989), Heitor Megale, *Para Segismundo Spina, Língua, filosofia e literatura* (São Paulo: EDUSP, 1995), Rafael Garcia Alonso, *Ensayos sobre literatura filosófica: G. Simmel, R. Musil, R. M. Rilke, K. Kraus, W. Benjamin y J. Roth* (Espanha: Siglo XXI, 1995), Tarcísio Padilha, *Literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: Do Autor, 1997), Alberto Pucheu (org.), *Poesia (e) filosofia por poetas-filósofos em atuação no Brasil* (Rio de Janeiro: Moinhos, 1998), João Pereira Pinto, *Diálogo entre a literatura e a filosofia em São Bernardo de Graciliano Ramos* (Londrina: UEL, 1998), Evando Nascimento, *Derrida e a literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução* (Rio de Janeiro: Eduff, 1999), Michel Foucault, *Entre filosofia y literatura* (Barcelona: Paidós, 1999), Roberto Machado, *Foucault, a filosofia e a literatura* (Rio de Janeiro: Zahar, 1999), Felipe Taborda, *Literatura passageira – poesia, filosofia e paixão nos ônibus do RJ* (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000), Kathrin Holzermayr Rosenfield (org.), *Filosofia e literatura: o trágico* (Rio de Janeiro: Zahar, 2001), Gustavo Bernardo, *Dúvida de Flusser – filosofia e literatura* (São Paulo: Globo, 2002), Eberth Santos e Josana de Moura, *Minimanual de pesquisa – filosofia e literatura* (Uberlândia: Claranto, 2003), Evando Nascimento e Maria Clara C. Oliveira, *Literatura e filosofia: diálogos* (São Paulo: Imprensa Oficial, 2004), Gabriel Perrisé, *Filosofia, ética e literatura: uma proposta pedagógica* (São Paulo: Manole, 2004), Enrique Lynch, *Filosofia y/o literatura: identidade y/o diferencia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), Prado Júnior, Bento, *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise* (2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007), Mario Bruno, *Escrita, literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: Forense, 2008), Rodrigo Guimarães, *"E". Ensaio de literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010), Maria Celeste Natário e Renato Epifânio (coord.), *Entre filosofia e literatura* (Portugal: Zéfiro, 2011), Gustavo Silveira Ribeiro e Eduardo Horta (orgs.), *Por uma literatura pensante: ensaios de filosofia e literatura* (Belo Horizonte: Fino Traço, 2012), Cicero, Antonio, *Poesia e filosofia* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012), Gabriel José Corrêa Mograbi e Célia Maria Domingues da Rocha Reis (orgs.), *Cinema, literatura e filosofia: interfaces semióticas* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013), Luís Eustáquio Soares, *Multiplicidades, literatura e filosofia* (Vitória: Aquarius, 2013), Olga de Sá, *Recortes filosóficos e literários* (Paraíba: CCTA, 2013), Olga de Sá, *Filosofia e literatura* (Lorena: Instituto Santa Teresa, 2013), Aroldo José Abreu Pinto et alii (orgs.), *Filosofia e literatura – amálgama de figurações* (São Paulo: Arte e Ciência, 2014), Gabriel Cid de Garcia, *A eloquência do mundo: Fernando Pessoa entre a literatura e a filosofia* (Rio de Janeiro: Garamond, 2014), Jorge Luis Gutiérrez (org.), *Filosofia e literatura* (São Paulo: Giostri, 2015), Luiz Rohden (org.), *Entre filosofia e*

Iniciamos com um exemplo *mínimo* (Platão, Aristóteles, Goethe, Kundera e Sartre) apenas para indicar quão exigente e produtivo seria um debate minucioso sobre a questão em pauta. O elenco de posições sobre a filosofia e a literatura do século passado notificados acima seriam desanimadores se não fossem decantados nas posições mais representativas. Nesse sentido, parto do austero jesuíta ouro-pretano, um rigoroso leitor platônico, que atestou resolutamente a pertinência da colaboração entre a filosofia e a literatura como forma de compreender e desenvolver a filosofia brasileira:

Uma filosofia da literatura brasileira é hoje um dos caminhos e, sem dúvida, dos que conduzem mais longe, na busca da elucidação da pergunta filosófica em torno dessa experiência de humanidade que chamamos Brasil. Nesse caso, a grande tradição filosófica que se prova como tal pela universalidade e fecundidade hermenêutica das suas categorias pode encontrar-se, como em seu terreno próprio, numa forma de leitura da nossa produção literária que dá origem a um discurso autenticamente filosófico. Perto de nós estão os exemplos da original e sugestiva interpretação da obra de Guimarães Rosa a partir de Hegel e Sartre, levados a cabo por Sônia M. Viegas e Sebastião Trogo. (Vaz, 1983, p. 23)

Lima Vaz não foi apenas um admirador de Platão, mas leitor e comentador de sua obra a ponto de criar uma filosofia platônico-

literatura: recados do dito e do não dito (Belo Horizonte: Relicário, 2015), Rafael de Araújo e Viana Leite, *Filosofia e literatura: diálogos, relações e fronteiras* (Curitiba: InterSaberes, 2015), Celeste Natário, Nuno Júdice, Paulo Motta e Renato Epifânio (orgs.), *Filosofia e poesia: Congresso Internacional de Língua Portuguesa* (Porto: U.Porto, Instituto de Filosofia, FCT, Universidade Nova de Lisboa, USP, 2016), Henrique Borralho (org.), *Literatura, filosofia, história e outras linguagens* (São Luís: UEMA, 2016), José Nedel, *Filosofia & literatura* (São Leopoldo: Unisinos, 2017), Alécio Donizete, *A razão poética no Grande sertão: veredas* (Curitiba: CRV, 2019) Paulo Henriques Britto, Pedro Duarte, Henrique Estrada e Patrícia Lavelle (orgs.), *Poesia e Filosofia. Homenagem a Orides Fontela* (Belo Horizonte: Relicário, 2019), Paula Glenadel, *Escritas pensantes. Trajetos entre literatura e filosofia* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019), Monique Araújo, Keberson Bresolin e Helano Jader Ribeiro (orgs.), *Filosofia e Literatura: para uma sobrevivência da crítica* (Pelotas: NEPFIL Online, 2020).

hegeliana sem qualquer senão. Ainda assim, não se submeteu à alergia platônica em relação à literatura. Ao contrário, entre as opções mais produtivas para a filosofia brasileira, ele destaca a filosofia da cultura conforme feita por Carlos Guilherme Mota, o compromisso com a justiça social e a ética e a filosofia da literatura à luz de Sônia Viegas e Sebastião Trogo. Por isso, este ensaio analisará a relação entre filosofia e literatura, entendendo-a no sentido amplo quer como prosa romancista, quer como poesia. Afinal, tomar qualquer uma das posições – a platônica ou a aristotélica – sem mais levaria à recusa ou à assimilação da arte como auxiliar no jogo do pensamento. Fazer um elenco dos clássicos – Goethe, Kundera, Sartre e quaisquer outros mais – como exemplo de quem pensou como literatos-filósofos ou filósofos-literatos seria só recorrer ao argumento de autoridade para afirmar ou negar uma posição. Como há um limiar tênue entre filosofia e literatura, não queremos simplesmente dizer que esta ou aquela posição é a melhor ou a mais produtiva, visto que não estamos convencidos da equivalência nem da disparidade radical entre ambas.

Gilles Deleuze e Félix Guattari têm seus nomes atrelados a tudo o que há de mais pós-moderno em pensamento filosófico e, quanto à relação entre filosofia e arte, além da ciência, eles demarcam uma posição admirável em *O que é a filosofia?* Não naufragam naquilo que *pós-modernamente* parece uma tendência majoritária de nuançar os limites e produzir uma verdadeira indistinção entre os campos teóricos. Começamos pela distinção conceitual. A ciência não se preocupa em criar conceitos, pois bastam-lhe os *funcivos* ou “funções que se apresentam como proposições nos sistemas discursivos” baseados em um plano de referência imanente capaz de operacionalizar uma produção de resolução

ativa (Deleuze e Guattari, 2001, p. 153). A arte é “*um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos*”, sem nenhuma preocupação em traduzir uma opinião sobre o real, cujo resultado é “*composição estética, que é o trabalho da sensação*” (Deleuze e Guattari, 2001, p. 213, 228 e 247). Por sua vez, a filosofia resulta da criação de conceitos dotados de autorreferência (sem necessidade de referente empírico), endoconsistência (coerência interna do discurso) e exoconsistência (coerência e coesão externa com outros discursos) (Deleuze e Guattari, 2001, p. 180). Dito isso, qualquer ilusão de assimilação dos limites e fusão das formas já estaria rechaçada pela compreensão imanente de cada sistema de pensamento. Os autores, no entanto, vão ainda mais longe com o argumento ao afirmarem que “o que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos” (Deleuze e Guattari, 2001, p. 253). O fato de as três serem formas de pensamento em pé de equivalência não rompe suas especificidades; antes, as realçam. Todas trabalham sobre e dentro do caos para estabelecer um plano teórico capaz de enfrentá-lo. A diferença está no horizonte a partir do qual desempenham essa função: a filosofia o faz em referência ao infinito. Embora estando dentro de um plano de imanência, ela produz consistência a partir dos conceitos coerentes ou autorreferenciados, enquanto a ciência também parte do plano de imanência, mas renunciando ao infinito e buscando o referente empírico capaz de justificar as “funções ou proposições referenciais”. Por sua vez, a arte, dentro do plano de imanência, cria “um finito que restitua o infinito” através da composição de “sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (Deleuze e Guattari, 2001, p. 253).

O resultado é que todas as três formas são capazes de enfrentar o caos, isto é, são capazes de pensar, mas cada uma o faz a partir de uma forma própria e com vistas a um objeto específico, a saber (Deleuze e Guattari, 2001, p. 253-254): “pensar é pensar por conceitos, ou então por funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos não é melhor que um outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente ‘pensado’”. Cada uma dessas formas de pensamento contribui de modo específico no ato de pensar sem anular nem derogar qualquer das outras formas, porque cada uma delas está alicerçada em um plano de imanência, por isso mesmo nenhuma delas terá a condição de se pretender um plano de transcendência nem vertical, chegando à metafísica, nem horizontal, julgando-se capaz de se sobrepor às demais formas de pensamento. Com isso, os pós-modernos pensadores desfazem uma tremenda confusão que parece nivelar com bastante ingenuidade ou má-fé campos completamente distintos e diversificados de pensamento (Deleuze e Guattari, 2001, p. 254): “os três pensamentos (a ciência, a arte e a filosofia) se cruzam, se entrelaçam, mas sem síntese nem identificação”. Essa posição rompe as ilusões niveladoras entre as formas de pensamento e conserva a autonomia delas, independente dos liames e entrecruzamentos que lhes são possíveis.

Paulo Margutti também apontou a questão da relação entre filosofia e literatura e o fez com uma intenção altamente produtiva tanto quanto aquela pensada por Lima Vaz. Ele o fez a partir da compreensão quer do literato-filósofo, quer do diplomata-filósofo como figuras importantes no cenário do pensamento, uma vez que “isso sugere o apelo a obras literárias para expressar intuições filosóficas seja uma característica dos povos ibéricos”, reunindo intuições filosóficas

universais e distintamente latino-americanas (Margutti, 2013, p. 12). A posição do literato-filósofo não nega sua especificidade, pois a filosofia está em sua obra como um “adjunto adnominal” da literatura, como reafirma Paulo Margutti, para quem “o escritor que, embora mais preocupado com literatura do que com filosofia, consegue exprimir intuições filosóficas importantes em suas obras literárias”, sem negligenciar em nada o prazer estético de sua narrativa. A questão, nesse caso, está em pensar e trabalhar com a literatura como base do *insight* filosófico.

A diferença entre literatura e filosofia torna-se gritante se pensarmos o estilo, pois o literato é um mestre da palavra, uma vez que capta a beleza na forma, expressando o conceito sem se deixar tyrannizar pelo rigor da demonstração teórica. Para melhor precisar o argumento que nos interessa, dividimos este ensaio em mais quatro tópicos: o primeiro dedicado a ouvir três mestres da palavra de nossa preferência (Machado de Assis, João Guimarães Rosa e Adélia Prado); o segundo, considerando a palavra de críticos literários sobre o lugar da literatura para a filosofia (João Cezar de Castro Rocha, Antonio Candido e Antonio Cicero); o terceiro, lendo a perspectiva de filósofos em relação à literatura (Sônia Maria Viegas Andrade, Benedito Nunes e José Raimundo Maia Neto) e o quarto, apontando a direção da poética filosófica e da literatura filosofante.

1. EM DEFESA DA LITERATURA COMO OBRA DA LINGUAGEM

Joaquim Maria Machado de Assis não é apenas o autor de mais de duas dezenas de obras, mas o principal autor brasileiro do século XIX.

Com uma obra riquíssima dentro da crítica e da imitação pelos discípulos, Machado de Assis deveria ser lido *in extenso*, mas a tarefa seria adiada sem fim. Por isso, elegemos, dentro dos *Contos de Machado de Assis*, volume 3: *Filosofia*, apenas a *Filosofia de um par de botas* (1878). Como toda escolha, esta também é evidentemente proposital, quer por aproximar do objeto deste ensaio, quer pela hilaridade da composição. O caminhante que fazia a cesta na Praia de Santa Luzia estava absorto na dupla digestão, a cerebral e a estomacal (Machado de Assis, 2008, p. 49): “digeria o estômago, enquanto o cérebro ia remoendo, tão certo é, que tudo neste mundo se resolve na mastigação. E digerindo, e remoendo, não reparei logo que havia, a poucos passos de mim, um par de coturnos velhos e imprestáveis”. As velhas botas eram a imagem da fugacidade do mundo humano marcado pela transitoriedade e pela relação de produção social. Nascidas do engenho humano, as botas já haviam cumprido sua tarefa que nada mais era que servirem. Sua utilidade determinava sua função social. Agora que já estavam envelhecidas eram a triste figura da transformação inexorável do tempo que reduz tudo que nasce da indústria humana à sua finalidade, sua utilidade, seu emprego.

As botas não estavam obsoletas, mas mergulhadas em uma séria e respeitável atividade proposta pela Bota Esquerda (Machado de Assis, 2008, p. 50): “ora, pois, mana, respiremos e filosofemos um pouco”. A cogitação seguia a todo vapor. A proponente se esforçava por analisar o presente à luz do passado, agora que estavam livres de ilusões e de compromissos, agora que gozavam de paz e acumularam larga experiência, enfim, teriam uma velhice de liberdade completa, pois já haviam cumprido toda a sua finalidade. Não tinham motivos para se

envergonharem de seu passado nem para se julgarem desmerecidas, porque haviam cumprido seu papel. A Bota Direita assentia com algumas ressalvas: queria a paz que só a velhice traz com o fim das obrigações, “mas há de ser sem as recordações do passado...” Ela nunca mais queria ter que servir sob sol e chuva às vontades humanas, porque sabia que todo pé de homem é sempre um pé humano que transforma a vida de uma bota em mero instrumento da produção social. Diversamente, a Bota Direita queria apenas uma velhice “útil e respeitável”. Essas duas palavras foram suficientes para despertar a mais amarga crítica feita pela Bota Direita (Machado de Assis, 2008, p. 49): “respeitável, um par de botas velhas! Útil, um par de botas velhas! Que utilidade? Que respeito? Não vêes que os homens tiraram de nós o que podiam, e quando não valíamos um caracol mandaram deitar-nos à margem? Quem é que nos há de respeitar?” Ela não consegue compreender quão iludida poderia ser a Bota Esquerda, porque os seres humanos não conhecem outra disposição melhor para as coisas que a mera utilidade, sem nenhum respeito nem estima. A Bota Esquerda lhe retrucou dizendo que toda esperança de reconhecimento por parte dos seres humanos não passa de simples vaidade (*vanitas*). Afinal de contas, segundo ela, as únicas coisas que restam na vida são a memória do passado e a experiência de vida. O caminhante que estava a poucos passos delas ficou estupefato com o diálogo e logo se pôs a considerar a possibilidade de lhes assegurar um novo destino (Machado de Assis, 2008, p. 56): “deixei-me ficar assim algum tempo, disposto a lançar mão delas, e levá-las para casa com o fim de as estudar, interrogar, e depois escrever uma memória, que remeteria a todas as academias do mundo”.

O respeitável par de botas se altercava entre duas possibilidades: uma à direita que defendia a utilidade das coisas e o desejo de falta de memória do passado; outra à esquerda a defender o patrimônio da memória e o reconhecimento da experiência de vida. Distante desse debate, o que resta é a beleza do conto machadiano que historicizou o diálogo pela exata certeza da não utilidade de seu fim. O autor estava consciente da finalidade sem fim de seu conto, isto é, sabia que o conto não serviria a nenhuma finalidade utilitária, apenas à construção da memória das relações sociais de produção enquanto finalidade sem fim.

O segundo autor que queremos retomar é João Guimarães Rosa. Não precisamos ler seus contos para reconhecer seu pendor filosófico. Basta saber que, enquanto ele vagava pelos sertões ao lado de Riobaldo, ouviu o companheiro dizer que seu *cavalo f'losofou*. Então, por que razão eles mesmos não filosofavam? Se dirijo a pergunta ao velho jagunço, a resposta é tão certa quanto a pontaria de Riobaldo (Guimarães Rosa, 1995, p. 32-33):

GL: Sinto-me tentado a chamá-lo o Unamuno da estepe, o Unamuno do sertão...

JGR: E teria razão; Unamuno, sim! Unamuno poderia ter sido meu avô. Dele herdei minha fortuna: meu descontentamento. Unamuno era um filósofo; sempre se equivocam, referindo-se a ele nesse sentido. Unamuno foi um poeta da alma; criou da linguagem a sua própria metafísica pessoal. É uma importante diferença com relação aos chamados filósofos. Além disso, Unamuno inventou também a nivola (novela) e o nadaísmo; e são invenções próprias de um sertanejo.

GL: Você tem alguma coisa contra os filósofos?

JGR: Tenho. A filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia, desde que não venha de Kierkegaard ou Unamuno, mas então é metafísica.

Esse extrato da entrevista de Guimarães Rosa concedida a Günter Lorenz em 1965 é suficiente para entender um pouco da compreensão do velho jagunço. Ele permanece arredio à filosofia não por alguma razão imanente ao próprio pensamento filosófico, mas em virtude de uma razão externa. O ponto decisivo do debate não está nas ideias expressas ou omissas, mas na forma de expressão das ideias: a linguagem. A diferença entre o poeta e o filósofo não é, portanto, o conteúdo ou a intraduzibilidade das ideias filosóficas em forma literária ou vice-versa. A diferença é a própria linguagem. Guimarães Rosa afirma – a filosofia é a maldição do idioma – não pelo simples fato de ser filosofia, mas pela cadeia formalista que aprisiona o discurso no limite da linguagem lógico-argumentativa. Nesse sentido, não há o que objetar ao autor. A linguagem é a obra da literatura, a matéria- prima de sua operação, e a finalidade não é a demonstração racional, mas o prazer estético. O contraexemplo da escrita filosófica de Kierkegaard e Unamuno é Heidegger, porque “ele construiu toda uma filosofia muito estranha, baseado em sua sensibilidade para com a língua, mas teria melhor contentando-se com a língua” (Guimarães Rosa, 1995, p. 47). A escrita deselegante revela algo do caráter obtuso do pensamento, e uma escrita com pretensão de demasiada elegância torna-se descortês, porque “o caráter do homem é seu estilo, sua linguagem” (Guimarães Rosa, 1995, p. 42). Essa crítica do velho jagunço não está desprovida de sentido, pois tanto os arcaísmos linguísticos quanto as genealogias terminológicas heideggerianas são tão duvidosas quanto deselegantes. Subordinar a poesia à estrutura lógico-argumentativa seria, de fato, condená-la à inanição. A virtude literária primeira não é expressar demonstrativamente cada argumento, mas a capacidade de expressar o

limite do indizível, o limite que a linguagem lógico-argumentativa refuta como uma transgressão do impossível.

O velho jagunço identifica na linguagem filosófica uma “ausência de si” à medida que o candidato a filósofo apaga sua personalidade para salvar o valor do argumento. Daí resulta uma linguagem vazia de beleza e desprovida de compromisso com a vivência do autor. Na literatura, o que está em questão é justamente a fusão entre o escritor e a linguagem para que ele se transfigure na narrativa. A ausência de si dá lugar ao discurso em primeira pessoa, porque o escritor reconhece inclusive sua própria inadequação, como o fez nosso autor *No Urubuquagua, no Pinhém* (1995, p. 687): “não. Há aqui uma pausa. Eu sei que esta narração é muito, muito ruim para se contar e se ouvir, dificultosa; difícil: como burro no arenoso. Alguns dela vão não gostar, quereriam chegar depressa a um final”. Querer o fim do texto apenas para reconhecer o desfecho é violentar o tempo da narrativa. Essa é uma causa da morte da linguagem na filosofia, pois a linguagem lógico-argumentativa vê o fim como mais importante que o meio quando, na literatura, o meio é tão importante quanto o fim, vale dizer, a beleza está no caminho (a linguagem) e não apenas na chegada (o resultado). É por isso que o velho jagunço afirma que “esta estória se segue é olhando mais longe. Mais longe do que o fim; mais perto” (Guimarães Rosa, 1995, p. 687-688). O fim ou a conclusão de uma demonstração lógico-argumentativa é apenas um argumento, ao passo que a finalidade da narrativa literária está “mais longe do que o fim”, pois este está sempre perto. A linguagem literária não é um instrumento para transmissão de conteúdo nem um suporte para a narrativa do autor. Ao contrário, a linguagem é o próprio autor.

O escritor luta constantemente para se fundir com a linguagem, porque sabe que “a palavra dá-lhe seu leite – o que é a leitura da palavra – e, ele tem alimento, ele se nutre amplamente, o que conhece esta doutrina dos *sâman* – esta doutrina” (Guimarães Rosa, 1995, p. 711, nota 3). Essa doutrina está, segundo o velho jagunço, na 1ª Preleção, XIII *khândah*, esloca 5 do *Chandogya-Upanixad*. O escritor não só vive da palavra, mas se alimenta dela. O leite da palavra é o único alimento que nutre sua atividade. Sua finalidade não é escrever nem demonstrar qualquer sabedoria. A finalidade do escritor é fundir-se com a palavra a ponto de sequer ter que dizer. Basta apenas deixar que a linguagem se diga através dele, no sentido do provérbio *o estilo é o autor*. O extremo oposto é o filósofo que dessacraliza a palavra à medida que a instrumentaliza para traduzir em demonstrações lógicas o que quer compreender racionalmente, por isso “a filosofia é a maldição do idioma”.

A terceira mestre da palavra que queremos retomar é Adélia Prado. Dela leremos apenas duas passagens distintas. Uma, presente em *Uns outros nomes de poesia* de 1981; outra, presente em *Quarto de costura* de 2013. Como a poetisa é formada em filosofia, não há como negar ciência (nem ela tem essa intenção) em relação ao uso de algumas expressões. Muito pelo contrário. Adélia Prado traz apenas duas passagens sobre a relação entre filosofia e poesia de forma explícita, mas que são suficientemente precisas para analisar sua perspectiva quanto ao tema. A primeira foi publicada inicialmente em 1981. Encontra-se em *Terra de Santa Cruz* (2020, p. 192): “toda a vida resisti a Platão, a seus ombros largos, / à sua república aleijada, donde exilou os poetas”. A poetisa retoma esse tema dentro do poema cujo nome é *Uns outros nomes de poesia*. Certamente, para o leitor em geral, Platão será sempre culpado

pelo exílio dos poetas. Sua república não aceitaria quem representa as paixões mais baixas de forma indecorosa, especialmente quando se atribui tais paixões aos deuses. Os poetas estariam preocupados em mimetizar as paixões e/ou modelos ideais presentes na inteligência e traduzi-los em imagens nem sempre dignas nem coerentes para a formação do caráter dos jovens e dos guerreiros. Ademais, toda arte não passa de uma imitação das formas ideais, sendo, nesse sentido, uma *mimesis* do ideal. No entanto, quando o poeta ou o pintor representam as paixões humanas, eles representam uma imitação (a paixão) das paixões verdadeiras (ideias) que existem na inteligência ou no mundo das ideias. A consequência é que eles representam a imitação da imitação – uma simples *mimesis memêseos* – a dois graus de distância do original. Como eles representam indignamente essas paixões, podem corromper o espírito viril dos guerreiros e afeminar o espírito da juventude. Por isso, esses indignos poetas fiquem longe da cidade ideal.

A segunda passagem está no *Quarto de costura* e integra o livro *Miserere* de 2013. A expressão é tão breve quanto bela (Prado, 2020, p. 449): “amei Aristóteles com fervor. / E por longo tempo deixei-o por Platão”. Ao situar o amor a Aristóteles no pretérito, ela demonstra algum possível desencanto com o filósofo. Aristóteles não cansou de enaltecer a ação dos poetas e dos artistas, porque todo o conhecimento é sempre mimético. Desde a infância à velhice, estamos sempre mimetizando. Toda forma de arte é apenas *mimesis*. E como a arte mimetiza a natureza, o artista não se equivoca ao mimetizar o mundo. Por isso, parece bem mais conveniente que os artistas, em primeiro momento, amem mais Aristóteles que Platão. Contudo, há uma diferença abissal entre eles: Aristóteles enaltece continuamente os

artistas e poetas, mas jamais escreve como um artista. Seus argumentos são sempre estabelecidos de forma lógico-demonstrativa com todo o rigor possível. Platão critica os poetas; no entanto, ele escreve como um verdadeiro poeta. Talvez ele critique os outros poetas por se julgar o único digno de escrever poeticamente. Seus diálogos, na quase totalidade, são verdadeiras obras literárias, embora ele critique os poetas e artistas. Dessa forma, é possível entender a segunda parte do verso da poetisa: “e por longo tempo deixei-o por Platão”. De fato, o prazer estético despertado pelos diálogos platônicos é tão arrebatador quanto a obra dos poetas propriamente ditos. Eis o motivo pelo qual a poetisa trocou Aristóteles por Platão.

Em resumo, o poeta ou o literato – os mestres da palavra – não suportam a redução da linguagem ao mero exercício lógico-argumentativo. Entre um Aristóteles, que enaltece os poetas no discurso, mas escreve sem qualquer poesia, e Platão, que critica os poetas, mas se mostra um mestre da arte poética, certamente, os mestres da palavra são tão sábios a ponto de relativizar o valor de sua crítica. O argumento lógico-demonstrativo ilustra a razão, mas não persuade a vontade (*tímos*). Diversamente, o argumento lógico critica pela razão, mas não convence se sua forma transborda poesia. Entre a lógica demonstrativa e o prazer estético, os mestres da palavra não têm nenhuma dúvida da opção a seguir.

2. A LITERATURA RI DA PRIMA POBRE

A literatura brasileira instituiu-se há tempos como domínio autônomo na produção de sua brasilidade, enquanto a filosofia precisou

lutar mais na busca de uma identidade. A considerar as expressões dos mestres da palavra – Machado de Assis, Guimarães Rosa e Adélia Prado –, a filosofia não terá vida fácil ao lado da prima rica. Ela impõe uma tarefa bem mais árdua na tentativa de pensar o lugar do literato-filósofo ou do filósofo que quer pensar a partir da literatura. Essa dificuldade se avoluma quando recorremos a alguns críticos literários, como o autor da *Introdução – Filosofia que não para de pensar* (2008), João Cezar de Castro Rocha. Ele introduz o terceiro volume dos *Contos machadianos* sem fazer maiores concessões à filosofia. Nela, João Rocha afirma que, mesmo os filósofos de destacada proximidade com a obra de Machado de Assis, aqueles sob a sombra de quem o autor pensou, “a sombra de Pascal ou o fantasma de Schopenhauer não são os convidados de honra desta coletânea” (Rocha, 2008, p. 7). Rocha não deixa dúvidas de que Machado não daria as boas-vindas aos filósofos, embora não possa desconsiderar méritos implícitos da meditação filosófica. Mas, por não ter qualquer interesse filosófico que predominasse em sua escrita, não são bem-vindos, porque “Machado de Assis não foi (e nunca almejou ser) filósofo” (Rocha, 2008, p. 7). Aliás, o apresentador chama a atenção para as recusas machadianas em diversos contos. O fim de sua meditação seriam descobertas e opiniões, o prazer estético nas razões filosóficas. Ele explicita a posição (Rocha, 2008, p. 9):

Sem dúvida, a obra machadiana possui fôlego filosófico, mas seria excessivo considerá-la propriamente filosófica. Discutir a “filosofia” de Machado de Assis (ou a “filosofia” em sua obra) conduz a um mal-entendido: afinal, o exercício do escritor implica uma vocação muito diversa. A obra machadiana ilumina a força da experiência literária: literatura é pensamento em ação: *literatura é filosofia que não para de pensar*, pois não se

compromete com “verdade” alguma, a não ser com o questionamento da ideia mesma de “verdade”.

O centro nevrálgico da meditação machadiana é a experiência, o prazer estético vincado nos limites e na potência da palavra. Não se revoga o pensar em nenhum momento, mas esse pensamento não se compromete com qualquer sistema de verdade ou com o discurso filosófico. Ainda que sejam inegáveis as semelhanças entre os moralistas franceses e a prosa machadiana, nem por isso ele se afasta do jogo literário nem da composição poética. O literato não elabora uma visão de mundo nem se filia a qualquer sistema filosófico; ao contrário, permanece a todo tempo comprometido com o prazer estético. Qualquer expressão ou jogo de pensamento disperso na obra machadiana não passa de um exercício de estilo, uma tentativa de fazer a palavra pensar sem nenhum paradeiro, aliás, quando ocorre uma variação retórica, “trata-se, nesse caso, de recurso propriamente *ficcional* e não *filosófico*” (Rocha, 2008, p. 10). Com isso, o crítico literário reserva ao filósofo leitor de Machado apenas a porta lateral de quem entra sem ser bem-vindo e que deve se acomodar sem ruídos nem sonhar com a possibilidade de deturpar a beleza da retórica machadiana.

A segunda posição da crítica literária a ser considerada é a de Antonio Candido. Enquanto sociólogo e crítico literário, ele defende, acima de tudo, o direito à literatura. Um direito que se justifica pelo prazer estético e pela revolução teórica e emancipatória que a literatura provoca em seu leitor. Se há algo que dá o que pensar, capaz de promover uma reviravolta emancipatória, esse algo é a literatura. Não se trata, contudo, de qualquer lavra de escritos nem da defesa de uma

produção irrefletida. Ao contrário, Antonio Candido, ao pensar a função emancipatória da literatura, pensa-a enquanto literatura brasileira para o público local. A literatura brasileira não significa tudo o que se produz em terra brasileira, mas aquilo que se produz e pode ser identificado através da seriação de ideias, da filiação genética e da ideia de sistema, segundo a expressão de Sílvio Romero (1878, p. 35). Só à medida que se identificar a herança genética do autor bem como a seriação de ideias e o sistema que ele mobiliza é que se torna possível pensar um autor brasileiro, a saber, um tipo nacional capaz de representar uma forma de pensamento genuína. É nesse sentido que Antonio Candido formula seu tripé semiótico (1999, p. 15):

Entendo aqui por *sistema* a articulação dos elementos que constituem a atividade literária regular: *autores* formando um conjunto virtual, e veículos que permitem o seu relacionamento, definindo uma “vida literária”: *públicos*, restritos ou amplos, capazes de ler ou ouvir as obras, permitindo com isso que elas circulem e atuem; *tradição*, que é o reconhecimento de obras e autores precedentes, funcionamento como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar.

A formulação do conceito de sistema de obras pressupõe a existência de um grupo de autores bem como um público capaz de absorver a produção em questão e a tradição de recepção de obras. Há tradição literária quando existe autor, obra e público. Com isso, participarão do cânone literário só os autores que tiverem obras publicadas e público leitor². Embora isso pareça demasiado óbvio, não o

² Sobre o cânone literário, há três obras que não inclui nesta análise: Harold Bloom, *O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2001), Ricardo Leão, *Os atenienses e a invenção do cânone nacional* (2ª ed. São Luís: Instituto Geia, 2013) e Flávio R. Kothe, *O cânone colonial* (Cotia: Cajuína,

é. Basta pensarmos nas tradições orais que precedem as tradições escritas como, por exemplo, os sete ou oito séculos que precederam a redação da *Iliada* e da *Odisséia*, mas que já transmitiam oralmente parte dessas epopeias. Nesse sentido, não temos um autor, mas uma tradição oral imemorial; não temos a obra, mas temos a narrativa retransmitida; não temos o público leitor, mas um ouvinte atento e retransmissor de uma tradição. Dessa forma, a tradição oral pré-homérica não seria literária? Se não o é, nenhuma cultura ágrafa teria tradição nem literatura. Se o for, não podemos reduzir a literatura à mitologia branca do livro nem da obra. Por fim, supor que toda obra descende de uma tradição e se integra a um sistema excluiria boa parte dos literatos e dos filósofos, por exemplo, as *Confissões*, de Agostinho de Hipona, os *Ensaio*s, de Michel de Montaigne e o *Hospício é Deus*, de Maura Lopes Cançado, não se filiariam a nenhum outro sistema nem decorreriam de uma filiação genética, logo seriam indignos de figurar no cânone literário.

Finalmente, se considerarmos *Literatura e subdesenvolvimento* presente n'*A educação pela noite & outros ensaios* (1989), teremos que refletir uma dupla perspectiva (Candido, 1989, p. 141): “neste ensaio falarei, alternativa ou comparativamente, das características literárias

2020). A exclusão delas não se deve ao fato de somarem 1.864 páginas já lidas por mim, mas porque tratam especificamente do cânone literário. Teoricamente, enquanto Harold Bloom constitui um cânone restritamente europeu e norte-americano, Ricardo Leão e Flávio Kothe defendem o alargamento para incluírem autores de outras tradições, inclusive alguns pouco conhecidos. Colocá-los em debate aqui, no corpo do texto, implicaria um longo e bizantino debate sobre a política do cânone (se restrito ou alargado) e se tornaria enfadonho, visto que já assumimos uma postura precisa desde o início. Como o leitor percebeu, advogo o alargamento do cânone sem, no entanto, comprar todo discurso por valor de face e sem alimentar a ilusão de que basta escrever na periferia ocidental para se tornar contracultura. Nem em literatura nem em filosofia, as obras se legitimam apenas por serem escritas em determinado lugar ou por certa classe de escritor@s. Ao contrário, a legitimidade emerge da “validade argumentativa e da coerência lógico-textual”.

na fase de consciência amena de atraso correspondente à ideologia de ‘país novo’; e na fase da consciência catastrófica de atraso, correspondente à noção de ‘país subdesenvolvido’”. A primeira consequência não é de difícil dedução. O país novo ainda não teria formado uma literatura capaz de produzir sua própria identidade, por isso ainda estaria preso ao mimetismo de formas literárias estrangeiras. A segunda consequência é decorrente da colonização dos próprios escritores que, uma vez iludidos com os padrões estrangeiros, alinhavam-se a eles sem refletirem a própria realidade, reunindo a aristocracia do pensamento nacional frente ao resto inculto da nação e preferindo inclusive publicar na língua do colonizador (Candido, 1989, p. 145s). A terceira consequência não é menos relevante, pois explica o atraso cultural do país pelo seu subdesenvolvimento econômico, pela “forma aguda de dependência na independência”, o que confina o país ao impulso mimético e ao descrédito em relação à própria realidade (Candido, 1989, p. 156). O que isso significa para o pensamento filosófico?

Por um lado, se a própria literatura carece de desenvolvimento também o carecerá a própria filosofia que eventualmente venha a se inspirar nela; por outro, se a literatura carece dos componentes do tripé semiótico, também a filosofia que a lê será igualmente carente. No caso, ambas estão condenadas ao subdesenvolvimento. A literatura não serve como pressuposto para pensar ou construir uma filosofia adjetivamente brasileira, pois ela ainda não conseguiu superar seu próprio confinamento dependente nem rompeu com os princípios do mimetismo em relação à metrópole. Certamente, cumpre recordar que o autor propôs esse argumento há um tempo quando um determinado perfil literário ainda era carente de identidade, mas, nem por isso, com

base nesses pressupostos, pode-se supor a produtividade de uma filosofia a partir da literatura brasileira.

O terceiro crítico literário que consideramos é Antonio Cicero em seu *Finalidades sem fim* (2005). O sexto dos nove ensaios que compõem o livro é de máximo interesse para a análise, pois trata-se do alentado *Poesia e filosofia*. Cicero dedica a maior parte do ensaio à definição da poesia, pois a filosofia será definida secundariamente em relação à poesia. No caso, a poesia enquanto ficção comporta três características iniciais (Cicero, 2005, p. 114-115): é indescartável por não ser substituível por nenhum outro discurso; é insubstituível por não ser passível de nenhum resumo, uma vez que seu discurso precisa conservar a forma como se apresenta, e é uma forma pura, porque na poesia o que se diz não se distingue do como se diz, o significado não se separa do significante. Além dessas três características iniciais, há outras cinco que, de certa forma, decorrem delas: a primeira é a ausência completa de valor de verdade (*truth-value*), pois nenhuma poesia pretende informar nem demonstrar qualquer verdade lógica; a segunda, a completa repulsa da função pragmática, visto que nenhuma poesia abdica da função estética em benefício da função pragmática. Ela não serve como ato de fala para ordenar qualquer ação, pois “aquilo que os poemas dizem não se separa do seu modo de dizê-lo, de sorte que não pode ser dito de outro modo: logo, não pode ser parafraseado nem traduzido” (Cicero, 2005, p. 126); a terceira, a poesia não é um ato de fala por carência deliberada de conteúdo proposicional e de valor de verdade, porque ela “consiste numa objetividade artificial de caráter formal” (Cicero, 2005, p. 129); a quarta, nenhuma poesia tem função nem utilidade prática, pois ela própria é sua causa final sem qualquer outra

finalidade sem fim; a quinta, a poesia se faz como obra para o prazer estético livre de todo “cálculo utilitário ou moral justamente para deixar que a obra, resplandecente, provoque em nós o jogo livre das faculdades cognitivas”, por isso é impossível usar a poesia como ato de conhecimento informativo ou pretender lhe atribuir qualquer valor de verdade (Cicero, 2005, p. 141).

É nesse contexto que se pode falar do cânone literário. Ele é “um conjunto de textos e/ou autores considerados, do ponto de vista literário, exemplarmente excelentes e dignos de ser lembrados” (Cicero, 2005, p. 145). A partir dessa compreensão do cânone, Antonio Cicero explicita três formas presentes no mesmo: o cânone positivo que se compõe da lista de obras e autores, o cânone tácito subjacente ao cânone positivo e o cânone ágrafo que reúne “o conjunto real das obras de fato melhores e mais memoráveis” (Cicero, 2005, p. 150). A partir da definição do cânone literário e da sua formulação no cânone positivo, o leitor já admitiu um combo de possibilidades, tanto a hierarquia classificatória das obras melhores e memoráveis quanto a autoridade de quem as define como dignas de pertença ao cânone. E como toda classificação, o cânone reflete uma série de preferências. A princípio, um livro figura no cânone por “ser citado, mencionado, retomado, apresentado, comentado, interpretado, analisado, questionado, criticado, reavaliado, imitado, antologizado, representado, traduzido, etc” (Cicero, 2005, p. 160), porém ninguém é tão inocente a ponto de pensar que uma obra figura em mais de uma dessas condições pelos simples padrões do avaliador. Com isso, estamos dizendo que o cânone decorre das preferências do seu criador. Ele é etnocêntrico nesse sentido. Não por acaso, há uma crença de que a tradição europeia seja “uma espécie de

cânone dos cânones” por sua máxima universalidade, porém essa verdade só subsiste antes de ser analisada. Vejamos um exemplo de cânone europeizado (Cicero, 2005, p. 148): “como brasileiro, posso perguntar, por exemplo: por que Chaucer, e não Camões? Por que Dickens, e não Machado de Assis? Por que Neruda, e não Drummond? Por que Dickinson, e não Bandeira? Por que George Eliot, e não Guimarães Rosa? Por que dr. Johnson, e não João Cabral?”

A inclusão ou exclusão dos nomes no cânone é feita por alguém e a partir da visão de mundo que lhe subjaz. Consequentemente, há que se admirar que todo cânone é eleição seletiva de autores e obras a partir de alguém que se atribui a autoridade de constitui-lo, isto é, alguém escolhe com certa arbitrariedade o que é ou não digno de reconhecimento. Além disso, há que se reconhecer que nenhuma poesia decorre da mera aplicação de uma forma, porque não há forma essencial à poesia nem “critérios prontos para ser aplicados a cada poema que surge”, donde se reafirma certa arbitrariedade do cânone e a completa liberdade na criação poética (Cicero, 2005, p. 164). Finalmente, avaliemos quão vazio é o critério da novidade no mundo poético. Se a novidade fosse critério válido, nem Homero nem Dante serviriam para mais nada. O poeta se legitima por fazer aquilo que ainda não foi feito por outro, ou melhor, aquilo que outro ainda não conseguiu fazer, porque “o importante é fazer não o novo, mas aquilo que não envelhece” (Cicero, 2005, p. 167).

Estabelecidas tais distinções, o autor propõe consequências poéticas para a filosofia. “A filosofia como oposto complementar da poesia”, porque a poesia é um discurso-objeto terminal, isto é, não tem outro fim que ela mesma nem é resumível em qualquer explicação, e a

filosofia é um fim em si mesma enquanto seu significado último ultrapassa a própria palavra (Cicero, 2005, p. 169). A poesia é valor estético sem se preocupar com aquilo que o poeta pensa do mundo. A filosofia despreza o valor estético priorizando o que o filósofo pensa sobre o mundo. Por isso, o filósofo não tem direito de ler o metadiscorso do poema desprezando seu valor estético, porque “o que ele (o poema) diz não pode ser separado das palavras com que diz, de modo que todas as demais palavras com as quais tentamos exprimi-lo ou explicá-lo resultam sempre insuficientes” (Cicero, 2005, p. 171). Portanto, o filósofo contente-se com o discurso filosófico sem comprometer o valor estético poético e o poeta não alimente qualquer ilusão de traduzir em poema o que pensa sobre o mundo. Antonio Cicero não admite a possibilidade de transgressão entre os dois polos justamente para que um não anule o outro nem o reduza a seu instrumento. Autonomamente uma em relação a outra, a poesia inspira a filosofia, e esta reflete no conceito o que aquela espelha na arte da palavra (Cicero, 2005, p. 172):

Esses dois polos do pensamento, poesia e filosofia, não podem ser reduzidos um ao outro. Já Platão falava da “velha querela” entre a filosofia e a poesia, e dela participou, do lado da filosofia. Hoje, é mais frequente tentar reduzir os discursos filosóficos a espécies de poemas que se desconhecem enquanto tal. Mas é necessário que haja tanto o discurso-objeto terminal – a poesia – quanto o meta-discurso terminal – a filosofia. É esta que ambiciona conhecer a verdade.

Entre os críticos literários (João Rocha, Antonio Candido e Antonio Cicero), a performance é similar. São unânimes na afirmação da irredutibilidade recíproca entre filosofia e poesia. A poesia conserva o objetivo exclusivo de produzir prazer estético. A filosofia alimenta a

pretensão de conhecer a verdade, mesmo que alguém negue o acesso à verdade. Ainda assim a filosofia não renuncia à pretensão de verdade desse mesmo discurso sob o risco de autocontradição performativa. Conservando a autonomia recíproca, o mundo fica prenhe da diversidade discursiva do objeto terminal poético e do metadiscorso terminal filosófico, sem redução nem anulação da radicalidade discursiva das duas primas.

3. O DIREITO À LITERATURA COMO OBRA DO PENSAMENTO

O caminho interdito pelos críticos literários à filosofia foi reaberto por filósofos que se aproximam da literatura com a reverência quase de um sacerdote que interpreta a escritura. Os mestres da palavra são reinterpretados por mestres da sabedoria, digo, por filósofas e filósofos de diversos ramos, como Sônia Maria Viegas de Andrade, Benedito Nunes e José Raimundo Maia Neto. A escolha desses nomes é tão arbitrária quanto o foi dos mestres da palavra: Machado de Assis, Guimarães Rosa e Adélia Prado. A decisão se justifica exclusivamente pela simples intenção de exemplificar como a literatura pode ser interpretada filosoficamente. Há outros nomes tão interessantes quanto estes, porém selecionamos três vozes filosóficas em vista da pura função exemplar desta análise, sem qualquer outra razão. Neste tópico, seria possível incluir uma lista quase infindável de filósofos leitores de mestres da palavra, mas seria tão excessivo quanto inútil para nosso propósito agora. Apenas para se ter uma ideia, sobre Machado de Assis não citamos Roberto Schwarz nem John Gledson; sobre Guimarães Rosa não citamos João Adolfo Hansen nem Paulo Rónai

e sobre Adélia Prado, não citamos Affonso Romano de Sant'Anna nem qualquer uma das 77 teses e dissertações que aparecem na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) que a citam como referência.

Uma compreensão estrita do cânone literário e do filosófico conduz à separação de universos sem mais diálogo. Nem objeto nem método, nem interesse nem finalidade são iguais entre literatura e filosofia, por isso seria melhor deixar cada uma em seu canto. Mas uma compreensão tão rigorosa inviabiliza o reconhecimento de que “a literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas” (Candido, p. 2011, p. 177). Ela faz o exato oposto que toda filosofia guiada pelo princípio de não contradição³ propõe, porque a literatura suporta a tensão entre a afirmação e a negação do mesmo objeto e, justamente por isso, ela areja a capacidade reflexiva do pensamento. A literatura leva a filosofia a suportar os paradoxos. Mais que isso, a literatura aproxima os seres humanos à medida que forma a sensibilidade capaz de suportar a diferença sem transformá-la em indiferença ou alergia ao outro: “a literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante” (Candido, 2011, p. 182). À medida que a literatura supõe a tensão do afirmar e negar, do dizer e silenciar, da posição e *atopia*, ela faculta um direcionamento ampliado ao pensamento de corte estritamente filosófico, porque ela não defende nenhum conceito nem presta obediência a sistemas teóricos, por isso Candido conclui (2011, p. 193):

³ Aristóteles, *Metafísica* IV, 3, 1005b18-20: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”.

Portanto, a luta pelos direitos humanos abrange a luta por um estado de coisas em que todos possam ter acesso aos diferentes níveis da cultura. A distinção entre cultura popular e cultura erudita não deve servir para justificar e manter uma separação iníqua, como se do ponto de vista cultural a sociedade fosse dividida em esferas incomunicáveis, dando lugar a dois tipos incomunicáveis de fruidores. Uma sociedade justa pressupõe o respeito dos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável.

Se alguns críticos literários e filósofos fecham as portas do diálogo entre literatura e filosofia, esse diálogo é reaberto por outros de não menor estatura. Com isso, afirmamos que pensar filosoficamente a partir da literatura não é só um exercício de fruição do prazer estético, mas um direito inalienável do pensamento filosófico, porque a literatura não tem compromisso com a lógica demonstrativa. No entanto, ela reflete em maior ou menor grau os paradoxos da realidade que são objeto do pensamento filosófico e também da narrativa literária. Tal como os paradoxos roseanos – ouvir ou não ouvir, existe ou não existe, será ou não será, tudo é e não é –, a filosofia sempre está às voltas com a lógica do *ou isto ou aquilo* e do *isto e aquilo*. Sempre na travessia, na transição. Talvez seja por isso que a instituição do discurso não se reduz à reprodução de um conjunto imaginário, mas ele faz o imaginário ganhar realidade à medida que perpetua a memória e revela o que se passa na interioridade reflexiva do autor por meio da voz criadora dos personagens. Nesse sentido, Guimarães Rosa está morto para a criação. Nenhum novo romance poderá sair de sua pena, porém o jagunço Riobaldo continua vivo a contemplar Diadorim feito corpo, em sua carnalidade viva e nua, diante de seus olhos que teimam em não acreditar naquilo que vê sem mesmo enxergar plenamente. Enquanto a

palavra criou o sertão, este se fez habitar por Riobaldo, e o jagunço criou o mundo dos Joca-Ramiro, dos Medeiro-Vaz, dos Hermógenes, mas sobretudo o mundo de Riobaldo e Diadorim. A palavra é travessia do sertão, por isso ela cria o mundo, segundo Sônia Viegas Andrade (2009, p. 57-58):

A grande criação não é incorporar alguma coisa; é simplesmente tirar algo, que está encoberto, da sua letargia, e revelá-lo. E Riobaldo tem uma consciência muito clara disso, pois ele mesmo diz que Diadorim foi quem o ensinou a ver as “quisquilhas” da natureza, quer dizer, as coisas que a natureza revela, tudo aquilo que é bonito no mundo.

O mundo criado pela palavra se torna o mundo da vida para os jagunços, o mundo desvelado pelo olhar do jagunço. O sertão se torna o lugar da exposição poética do *logos* ocidental na escrita roseana. Nele, o jagunço reflete, reescreve, insinua e recria a si e ao próprio mundo “poeticamente na imensidade misteriosa e matricialmente fecunda do sertão” (Vaz, 1986, p. 98). O conflito fundante exprime a tensão entre o campo e a cidade, a ordem cósmica expressa na força e luta e a ordem da vida regida pelo pragmatismo urbano. O ápice conjuga a epopeia do sentido onde se fundem “a universalidade ética do sertão e o destino singular do jagunço”. Nessa conjunção, vemos o “solo epistemológico (de) uma reflexividade original”: um chão que não é apenas a lírica contemplativa, mas uma verdadeira “filosofia poética” através da qual “o próprio narrador se reflita no outro de si mesmo e nesse espaço de autorreflexibilidade, desenrole a linha do seu discurso rememorativo ou trace a vereda do seu *epos* trágico” (Vaz, 1986, p. 99). A vida trágica no sertão transfigura a particularidade do jagunço na universalidade da palavra mediante a narrativa que conserva a singularidade daquele

personagem quase mítico. A conjunção entre singularidade e universalidade constitui a face plena da *filosofia poiética* vivida pelo jagunço-filósofo. Não que o autor quisesse fazer uma transfiguração teórica das razões do mundo, mas, transfigurando o mundo na linguagem, revelou a contemplação reflexiva da realidade. A narrativa do mundo supera os silêncios do interdito, e a *filosofia poiética* pode dizer o mundo para além do próprio limite da linguagem lógico-demonstrativa, isto é, “só pode ser uma filosofia do não-dito, do não-escrito, do que não se expõe à luz da demonstração mas permanece oculto nas dobras da narração” (Vaz, 1986, p. 100). Ainda assim, é uma filosofia na plenitude da reflexão situada nos limites da oralidade sertaneja.

Outrora, na Grécia arcaica, operaram-se duas passagens: da oralidade à escrita e da palavra do adivinho, do rei, do sofista e do profeta/poeta à palavra do novo mestre da verdade: o filósofo. A palavra do filósofo se tornou a nova terapia contra a falsificação da verdade. Afastando-se dos discursos divinatório, sofisticado, real e poético, a figura do filósofo assumiu o dom da palavra como sua obra por excelência. O desejo de comunicar a lisa e redonda verdade será obra daquele que tira o discurso da sombra do esquecimento. O filósofo desloca o lugar da memória: a obra da Musa e a Memória torna-se obra sua. A palavra escrita e justificada racionalmente tornou-se o lugar da verdade (Platão, *Teeteto* 201d). O deus egípcio Theuth trouxe o verdadeiro fármaco (*pharmakeus*) enquanto fala a palavra do filósofo ou a voz da verdade. “O filósofo, que recalcou o vidente e o profeta, também recalcando dentro e fora de si mesmo o poeta, é a figura de um novo mestre da verdade, de um novo terapeuta, a que se concede, em lugar do sofista, o primeiro

posto da República platônica” (Nunes, 2010, p. 103-104). Com isso, o adivinho, o rei, o sofista e o profeta/poeta foram exilados da república aleijada de Platão. Mas, como não são só os filósofos que fazem pensar, voltemos à boca da verdade. Afinal, o que nos faz pensar?

Sônia Viegas não titubearia ao responder “o que” com um “quem”: Guimarães Rosa. Benedito Nunes também encontra com quem pensar em Guimarães Rosa, Clarice Lispector, Drummond e Fernando Pessoa. Aliás, ele fala de uma transa entre filosofia e poesia, uma vez que o limiar nuançado permite um movimento transitivo, pendular, reflexionante entre as partes. Elas, “em comum, visavam ao entrosamento de ambas, tentando legitimar produtos híbridos: filosofia poética e poesia filosófica, poetas-filósofos e filósofos-poetas” (Nunes, 2010, p. 9). A negação da relação entre elas parece genética: o problema é reduzir a forma de acesso ao conhecimento à lógica estrita da linguagem demonstrativa. O poeta não quer nem precisa demonstrar suas razões. Contrariamente, o filósofo não tem condições de poetizar sua escrita. Ambos, no entanto, não devem separar a capacidade racional da sensibilidade reflexiva, a lógica demonstrativa do prazer estético. A verdade acessada pelo filósofo precisa ser apenas demonstrativa? Ou o discurso poético tem que se reduzir a devaneio fantástico?

A compreensão da expressividade não se confunde nem se reduz à capacidade lógica. O ser humano acessa o mundo pela visão e conhecimento, pela enunciação e audição, pelo caminho e dança, pela amabilidade e veneração, pelo belo e sublime. Daí, a expressividade emergente será valéryana, híbrida: poético-filosófica (Nunes, 2010, p. 12). Isso requer a coragem de ampliar a noção de compreensão humana em um movimento contrário à mera especialização e fragmentação. O movimento será o oposto, pois supõe a integração e inclusão de diversas formas de sabedorias, sem perder as formas específicas das diversas

ciências. Eis a formulação no limiar da expressividade humana (Nunes, 2010, p. 17): “para os filósofos, de modo geral, esse diálogo é um diálogo limite, na fimbria da própria filosofia, e já para fora da lógica. Para os poetas, o diálogo com a filosofia é um diálogo de limiar, do batente das ideias para o trabalho de elaboração do poema...” Em miúdos, o humano admite-se incapaz de determinar toda sua capacidade compreensiva apenas mediante a dimensão lógico-demonstrativa, visto que a expressividade transgride os limites da pura linguagem gramatical. Ela habita o reino das linguagens possíveis. Uma linguagem que diz mais que o possível, que assume o calafrio de tocar os próprios limites. Estranho seria se uma única forma de linguagem ainda se encastelasse na pretensão de comunicar toda a história lisa e redonda da verdade perfeita. Seria uma louca ilusão. Uma linguagem filosófica sensata reconhece, inclusive, seus limites (Nunes, 2010, p. 19):

O ético, o religioso e o metafísico pertenceriam à categoria do indizível, isto é, daquilo que não pode ser articulado proposicionalmente. O indizível é o místico. “Das Mistiche zeigt sich” [O que é místico mostra-se a si mesmo]. O indizível é o que só pode ser mostrado. (...) a verdade essencial relativa à ação humana, a verdade do *éthos*, de que a filosofia não pode falar. Mas pode a filosofia, ironicamente, sem omitir-se, falar dessa sua impossibilidade e, por meio dela, transar com a poesia.

O limiar da linguagem lógico-demonstrativa é tateado pela filosofia. As críticas vêm do interior dos próprios círculos lógicos, por exemplo, daqueles que leem o *Tractatus logico-philosophicus* (1922), de Ludwig Wittgenstein. Ele admite os limites da linguagem na formulação do que há de mais significativo no mundo. O dizível se reduz à parte lógica, por isso as verdades ética, religiosa e metafísica só podem ser

mostradas. O que não se confunde em nada com falta de compreensão, mas aponta para o limite interno da própria linguagem. A visão intuitiva do mundo ultrapassa a linguagem e o eu, pois “se funde, em êxtase, com o mundo” (Margutti, 1998, p. 122) naquele átimo de tempo em que o olho capta mais do que a palavra pode dizer. Admitir proposições atômicas como forma descritiva e atribuir-lhes valor de verdade determinada *aprioristicamente* seria o mesmo que sobrepor a formalidade da linguagem à possibilidade comunicativa (Margutti, 1998, p. 221): “desse modo, tudo o que pode ocorrer no mundo está enquadrado num espaço lógico *a priori*. Se isso é verdade, então não há proposições privilegiadas na lógica. A organização axiomática da lógica é enganadora”. A lógica precisaria ser deflacionada para transigir com a poesia para não tornar inútil a própria linguagem, porque o mundo não se determina apenas por categorias enunciativas *a priori* da linguagem.

À medida que a formalidade lógica da linguagem conduz Wittgenstein ao silêncio, contrariamente, é a falência dessa linguagem que conduz Clarice Lispector ao imperativo de romper com a imposição do silêncio. “O fracasso de sua linguagem, revertido em triunfo, redundava numa réplica espontânea ao filósofo. Podemos formular assim a réplica que ela deu: ‘é preciso falar daquilo que nos obriga ao silêncio’. Resume-se nessa resposta existencial de sua criação literária” (Nunes, 2009a, p. 134). Transgredir o silêncio imposto pela falência da linguagem permite reconquistar um lugar para a expressividade humana. A filosofia e a poesia se encontram no universo da expressividade linguística, e seria uma ilusão querer determinar ou matematizar a linguagem (Nunes, 2013, p. 171). Enquanto Platão expulsou os poetas mediante diálogos nada avessos à forma poética, foi a formalidade de Kant e os românticos

que reintroduziram o interesse filosófico pela poesia e pela arte no universo do pensamento (Nunes, 2009b, p. 13). Subordinar a filosofia aos limites *a priori* da linguagem equivale a condená-la ao silêncio, por isso é justamente a transgressão desse limite o que lhe ensina a poesia. Tal qual a morte da filosofia aumenta a responsabilidade do filósofo e a negação desta só se produz mediante outra filosofia, assim também o fim da linguagem lógica é o início da expressividade ilimitada do humano, e a palavra supera o silêncio não por negá-lo, mas por comunicar e mostrar o indizível (Nunes, 2009a, p. 47-52). A expressividade comunica para além do silêncio (Nunes, 2009a, p. 100):

“Escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanos.” Essa revelação humilde e arrasadora de G. H. poderia ser uma réplica à conhecida afirmação sartriana de que nós vivemos num mundo essencialmente humano, “*où il n’y a que des hommes*”.

“Onde há apenas humanos” descobre-se que já estão desumanizados. Escutar a realidade insólita diante dos olhos e admirar-se da própria condição do mundo: eis o inumano. Habitar o mundo como meros humanos é reduzi-lo à animalidade indiferente. Constituir um mundo humano não depende apenas de povoar as coordenadas geográficas. O humano é aquele que se sabe no mundo situado e histórico, constituído e constituinte. Um mundo capaz de existir para além da animalidade, mas sem perder o vínculo que a todos une. Descobrir o mundo e descobrir-se agente no mundo não são gestos fortuitos, mas não dependem só de altas elucubrações metafísicas para se chegar a esse lugar do pensamento. É preciso deixar que a filosofia transe com a poesia para que se descubra um novo escutar.

É nessa mesma chave que José Raimundo Maia Neto encontra o ceticismo dentro da obra de Machado de Assis. Não se trata de um ceticismo aparente nem minimalista; ao contrário, ele identifica três níveis do discurso cético machadiano: um subjacente à forma narrativa em terceira pessoa, outro relativo à história colonial e imperial do pensamento brasileiro e, finalmente, mais um que aponta na direção da relevância do ceticismo dentro da vida intelectual (Maia Neto, 2007, p. 222). No terceiro nível do pensamento cético, o autor situa três leituras paralelas: a ascensão e queda de Marco Mânlio Capitolino narrada por Tito Lívio, a retomada da vida desse personagem por Cícero, Maquiavel, Montaigne e Antoine de Lafosse d'Aubigny e, finalmente, a interpretação da vida de Capitu no *Dom Casmurro* de Machado de Assis (Maia Neto, 2013, p. 59).

O curso da análise não poderia ser mais sugestivo, e o ponto nevrálgico do debate encontra-se, justamente, no uso ou na ausência do ceticismo diante da realidade. Dentro do romance machadiano, Bento erra triplamente por confiar-se demais no juízo pessoal já comprometido pela ausência de lucidez, por deixar-se enganar na percepção das coisas e do mundo e por manter-se convicto de uma suposta infidelidade, mesmo sem nenhuma prova. Isso decorre, de um lado, da perda de sua integridade intelectual que o leva a julgar Capitu o tempo todo com uma formalidade jurídica; de outro, da incapacidade de atentar-se às ações de Capitu que provam sua sinceridade e fidelidade (Maia Neto, 2013, p. 67). O resultado é conhecido de todos: Bento mantém a convicção da culpa de Capitu. Talvez seja isso que desperte um traço a mais na beleza do romance, pois Machado de Assis não lhe imputa a culpa deliberadamente, embora tivesse todos os

motivos para fazê-lo dentro da época e da sociedade em que ambientou o romance (Maia Neto, 2013, p. 69). Como não o fez, a narrativa machadiana alimenta o ceticismo frente a uma sociedade fortemente marcada pela suposta certeza e pela falsa autoridade do *pater famílias*.

Nessa mesma toada pode-se ainda considerar o teor da escrita machadiana. Sua prosa mantém conceitos e elementos similares aos da reflexão heideggeriana sem grande dificuldade de reconhecimento, porém ele o faz a partir da literatura. Não apenas no conto da Rua do Ouvidor e no *Dom Casmurro*, mas em tantos outros, e o elemento comum está sempre presente. E o resultado é a multiplicidade das compreensões desse ceticismo. Maia Neto ao analisar os encontros na Rua do Ouvidor conclui que, em termos epistemológicos, o narrador machadiano afasta-se da inutilidade de procurar uma realidade em si. Entre a aparência e a realidade, ele recusa o valor estético da aparência para melhor reafirmar o ceticismo (Maia Neto, 2021, p. 114): “a perspectiva cética-estética do Conselheiro Aires é um desdobramento singular machadiano, fruto de seu fazer e do seu pensar sobre a arte, e da construção ficcional das perspectivas céticas anteriores originalmente elaboradas por filósofos da tradição cética como Pascal e Sexto Empírico”. O ceticismo estético na obra de Machado de Assis ancora-se na tradição pirrônica e moderna (Montaigne e Pascal), constituindo, por isso, uma perspectiva cética original. Diversamente, analisando as mesmas obras, Paulo Margutti identifica em Machado de Assis outra forma de ceticismo, não mais estético, mas moral. Um ceticismo moral fundado mais na experiência cotidiana do mundo que em uma opção teórica pela antiguidade. Por isso, o que caracterizaria o ceticismo machadiano estaria mais próximo da visão de mundo cético-

estoico-salvacionista do período colonial brasileiro que propriamente em relação com o ceticismo pirrônico e pascaliano (Margutti, 2007, p. 187).

A consequência não seria de menor importância: a meditação de Machado de Assis tem função relevante no pensamento filosófico brasileiro, ao mesmo tempo em que se indexa de modo original às ideias de reconhecidos filósofos ao longo da história do pensamento (Margutti, 2007, p. 207). Se, por um lado, Machado de Assis e Heidegger desenvolveram meditações sobre a utilidade e percibibilidade da arte e dos utensílios, por outro, Maia Neto e Margutti tentaram situar a meditação machadiana quer no prisma do pirronismo antigo, quer no prisma da visão de mundo cético-estóica-salvacionista, mas, afinal, qual seria a intenção de Machado de Assis ou como podemos avaliar os resultados da sua obra: de modo filosófico ou estritamente literário ou ambos?

Para encerrar o ensaio, melhor não concluir nada, apenas pontuar alguns paralelos altamente produtivos para pensar a filosofia brasileira quer como literatos-filósofos, quer como filósofos-literatos. Não há dúvida de que o pai da criança nessa querela é aquele a quem dedicamos *footnotes to Plato* (Whitehead, 1979, p. 39). Àqueles que defendem a estrita observância de um cânone filosófico onde a literatura figuraria no máximo como ilustração, é preciso lembrar os limites da linguagem e da lógica demonstrativa. Embora isso não abale a argumentação dos mestres da sabedoria, talvez possa matizar seu purismo conceitual à luz de alguns dos vários exemplos que elencamos. Diversamente, vindo do outro lado, se os mestres da palavra não admitem dar à palavra uma função explicitamente lógico-demonstrativa, não há o que refutar, mas

seria igualmente produtivo desconhecer a riqueza da literatura na obra do pensamento?

Como já nos desobrigamos de qualquer resposta, opto por concluir com exemplos de dois ramos bastante distintos da escrita ocidental: leiamos primeiramente Antoine de Saint-Exupéry em uma inquestionável demonstração de prazer estético (2014, p. 54-57⁴):

Ele não sabia que o mundo, para os reis, é muito simples. Todos são seus súditos, porque o rei está preocupado exclusivamente com o fato de que sua autoridade deve ser respeitada. O rei não tolera desobediência. Ele é um monarca absoluto. Porém, em virtude de sua bondade, dava sempre ordens razoáveis, porque ela não era apenas um monarca absoluto, mas também um monarca de todo o universo. Exato. Por isso, devemos exigir de cada um o que cada um pode dar, continuou o rei. A autoridade repousa, em primeiro lugar, na razão. Se alguém ordenar que seu povo se jogue no mar, eles causarão uma revolução. Ao contrário, eu tenho o direito de exigir obediência, porque minhas ordens são razoáveis.

Eis uma descrição das atitudes do rei, monarca absoluto e universal, que governa o asteroide 325 descrito no décimo capítulo d'O pequeno príncipe. Embora pareça um ato de um governo absolutista hobbesiano, é, na verdade, uma discussão literária dessa fina estirpe dos raros escritores que pensam, independente do prisma de onde escreve. A questão que salta aos olhos é justamente aquela do alcance dessa escrita de um literato que não renuncia a filosofar enquanto produz o

⁴ Saint-Exupéry (2014, p. 54-7): *Il ne savait pas que, pour les rois, le monde est très simplifié. Tous les hommes sont des sujets. Car le roi tenait essentiellement à ce que son autorité fût respectée. Il se tolérait pas la désobéissance. C'était un monarque absolu. Mais, comme il était très bon, il donnait des ordres raisonnables. Car non seulement c'était un monarque absolu mais c'était un monarque universel. Exact. Il faut exiger de chacun ce que chacun peut donner, reprit le roi. L'autorité repose d'abord sur la raison. Si tu ordennes à ton peuple d'aller se jeter à la mer, il fera la révolution. J'ai le droit d'exiger l'obéissance parce que mes ordres sont raisonnables.*

puro prazer estético. Em segundo lugar, é preciso reler uma passagem não menos sugestiva de um filósofo no sentido mais estrito que essa palavra possa indicar (Platão, *Banquete* 217c⁵):

Não, não aconteceu absolutamente nada disso. Ao contrário, como era seu costume ao conversar comigo e passar o tempo, ele se retirou e foi-se embora. Depois disso, convidei-o para se exercitar comigo e entreguei-me aos exercícios como se houvesse possibilidade para algo mais. Ele despiu-se todo e se entregou a mim (*syggumnázesthai*) e comigo se esbaldou (*synegumnazómen*) dessa forma sem que ninguém nos notasse, e que devo dizer a mais? Nada me saciava.

As traduções francesa e portuguesa do verbo *syggumnázesthai* trazem “*exercices de gymnastique*” e “*fazer ginástica comigo*”, respectivamente. A tradução do prefixo *syg* significa *junto com alguém* ou *algo* e o verbo *gymnázomai* significa exercitar. O sentido literal do verbo é *exercitar-se nu com alguém* ou *entregar-se a alguém*. Dito isso, com o que já havíamos citado anteriormente, lendo-os comparativamente, quem empregou nos fragmentos em questão uma linguagem puramente filosófica? Em última instância, quem é o literato-filósofo e quem é o filósofo-literato segundo os textos? Por que seria viável requerer uma separação estrita e estreita entre as linguagens literária e filosófica?

⁵ Simposio 217c: *Toutón d'ou mála egígneto oudén, all'ósper eióthei dialechtheis án moi kai sunemereúsas ócho apión. Metà taúta suggumnázesthai [217c] proukaloúmen autòn kai sunegumnazómen, ós ti em taútha peranón. Sunegumnázeto oun moi kai prosepálaion pollákis oudenòs paróntos. Kai tí dei légein; oudèn gár moi pléon éñ.*

PARTE 3

A FILOSOFIA COMO AUTOCRÍTICA DO PENSAMENTO

IX

A FILOSOFIA DAS VISÕES DE MUNDO ESTRANGEIRAS: O EU AOS OLHOS DO OUTRO

O rosto é a primeira realidade manifesta e a última a percebermos. Os outros nos percebem primeiro e rapidamente. Dessa percepção formam uma imagem do que somos. Vistos pelos olhos alheios em primeiro lugar, nos vemos em reflexo. Descobrir o próprio rosto é um ato segundo, porque a primeira identificação do meu rosto é o outro quem faz. O olho alheio capta a realidade imediata do meu rosto, enquanto eu somente me vejo pelo espelho ou através do olhar alheio. Por isso, a percepção que tenho de mim é sempre segundo a visão alheia. O olho alheio capta primeiro quando me ruborizo. Quando meu rosto se descompõe na vergonha, antes que eu perceba, o outro já percebeu. Quando me vejo, vejo-me em reflexo e inversamente. O espelho não figura meu rosto tal como é. Ele inverte a imagem antes de devolvê-la à retina. A refração de luz do rosto no espelho é reversa, nunca em primeira mão, mas em segunda e invertida a forma, a ordem, o lado. Vejo-me, portanto, na percepção alheia ou na imagem inversa de mim mesmo no espelho. Não consigo ver meu próprio rosto mesmo encarando-me. Vejo o que os outros veem e falam de mim, mas através da comunicação alheia. É por isso que o outro acaba por constituir parte de mim. Eu me vejo no tu e aos olhos do tu. Excluir a visão do outro acerca do eu seria mergulhar em um mundo de solipsismo imbecil. Na formação da imagem que tenho de mim, há uma percepção de mim pelo

outro; há outra percepção de mim por mim mesmo, mas de forma reflexa; ainda há também aquilo que projeto a partir das duas imagens e figuro como a imagem que visio mostrar para os outros. Nesse jogo, nessa interação e nessa recíproca formação, constitui-se a imagem que tenho do mundo, do outro e de mim. Por isso, ver como o outro formou a imagem de mim ou quais impressões e percepções ele guarda é uma via de acesso ao real, embora seja apenas uma perspectiva. O outro me vê com todas as distorções que lhe são próprias ao olhar, porque vê a partir de seus conceitos prévios ou preconceitos. Igualmente, também vejo o mundo a partir dos conceitos prévios que me constituíram até o presente, porém não sou determinado a replicar no mundo os preconceitos que trago. De onde se segue que a percepção ou visão do outro em relação ao eu é apenas mais uma vista e não a única nem a mais importante, embora seja aquela que emerge da imediaticidade do rosto frente aos olhos alheios.

Considerar a visão do eu aos olhos dos outros não é se submeter à perspectiva alheia. É apenas incorporar uma perspectiva que jamais posso ter por força e decisão própria nem por mim mesmo exclusivamente. Sem solipsismo nem submissão ao outro, é necessário deixar-se ver e ver-se aos olhos dos outros e por si mesmo, ainda que de forma reflexa. O problema não é haver a visão ou perspectiva do outro, porque sempre houve, há e haverá essa perspectiva. O problema é nos fixarmos apenas nela e aceitá-la como única e determinante. Fixar-se na visão do outro acerca do eu é uma forma cruel de submissão a uma visão particularista. Para saber quem sou, no entanto, preciso ter ciência de como me mostro ao outro, o que ele vê em mim, mas sem assumir essa visão como única e total, apenas como a parte que ela é e

representa. Só assim, a visão do outro, somada à visão própria, formará uma percepção dinâmica, capaz de incorporar o tu, o outro e o eu numa comunidade, o nós (*socius inter pares*). E quando voltamos para o olhar do outro é que entendemos algo sobre a imagem do eu. Considerar percepções alheias a respeito do eu é fundamental para saber como sou visto e quanto vale cada uma dessas imagens para meu autoconhecimento ou quanto ainda tenho que desconstruir e descolonizar essas imagens do eu aos olhos do outro.

Não temos a pretensão de elaborar uma filosofia da história brasileira nem fazer uma análise exaustiva de todas as fontes. Mesmo assim, consideraremos o que nos parece mais coerente e decisivo acerca da visão do eu (autoconsciência social brasileira) captado pelo tu (visão estrangeira europeia). Essa perspectiva servirá de enquadramento histórico para compreender melhor o lugar que o brasileiro ocupou outrora aos olhos alheios dos europeus. E enquadrará as análises apresentadas na sequência. Por certo, leituras gerais da história colonial e imperial brasileira apresentadas anteriormente não são desprovidas de sentido, mas não nos parecem de todo satisfatórias. Por isso, releremos esses dois longos períodos de quase quatro séculos analisando o que vemos e como nos enxergamos nessas narrativas feitas pelo outro enquanto um exercício de autocrítica. Faremos uma análise em quatro partes, referentes aos séculos XVI ao XIX, e isso já é demasiado longo. O século XX virá na sequência, mas, em virtude da fase republicana, apresentaremos uma leitura geral, ou melhor, uma chave de leitura dos intérpretes do Brasil.

Entre os séculos XVI e XIX, há questões fundantes e que são responsáveis, em grande parte, pelo que somos hoje. Como filhos da

história e do tempo, não temos como viver descolados do passado, e se o recalamos, ele retorna como compulsão à repetição¹. Independente da carga traumática do passado, se não nos reconciliamos com ele, estamos muito próximos da compulsão à repetição, pois o trauma é uma pulsão mais forte até que o prazer. Além disso, há camadas de sedimentação e de interpretações ao longo da história de todos os povos que são formadas e reforçadas pelo contato com os outros povos, por isso sempre lidamos com um imaginário da autoconsciência nacional, com os traumas das violências sofridas no passado e com as imagens que nos restam de tudo isso. A autoconsciência de um povo é o reconhecimento de seus traumas e das imagens que lhe foram imputadas historicamente tal qual acontece com cada indivíduo. Se não nos damos conta disso, acabamos por repetir os traumas passados e reforçamos essa imagem. Por isso, partimos de uma imagem bem cunhada por Marilena Chauí (2012, p. 58): “esses três componentes aparecem, nos séculos XVI e XVII, sob a forma das três operações divinas que, no mito fundador, respondem pelo Brasil: a obra de Deus, isto é, a

¹ Já negamos o interesse em elaborar uma filosofia da história brasileira e o mesmo se aplica ainda mais a uma suposta psicologia dessa história. Entretanto, é irrecusável reconhecer o princípio da compulsão à repetição expresso em *Além do princípio do prazer*, em 1920, por Sigmund Freud. Há duas formulações no texto: a primeira, “uma vez que nenhuma dessas situações que o paciente repete em transferência poderia, no passado, propiciar-lhe prazer, seria de supor que esses elementos hoje tenderiam a emergir como recordações ou em sonhos, causando um desprazer menor do que quando se atualizam na transferência como se fossem novas experiências. Afinal, poderíamos esperar que a ação dessas pulsões desse conduzir a uma vivência de satisfação; entretanto, mesmo naquela época essas pulsões apenas trouxeram desprazer de modo que nada se aprendeu com a velha experiência. A ação das pulsões é repetida mesmo assim, há uma coação que obriga a essa repetição” (Freud, 2006, p. 146-147). Freud fala da pulsão que coage à repetição e, pouco adiante, no mesmo escrito, repete (Freud, 2006, p. 156): “entretanto, os já mencionados sonhos da neurose traumática, assim como os sonhos que durante as análises trazem de volta a recordação dos traumas psíquicos da infância, não podem mais ser definidos do ponto de vista da realização de desejo. Esses dois tipos de sonhos obedecem muito mais à compulsão à repetição, que durante a análise é reforçada pelo desejo – que nós estimulamos por meio da ‘sugestão’ em sessões – de fazer ressurgir aquilo que foi esquecido e recalçado”. Os traumas, quando não resolvidos, retornam como pulsão a ponto de levar o paciente ao desejo e à realização da compulsão à repetição.

Natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado”. Essa chave de leitura é bastante sugestiva e não parece reduzida àqueles dois séculos. Ao contrário, cremos que, com pequenos ajustes, nos permite compreender os séculos entre a colônia e o império de forma coerente para o objetivo que temos. A saber, quem somos a partir de nossa situação e historicidade e o que queremos de nós para não submergirmos na compulsão de repetir os traumas do passado, contrariando nossa própria autoconsciência.

1. OS BÁRBAROS PERDIDOS NA NATUREZA

A situação geopolítica em que estamos é sempre um ponto de partida fundamental para compreender quem somos e o que podemos esperar de nós mesmos. Por certo, não estamos aqui por indiferença. Ao contrário, a situação que habitamos nos habita de algum modo. Somos seres resultantes de uma história e uma situação, de uma biologia e de uma produção, por isso somos complexos. Com ancestrais dispersos em um arco de tempo que nos antecede em milênios, tanto a herança biológica quanto a histórica remetem a passados longínquos, algo imemoriais. Nesse tempo distante da memória e da história, há esquecimentos e apagamentos, há silêncios e falsificações. Por isso, há sempre como voltar a um momento anterior, ancestral. Sempre é possível escavar uma camada a mais no solo da história, mas, em algum momento, precisamos começar e, se não é a última palavra, pelo menos, inventemos um ponto de partida. Como não há uma data pregressa absoluta, não há nenhum ponto, lugar ou grau zero da história. Precisamos inventar razões históricas que justifiquem o que somos e,

nesse sentido, seguindo a datação proposta por Dussel, Mendieta e Bohorquez (2009), pode-se convencionar o ano de 1300 como data da história recente da América Latina. Por certo, nossos ancestrais narrariam de outra forma completamente diversa a invasão de Pindorama pelos europeus e eles não eram de todo desconhecidos ou “recém-descobertos” aos olhos europeus (Chauí, 2012, p. 59-60):

Os escritos medievais consagraram um mito poderoso, as chamadas ilhas Afortunadas ou Bem-aventuradas, lugar abençoado, onde reinam primavera eterna e juventude eterna, e onde homens e animais convivem em paz. Essas ilhas, de acordo com as tradições fenícia e irlandesa, encontram-se a oeste do mundo conhecido. Os fenícios as designaram com o nome Braaz e os monges irlandeses as chamaram de *Hy Brazil*. Entre 1325 e 1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores a *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil*, essa terra afortunada e bem aventurada que a Carta de Pero Vaz de Caminha descreveu ao comunicar a El-Rei o achamento do Brasil.

Com alguma “inocência” ou o desejo deliberado de situar as terras de Pindorama apenas como parte da expansão colonial europeia, pode-se começar a história recente do Brasil com a *Carta* de Pero Vaz de Caminha. Porém, não se esqueça de quanto silêncio a palavra escrita produz em relação à história oral. As ilhas das bem-aventuranças ao sul dos Açores se tornaram, ao longo do século XVI, o paraíso terrestre habitado por bárbaros. A tradição escrita tem o dom de preservar uma memória, mas traz a maldição de apagar a oralidade. A título de exemplo, entre os séculos XII e IX aec, poemas homéricos compunham a tradição oral helênica, e após a composição das obras homéricas, a escrita sepultou a oralidade, nem por isso aquela história foi negada. *Mutatis mutandi*, a *Carta* de Caminha não apenas forjou uma parte da “história brasileira”

quanto foi responsável por apagar a história de Pindorama que passou a ser chamada Terra de Vera Cruz. A preocupação em renomear as terras foi a primeira forma de instituir uma historicidade distinta às expensas da história pregressa ancestral. Além disso, desde a *Carta a Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici* que figura entre aquelas atribuídas a Américo Vespúcio, seria ingênuo ainda repetir o argumento do achamento casual do Novo Mundo, porque a *Carta* é enfática ao afirmar que “por mando desse sereníssimo rei de Portugal, à sua custa e com a sua frota – procuramos e encontramos, às quais (regiões) é lícito chamar de Novo Mundo” (Vespúcio, 2013, p. 3, *itálicos nossos*). Os verbos são bastante precisos quanto à decisão que resultou na invasão e na renomeação das terras. A inserção da escrita em uma cultura dita ágrafa causou o apagamento da oralidade. Mesmo assim, pode-se entrever a imagem de si nos olhos alheios e, principalmente, nos escritos que restam das culturas olmecas em todo o continente. E não seria de menor importância, uma vez que livros de história fundam a narrativa a partir das cartas europeias. Quanto à imagem descrita na *Carta*, ela inclui o “humano” como resultado da natureza circundante, embora não o reconheça como tal (Vespúcio, 2013, p. 7): “vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo”. Reconhece-se o autodomínio e o autogoverno como carência de senhorio real e de estrutura organizacional societária. Isso resulta da ausência de sociedade e de vínculos sociais estáveis (Vespúcio, 2013, p. 8): “quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não observam nenhuma ordem”. A forma de estruturação da vida matrimonial europeia, sobretudo considerando os limites impostos pelos monoteísmos, instituiu um padrão irreconhecível entre os povos ancestrais do Novo Mundo, embora isso não

signifique que não houvesse algum padrão, mas que a vida dos povos do Novo Mundo foi lida em comparação ao etnocentrismo europeu: “além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras” (Vespúcio, 2013, p. 8). Esta afirmação é bastante curiosa, porque o reconhecimento da ausência de templo e de lei ainda não caracterizava a leitura idolátrica que será afirmada pelos missionários quase um século depois. Aqui, o redator apenas aponta a ausência de templo e lei, o que levaria a pensar em uma sociedade agnóstica e anárquica, mas não ateia e antissocial.

Outros aspectos a serem destacados são a dieta e a vida social. Quanto à dieta, o cronista narra a famosa antropofagia (Vespúcio, 2013, p. 8): “e, aqueles que conduzem cativos de guerra, conservam não por causa da vida deles, mas para matá-los por causa de sua alimentação. Com efeito, uns aos outros, os vencedores comem os vencidos”. Não se deve esquecer que a antropofagia se inscreve no código de guerra, ou seja, não se trata de uma alimentação baseada em proteína humana, mas em despojo da guerra. Sabemos hoje que o ritual resulta do desejo de assimilação das virtudes do inimigo valioso e reintegração do espírito dos ancestrais, como Michel de Montaigne não tardou a reconhecer n’*Os canibais* (2016, I, 31). Quanto à vida social, a expressão não é menos cara (Vespúcio, 2013, p. 8): “que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes [que] epicuristas, (...) estoicos. Entre eles não há mercadores nem comércio das coisas”. Novamente, salta aos olhos os recursos interpretativos: o cronista construiu sua descrição a partir dos valores europeus. Nem seria fácil ser de outra forma, por isso mesmo não deve ser tomada como a única. O “viver conforme a natureza” é um ponto caríssimo ao estoicismo. E com o dito até o

momento, fica evidente que a tríade sem fé, sem lei nem rei se tornará um argumento decisivo na pena dos missionários como justificção para os domínios real e espiritual.

A lógica seguida pela *Carta* de Pero Vaz de Caminha não difere tanto da anterior. O ponto inicial que destacamos é a chegada da nau à costa quando já se podia divisar a terra, ou melhor, “ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra de Vera Cruz” (Caminha, s/d, p. 1). Nomear foi a primeira forma de contato com a terra. Assim que avistada, foi nomeada. Isso não implica apenas a posse, mas o ato instaura uma nova história. A sequência da narrativa descreve a boa compleição física dos nativos e a ausência de pudor frente à nudez, pois “andam nus, sem nenhuma cobertura”. Usam adereços e incisões corporais, além de pinturas e cores de cabelo (Caminha, s/d, p. 3). A *Carta* de Caminha ainda sublinha nativos na lógica do “viver de acordo com a natureza”. E, neste ponto, começa a distinção, porque as narrativas dos navegantes não se preocupam em demarcar outros elementos que o “naturalismo” e aquilo que se poderia captar com o “primeiro olhar”. Ao contrário, as narrativas dos missionários têm intenções precisas, e o teor do discurso é bastante marcado. Quanto a estas, fizemos uma leitura mais ampla em outro texto (Marques, 2015, p. 37-65), por isso aqui nos interessa apenas uma sùmula.

Na narrativa do frade franciscano André Thevet, há dois aspectos salientes: um remete-se à antropofagia, outro, à irreligiosidade. Ele conta que o costume dos nativos era se alimentarem exclusivamente de carne humana que conseguiam por meio da guerra e da captura por traição. A imagem que ele constrói dos nativos não é nada benevolente: o bárbaro que vive nos trópicos seria tão mais sanguinário e bestial que

quaisquer animais africanos ou árabes, pois tem um apetite desumano pela carne alheia e se nutre com esse sangue. Como se não bastasse, ao desumano apetite acrescenta-se a ausência completa de religiosidade. Dentre todos os povos conhecidos, por mais ignorantes que fossem, ainda manifestavam alguma religiosidade, mas este não seria o caso entre estes bárbaros. Thevet mantém a fidelidade de sua narrativa à experiência como mestra soberana entre as coisas que podemos saber. E mesmo vendo traços de religiosidade e caridade dos selvagens para com os estrangeiros, descritos nos capítulos 4 a 7 de *A cosmografia universal*, reafirma os nativos como verdadeiros bárbaros, selvagens, sanguinários e idólatras.

O relato do pastor calvinista Jean de Léry não difere tanto do precedente, exceto nas razões que apresenta sobre a antropofagia. Léry considera que as guerras tribais dos nativos do Novo Mundo não visam à expansão territorial, uma vez que há terras bastantes para uma pequena população. O motivo da guerra constante é o desejo de vingar a morte de pais e amigos que antes foram presos e devorados pelos adversários. Isso faz com que a guerra seja ritualizada e sempre alimentada pelo desejo de reintegrar a herança espiritual dos ancestrais, segundo relata no capítulo 15 de *Viagem à terra do Brasil*. A luta por prevalecer sobre os povos adversários deve-se à crença de que o espírito dos antepassados devorados pelos inimigos foi incorporado ao espírito da tribo dos devoradores, por isso devorar os inimigos capturados da tribo adversária é o meio de reincorporar os espíritos ancestrais à própria tribo. Por isso, Léry afirma que predomina entre os selvagens do Novo Mundo a guerra constante, o ritual antropofágico, o culto idolátrico e a crença na imortalidade do espírito. Espírito que, uma

vez capturado pelos inimigos, deve ser reincorporado mediante uma nova conquista e devoração ritual.

O terceiro relato é de um diplomata, Nicolas Durand de Villegagnon, e a tônica predominante não difere, embora com menor destaque para elementos religiosos, mas nem por isso ausentes no relato. Villegagnon caracteriza o país como deserto, inculto e habitado por bárbaros ferozes e selvagens. A terra tem riquezas minerais em ouro e outros metais preciosos. Os habitantes praticam alguma religiosidade completamente diferente da cristã tanto na forma de orar quanto aos deuses a que se dirigem. Aliás, não tarda em dizer que aquilo que praticam sequer poderia ser considerado religião. Os nativos são desprovidos de religião, de honestidade, de virtude e do senso de justiça. De onde sua conclusão não é menos cruel: aquilo que vê no Novo Mundo são feras dotadas de forma humana, aliás, selvagens desprovidos de humanidade.

Por sua vez, o aventureiro alemão Hans Staden, retratado no filme homônimo de Luiz A. Pereira (1999), deixou um relato não menos interessante. O primeiro aspecto a se destacar refere-se à informação de que os nativos seriam desprovidos de qualquer sentido de origem do mundo. Eles acreditariam que tudo teve início com um grande dilúvio, do qual os sobreviventes são seus ancestrais, mas não se preocupam com a origem do céu e da terra, que, segundo suas narrativas, seria natural. Narram a história dos antepassados, mas desconhecem qualquer narrativa sobre a origem do cosmo. Quanto a isso é bom notar que a noção de dilúvio universal é uma constante nas cosmogonias míticas de todos os povos antigos. O segundo aspecto é a caracterização antropológica que ele faz dos nativos que não ultrapassa a nudez e reúne

as notas típicas desses incultos: “tudo me leva a crer que esses nativos são o povo mais bárbaro e estranho que existe sobre a terra. Eles vivem sem conhecimento de nenhum deus, sem inquietude de espírito, sem lei e sem nenhuma religião. Tal como os animais, estão à mercê dos seus instintos” (Hans Staden/França, 2012, p. 247²). Eis um povo sem deus, sem lei nem religião e “sem cultura”, isto é, sem vida espiritual, mas, acima de tudo, um povo bárbaro sem igual. Essas características se repetem em outros textos e seria excessivo retomá-lo *ad nauseam*. Com o visto até o momento, pode-se entrever o que o europeu viu e narrou dos povos do Novo Mundo. No entanto, como toda regra tem exceção, aqui não foi diferente.

Michel de Montaigne não fez um relato de viagem em primeira, mas em segunda mão. Ele não esteve no Novo Mundo, embora afirme que seu relato parte de informações seguras de alguém que esteve por bom tempo nestas terras. Seu discurso humanista vai de encontro a tudo que se viu anteriormente. Ele dedica *Os canibais* e *Dos cochês* à apologia dos povos do Novo Mundo, mas nos deteremos no primeiro apenas. Ele inicia o argumento apresentando um sentido específico do termo selvagem, pois não se trata de alguém inculto, mas de povos que vivem “segundo a ordem da natureza” estoicamente, em harmonia completa tais quais os frutos de boa árvore. Nessa ordem harmônica, nem governo nem religião são necessários, pois a natureza governa de forma perfeita. Uma vez que há harmonia, a religião nada mais é que um fruto da comunhão com a

² Os relatos citados aqui e doravante se baseiam na excelente antologia organizada por Jean M. C. França, *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos xvi, xvii e xviii: antologia de textos (1591-1808)* (2012), por isso indicaremos o nome do cronista seguido da referência na obra de França e, para identificar tais cronistas, citaremos sempre o nome deles seguido do organizador da antologia como nesta passagem (Hans Staden/França).

natureza, com a “ordem comum” que rege o mundo. O segundo argumento típico é a ausência completa de comércio, letras, ciência, justiça, servidão, riqueza e pobreza, contratos, relações de parentesco, agricultura e metalurgia, inveja, mentira, avareza, maledicência ou perdão. Isso é possível por se tratar de povos que atingiram a proximidade da perfeição, como “humanos recém-saídos das mãos de Deus”. Montaigne se apoia na *Carta 90*³ de Sêneca para mostrar como a perfeição derroga a necessidade de estruturas culturais, sociais, legais e econômicas. Por certo, há uma visão edênica dos povos nativos. Além de algo inaudito em relação aos demais autores, Montaigne os reconhece como humanos. Enquanto aos olhos dos outros, os nativos não passam de bárbaros imersos na natureza paradisíaca, o autor faz questão de lhes destacar a humanidade. Além disso, ele destaca ainda o heroísmo e a honra desses povos. Não são grandiosos pela forma física apenas, mas por terem destacados valores e méritos de ânimo e vontade; não por abater, mas pela coragem de combater em guerras de forma honrada. O último aspecto a se destacar é a antropofagia. Longe de negá-la ou menosprezar os povos que a praticam, o autor mostra como esse rito esteve presente em culturas antigas e ainda está presente. Não comem para saciar a fome; nesse sentido, não é canibalismo, mas comem ritualmente, por isso é antropofagia. Assim sendo, que difere a antropofagia da coragem que os cristãos demonstram ao consumir o corpo e o sangue de seu Deus? Montaigne ainda ironiza: a diferença estaria em dilacerar e assar um

³ Montaigne pensa em algo tipo (Seneca, 2004, p. 168 [XC]): “a natureza basta para tudo o que ela espera de nós. O luxo volta as costas à natureza, incitando diariamente e crescendo ao longo dos séculos, pressionando a inteligência humana para o desenvolvimento dos vícios (nature suffices for all she asks of us. luxury has turned her back on nature, daily urging herself on and growing through all the centuries, pressing men’s intelligence into the development of the vices)”.

corpo ou em consumi-lo cru ou como fazem os colonos, lançá-lo aos cães ou aos porcos para que o devore? Tão cruéis quanto brutais são todas essas formas. Mesmo assim, os cristãos e os colonos não se envergonham de entregar os corpos dos nativos para cães furiosos os devorar. E, com esse discurso, Montaigne não salvou a vida de nenhum nativo, mas evidenciou como é possível enxergar o outro a partir de uma perspectiva diferente daquela do eu conquisto, eu domino, eu subjugo o outro.

Infelizmente o ceticismo ainda é visto com larga suspeita, pois se não fosse em nome do poder real e da expansão da fé, talvez menos atrocidades poderiam ter ocorrido. Mas a busca do poder cega quem a ele se apega. E talvez um dos modos de justificar a barbárie é menosprezar a vítima e culpabilizá-la por sua desgraça. Aliás, o traço constante em todos os relatos era justamente a natureza edênica, porém habitada por bárbaros. À medida que identificaram o “eu tupiniquim” à condição de bárbaro, a saída seria retirá-lo dessa condição, civilizándolo. Para tanto, seria necessária uma obra tão grande e radical a ponto de inseri-lo em uma história completamente nova, a saber, a história da civilização europeia contra toda barbárie. Não nos esqueçamos de que a cultura indo-europeia tem um pendor especial por classificar o outro como bárbaro. Desde a *Ilíada* IX (2009, p. 190), Nestor classificou os “sobre-humanos Dânaos” como tais: “só deseja a intestina horrenda guerra, homem sem lar, sem teto, sem família”. Estes seriam povos sem sensibilidade humana, porque vivem da guerra e não constroem laços de parentesco e civilidade. Repete-se desde a política grega a identificação do outro como o bárbaro. Há alguma semelhança de família com as palavras dos cronistas já citados e com a famosa expressão de Gandavo, editada em 1576 (2008, p. 134):

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes; mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete graus que daí por diante há outra gentildade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente. Esta de que trato, que é geral pela costa, é muito branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos: carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.

Ver o outro como bárbaro não é um acaso, mas uma construção. Assim colocado, ele já está situado fora da condição humana, desprovido de humanidade e mergulhado no meio amorfo que, supostamente, requer do civilizado realizar a obra de civilização. Não por acaso, essa imagem do “eu tupiniquim” como bárbaro foi tônica constante entre os cronistas. O contrário seria reconhecê-lo na condição humana, mas, contra a humanidade, não há como perpetuar a violência impunemente. Talvez por isso o discurso europeu se centrou na identificação dos povos originários como bárbaros perdidos na natureza prodigiosa. Com isso, só lhes caberia levar adiante a obra civilizatória como via de formar nos povos originários os traços que a natureza não lhes concederia, senão a cultura.

2. CIVILIZAR POVOS SEM FLR: “ATEUS, ANÔMICOS E ANTIPOLÍTICOS”

Bárbaros carentes de crença, de organização legislativa e de politização – esta seria a condição dos povos originários que, aos poucos, começam a se misturar com os africanos trazidos para

substituir a “indolência indígena” no trabalho. Talvez a dita “indolência e a indisciplina” tenham sido as primeiras formas de resistência pacífica à escravidão. Certo é que o número de mortos crescia assustadoramente entre nossos ancestrais que estavam carentes de condições para enfrentar os europeus em luta armada. Talvez tenham resistido pacificamente por meio da indolência e da indisciplina. Certo é que aos povos originários somaram-se os povos africanos em condição igualmente nefasta: “escravos provenientes de nações guerreiras” a serem conduzidos pelo trabalho e pela conversão à salvação.

Se no século XVI predominou a generosidade da natureza em contraste com a barbárie dos povos originários, no XVII predominaram as tentativas de “justificar moralmente” as formas de escravidão que se produziram nas decisões políticas e estão em diversos relatos. Em 1550, Portugal aprovou uma lei que permitia ao pai ou responsável vender filhos à escravidão em caso de grave necessidade. A eficácia da lei foi defendida pelo inaciano Quirício Caxa que era professor de moral e casos de consciência no colégio da Bahia. Outro inaciano, o provincial Manuel da Nóbrega a contestou vigorosamente, admitindo-a apenas em casos de extrema necessidade que não tivesse sido causada pela mão dos colonos. Estava posta à mesa uma questão decisiva para o século XVII e para os povos originário e africano, principalmente. Nóbrega esforçou-se por rechaçar qualquer possibilidade de escravidão legal, sobretudo dos povos originários, com sua resposta de 1567 a Quirício Caxa (Marques e Pereira, 2020, p. 79-102). Não obstante, o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, já havia se tornado refeição dos caetés em 1556. Mas o mesmo felizmente não ocorreu a seu sucessor, Pedro Leitão. De fato, uma refeição com sardinha e leitão não seria das piores.

A Bahia foi o palco das revoluções coloniais dos séculos XVII e XVIII. E a razão não é difícil de se imaginar. Além de centro político e religioso, a cidade recebeu as maiores levas de escravos africanos. Nesse lugar, o experimento brutal que consistia em transformar seres humanos em “bestas” de carga e de toda espécie de serviços extinguiu milhares de vidas. Povos originários foram progressivamente substituídos por africanos, e o progresso colonial e eclesial exigia corpos para manter fazendas e fazer crescer tanto a cidade quanto o campo. Foi nessa mesma terra que os levantes se fizeram sentir de modo mais acentuado no século seguinte. Enquanto não aconteciam, milhares de seres humanos eram reduzidos a corpos disponíveis ao trabalho e à civilização. Afinal, que significava civilizar durante o século XVII? Há uma hipótese formulada por Jorge Amado que indica em que direção seguiu a política sob a ótica de um autor brasileiro (2012, p. 33):

Depois os negros vindos da África substituíram os índios na escravidão. Existem ainda alguns cretinos tão salafrários que dizem que a abolição se deve à bondade da casa reinante do Brasil, ao suposto bom coração de d. Pedro II e da princesa Isabel, sua filha. Isso é desconhecer não apenas as condições econômicas do Brasil de então, como esconder, criminosamente, a longa batalha que os negros lutaram pela sua libertação. Foram muitos os levantes de negros em todo o Brasil. Nas senzalas brasileiras não lhes corria vida tão doce como nos querem fazer crer certos historiadores interessados em apresentar os senhores de escravos como santos de auréola à vista. Os negros se bateram muitas vezes pela libertação. Como esquecer a epopeia imortal de Palmares?

Jorge Amado critica nessa passagem tanto a suposta democracia racial de Gilberto Freyre quanto a tragédia da resistência de Zumbi dos Palmares n’*Os sertões*, de Euclides da Cunha. A grande mudança foi a

passagem da mão de obra nativa para a africana, e o eixo de exploração escravista tornou-se a forma estruturante da sociedade. A questão já não era mais pôr os escravos para trabalhar. Tanto o transporte e posse quanto o aluguel deles tornaram-se meios de enriquecimento na colônia. O século XVII acirrou os processos de escravização, e as fronteiras comerciais se beneficiaram disso. O resultado desse processo é reconhecível nos diversos relatos de viajantes que passaram pela colônia, a começar por Levinus Hulsius que identificou a capital do Reino do Brasil como uma cidade já bastante populosa e com expansões para o interior.

Nessa cidade estava o centro do governo apoiado na Igreja, com toda sua estrutura, e na Coroa, com a presença de um vice-rei e um ouvidor-geral, enquanto instâncias únicas responsáveis pela “justiça brasileira” (Levinus Hulsius/França, 2012, p. 232). A consequência dessa presença frágil da Coroa era a morosidade da justiça e a reincidência de crimes de todas as formas, o que se tornou um forte aliado da escravidão quando ainda nem era criminalizada. O segundo aspecto bastante curioso foi a recusa baiana em receber o tribunal da Inquisição, não por se tratar de crimes que seriam julgados, mas pela consequência reversa: a permanência e difusão da impunidade, uma vez que à Inquisição se reservasse a punição de crimes cruéis (Gariel Dellon/França, 2012, p. 234). Além da impunidade nesses crimes, estenderam-se as mesmas condições para um contraste que criaria raízes: por um lado, o crescimento e urbanização expandiam-se; por outro, tribunais de justiça permaneciam ausentes nestas terras. A consequência é óbvia. Não foi só a recusa na expansão do ensino que serviu ao subdesenvolvimento social, mas também a ausência de

tribunais de justiça. É nesse universo que William Dampier elabora sua crônica da arquitetura da cidade. A partir da perspectiva do porto era possível ver “treze igrejas, capelas, hospitais e ao menos uma residência de freiras”, além da catedral e de um Colégio dos Jesuítas destinado à formação de internos para as ordens sacras e os externos, filhos de colonos, para a educação pública. A crônica nota a ausência da justiça e de colégios para toda a população, além da separação entre igrejas destinadas aos pobres, aos soldados e aos ricos, estando a igreja dos ricos no centro da cidade (William Dampier/França, 2012, p. 235). Onde já se entrevê parte do quadro social resultante: a sociedade inculta e injusta e desprovida de assistência governamental mínima, e aquilo que havia não se destinava a todos, ao contrário, servia aos ricos e pobres discricionariamente.

Além desses relatos mais gerais, houve outra série interessante e pormenorizada. O primeiro, da lavra de Claude d’Abbeville, um dos maiores cronistas de toda a era colonial em virtude das viagens executadas, registrou algo que estava em curso na formação das populações e que, em nosso tempo, se designa como colonização simbólica: “os pobres selvagens, asseguro-vos, manifestaram uma alegria indescritível com a nossa presença. É um povo já completamente seduzido e conquistado, um povo aberto à verdade e que nos ama e admira infinitamente, a ponto de chamar-nos de profetas de Deus e de Tupã” (Claude d’Abbeville/França, 2012, p. 250). Além de continuar a caracterização dos povos como selvagens, nota-se a expansão da pobreza aliada à conquista e subordinação aos colonos. O fascínio pelo estrangeiro resulta de uma forma de colonização da visão de mundo que já se fazia notar no desígnio do estrangeiro como profeta divino. Outra

crônica não menos expressiva é a de Richard Flecknoe. Ele desconhece os traços de ferocidade que se atribuíam aos nativos; ao contrário, reconhece-lhes amigáveis e sinceras disposições, além da não resistência que ofereceram aos portugueses na questão da posse da terra. Neste particular, há uma dúvida quanto à “forma amena” da conquista da terra, segundo o autor. Ele também repete algo típico das caracterizações presentes desde o século anterior (Richard Flecknoe/França, 2012, p. 253): “creio ser verdade que eles devoraram uns aos outros e que na sua língua não constam as palavras deus, lei e rei”. Se não fosse trágico, seria curioso como essa compreensão permaneceu forte durante todo o período colonial, e cremos que isso se deve ao uso ideológico capaz de perpetuar formas de colonização. Outra crônica bem estruturada se encontra em Dionigi Carli/França (2012, p. 254):

Os portugueses, até o presente, não conseguiram subjugar os originários do Brasil, um povo muito bárbaro e muito esquivo. [...] Eles vivem da caça de animais e homens. [...] A mesma graça ou a mesma barbarização concedem aos seus pais e aos velhos que não podem mais ir à caça, os quais as próprias crianças matam e comem, em companhia dos parentes mais próximos da vítima, convidados para o cruel festim. Pagam, assim, com a morte àqueles que lhes deram a vida e metem para dentro de suas entranhas as entranhas de onde saíram. Em suma, é uma gente pagã miserável, mergulhada na mais completa idolatria. Os outros habitantes do Novo Mundo, bons ou maus, são cristãos ou, pelo menos, são tidos como tal.

A barbárie continua como nota característica dos povos originários, mostrando-se a antropofagia como forma de tratamento generalizado. Além disso, a miséria e a idolatria que se fizeram pouco notórias, agora se manifestam claramente. E os supostos cristãos

formam a outra parcela da população. Não há como negar o caráter brutal expresso nessas crônicas. Por certo, não tão brutal quanto a pretensão de divulgar a crença da suavidade da escravidão (a democracia racial) e a retórica de “apresentar os senhores de escravos como santos de auréola à vista” (Amado, 2012, p. 33). Quanto a isso, não há argumentos. As crônicas evidenciam a radicalidade da situação (Dierick Ruiters/França, 2012, p. 256):

Vi, certa feita, um negro faminto que, para encher a barriga, furtara dois pães de açúcar. Seu senhor, ao saber do ocorrido, mandou amarrá-lo de bruços a uma tábua e, em seguida, ordenou que um negro o surrasse com um chicote de couro. Seu corpo ficou, da cabeça aos pés, uma chaga aberta, e os lugares poupados pelo chicote foram lacerados à faca. (...) O negro gritava de tocar o coração. Deixaram-no toda uma noite, de joelhos, preso pelo pescoço a um bloco, como um mísero animal, sem ter as suas feridas tratadas. Fui testemunha ainda de outras barbaridades praticadas por portugueses e espanhóis contra os seus escravos.

A leitura das crônicas deste século evidencia, por um lado, uma continuidade da visão relativa aos povos originários; por outro, o implemento da presença de africanos, o aumento da crueldade, a radicalização da escravidão e a ausência da Coroa nos cuidados sociais mínimos, além da notória ausência da justiça, mesmo em uma sociedade que se pretendia cristã, que visava a expansão da fé e a civilização dos povos. De fato, com essas credenciais, é possível entender o que estava em curso: o acirramento da luta por colonizar e o aumento de lucros dos colonos. Povos originário e africano continuavam na condição de bárbaros a serem civilizados pela escravidão. François Froger sabia que o Brasil passou a “ser os escravos”, quer nativos, quer africanos. Eles cumpriam todas as formas de trabalho na lavoura e na casa, enquanto

“os habitantes [eram] moles e efeminados, a ponto de serem incapazes de se abaixar para apanhar um alfinete”. Além dessa condição generalizada de exploração, as “mulheres públicas” tinham uma presença cada vez maior na vida social, tanto entre burgueses quanto religiosos. Enfim, o século XVII queria civilizar os povos originário e africano e a civilização foi implementada via escravidão: “em geral, [os colonos] são possuidores de numerosos escravos e de famílias inteiras de índios, mantidas a contragosto nos engenhos” (François Froger/França, 2012, p. 257). Os dois braços civilizatórios – a Coroa e a Igreja, os colonos e os religiosos – se uniram em um processo no intuito de fundar uma “Roma negra e indígena” alicerçada na estrutura de exploração dos corpos que, segundo a designação, era uma forma de civilizar os bárbaros.

Os breves recortes das crônicas foram feitos apenas para dar uma ideia do que ocorria, para se compreender como o século XVII foi visto pelos estrangeiros. Não seria de menor relevo ler autores religiosos coloniais, mas nos interessa “o eu aos olhos dos outros”, isto é, a visão estrangeira sobre a colonização. Entre nós, Antônio Vieira foi uma presença de alto relevo para entender as políticas real e eclesial nesse século (Marques e Pereira, 2020, p. 105-128). O contrário de tudo o que já vimos foram as lutas silenciadas dos povos sob o jugo colonial e o projeto de civilização pela escravidão. Entretanto, a liberdade resistia como projeto e conquista (Amado, 2012, p. 85):

Áspera e longa, difícil caminho de sacrifícios, assim é a estrada da Liberdade. Não há bem maior no mundo, direito mais duramente conquistado, amor que exija maior constância que a liberdade. Vão ficando os lutadores caídos na batalha, mas a liberdade é bandeira que não se

abandona, novas mãos a levantam para a caminhada. Dura e difícil conquista.

A liberdade não é dourada apenas na esperança. Seu contrário também se doura como conquista e exaustão nas minas dentro do sonho do ouro. O século XVII concluiu a estrutura da escravidão à medida que subjugou os povos originário e africano. O pior ainda estava por vir, pois o século do ouro radicalizou o que houve de pior na escravidão. A expansão para o interior, chegando até o Mato Grosso, foi um caminho feito à força do braço escravo e das capturas bandeirantes. Se o século XVII tinha o interesse de justificar moralmente a escravidão, o XVIII quis deliberadamente conquistar ouro e diamantes. Entre os religiosos, houve quem criticasse a escravidão no século XVIII. No entanto, a voz que prevaleceu justificou a passagem da barbárie e da guerra ao sacrifício dos corpos e à salvação das almas. E o sonho da liberdade foi adiado ou reduzido a uma pequena parcela da sociedade que se servia dos corpos alheios para manter sua condição senhorial.

3. ENTRE OS SONHOS DOURADOS: O OURO OU A LIBERDADE?

Dois sonhos permearam as lutas do século XVIII: a busca do ouro e a conquista da liberdade. A vitória de um seria a derrota do outro, porque os senhores queriam o ouro, os escravizados, a liberdade. Essa era a condição de possibilidade para a expansão e interiorização da colônia. A imagem colonial construída pelos cronistas reunia “índios, brancos e negros – que povoava[m] a imensa colônia portuguesa dos trópicos”. Essa reunião esteve, continuamente, marcada por uma constante: “uma terra pródiga tinha ido parar nas mãos de um povo

indigno de possuí-la” (França, 2012, p. 243). A indignidade cresceu e resultou no processo histórico que constituiu um país carente de justiça e educação. O resultado foi uma espécie de paraíso de vícios e costumes. A interpretação proposta por França poderia ser justificada com uma centena de relatos. Mas, de novo, recorreremos ao necessário para exemplificar os dois sonhos que nortearam esse século.

A generosidade da natureza permanece como uma nota capital entre a colônia e o império, bastando ver a exuberante propaganda pintada por Debret, no século XIX, que constituirá o último tópico deste capítulo. Desde as cartas de Vespúcio e Caminha há uma recorrência na exaltação da natureza equivalente oposta à degradação humana: tanto mais exuberante é a natureza quanto menos dignos se mostram seus habitantes. O relato inicial desse século confirma o padrão: “a natureza parece uma mãe para estes bárbaros e trata-nos como uma madrasta” (Le Gentil la Barbinais/França, 2012, p. 203). O cronista francês não esteve no Brasil como visitante, mas como comerciante. Ele notou o que já era um entrave resultante da ausência de tribunais de justiça, pois seu relato mostra como “o Brasil [...] não passa de um refúgio de ladrões e assassinos”. A impunidade que graça se deve à distância da Coroa e à perversidade dos colonos. O resultado não poderia ser diferente, e ele conclui afirmando: “os costumes neste país são corrompidos e os homens não ruborizam por nada” (Le Gentil la Barbinais/França, 2012, p. 259-60). Outro fator que se tornou determinante foi a tripla função da escravidão, uma vez que era lucrativa no transporte, no aluguel de escravos e no uso dos corpos nos engenhos e nas minas. Com a febre do ouro, os engenhos entraram em decadência, e o movimento de interiorização na marcha do litoral às montanhas e ao sertão se tornou

a principal causa de mortandade dos escravos pela exaustão natural, embora a mortandade não fosse um problema, pois havia grande disponibilidade de corpos ou, na linguagem do período, de “peças” nos mercados. A perda era logo repostada e a exploração continuava (La Barbinais/França, 2012, p. 275):

O Brasil tem muitos escravos, ainda que estejam em falta nas minas. Todos os anos entram 25 mil negros na Baía de Todos os Santos, fora os 15 mil destinados somente à cidade de São Salvador. Pode-se ter uma ideia por aí de quantos há espalhados pelo país. Não existe, nesta cidade, um único português que não tenha pelo menos uma dezena de escravos, seja para seu serviço pessoal, seja para alugá-los ao público.

O negócio da escravidão fora progressivamente generalizado e, quando no século XIX, começava-se a coibir o tráfico, o preço do transporte ilegal compensava o risco. A resistência à escravidão se fez tanto nas fugas quanto nos quilombos. Entre os africanos, as lutas ganharam força e dinâmica desde os engenhos até as minas. Entre os originários, preferiam a vida selvagem à submissão ao “pesado jugo imposto pelos portugueses”. Tanto uns quanto outros ainda tinham que fugir à catequese inaciana, cujo sucesso era a condição de consumação da escravidão, uma vez que inacianos “conta[va]m com um grande número de nativos nos seus colégios da costa” (Oficial da Marinha Francesa/França, 2012, p. 255). Apesar da força da escravidão, as religiões nativas permaneceram como uma nota de resistência. O Rio de Janeiro foi um paraíso de superstições, segundo George Vason, mas o que predominava era ainda “um lugar mergulhado na quase completa escuridão. A religião idólatra e anticristã que pratica o povo não está muito longe dos cultos pagãos” (George Vason/França, 2012, p. 262).

Neste ponto, interessa notar a tensão que emerge entre a religião cristã que era a voz do colono e instrumento de domínio e as religiões dos povos originário e africano, como vínculo tribal e étnico de resistência à dominação. Certamente, eis uma razão notória da diversidade religiosa que, graças à resistência, chegou até o nosso tempo.

Entre tantos outros aspectos que ainda mereceriam ser considerados, há três que se fazem notórios: a dupla escravidão do corpo feminino e a carência de educação pública. O corpo feminino teve diversas funções no Brasil: a primeira era o trabalho na casa e no campo para o cuidado e prazer dos sinhozinhos e a produção nos engenhos; a segunda, a reprodução com o objetivo exclusivo de reposição da mão de obra escrava à medida que o preço das “peças” se elevava por escassez de ofertas; a terceira, a prostituição geral e endêmica desde o século XVII ao XVIII que se tornou notória. Tanto Gariel Dellon quanto La Barbinais notificaram essa forma de “uso dos corpos das escravas”. Porém, não se tratava de uma decisão das escravas por se prostituírem; ao contrário, eram prostituídas por suas senhoras (Gariel Dellon/França, 2012, p. 268-269):

Desconheço se a libertinagem é, no Brasil, tão generalizada quanto na Baía de Todos os Santos. Por aqui, mesmo as mulheres que passam por ter alguma virtude não têm o menor escrúpulo de adornar suas escravas, para que possam vender mais caro os infames prazeres que oferecem. Pode-se dizer que o vício reina aí soberanamente.

As nobres cristãs lusitanas completavam o ciclo da escravidão. Além do trabalho e da reprodução, a prostituição era uma fonte complementar dos lucros e serviços que as negras dispunham para as suas senhoras. O uso dos corpos ganha uma forma até então ausente

mesmo entre os povos escravistas da antiguidade. O melhor exemplo seria o afeto profundo de Aquiles por Briseida na *Ilíada* XIX (2009, p. 356-363). Embora ela fosse escrava capturada em guerra, Aquiles não permitiu que fosse entregue à prostituição. Se não fosse mais sua amante, escrava sexual também não o seria, mesmo contra a vontade de Agamemnon e o clamor dos guerreiros da esquadra Argiva. No Brasil, no entanto, além do trabalho e da reprodução (*usum corporis*), a prostituição somou-se às formas de domínio dos corpos (*dominium vitae*) das escravizadas. Essa prática testemunhada na primeira metade do século XVII foi novamente reescrita no século XVIII por La Barbinais/França (2012, p. 268-9, itálico nosso):

Os costumes neste país são corrompidos e os homens não ruborizam por nada. (...) Durante a noite, andam pelas ruas travestidas uns de mulher, outros de escravo, armados de punhal ou de armas ainda mais perigosas. *Mesmo os conventos, casas supostamente consagradas a Deus, servem de abrigo para mulheres públicas.*

A moral pública expressa nesses dois relatos mostra bem o senso de cristianismo e de justiça que permeava as relações. O resultado não poderia ser outro que a degradação social em máxima escala. Não é preciso ser vidente para compreender as consequências sociais a médio e longo prazo; pelo contrário, as bases sobre as quais se assentava tal sociedade já são suficientes para entrevê-las. À ausência de justiça social somou-se o aspecto mais urgente e decisivo de qualquer projeto de sociedade: a carência de estruturas educacionais e culturais mínimas (Jemima Kindersley/França, 2012, p. 263):

A juventude, em geral, sabe somente ler e escrever, caso um rapaz aprenda também um pouco de português e latim, ele pode já pensar em ser bispo. É surpreendente que um país tão próximo de um reino da Europa, como este é de Portugal, possa praticamente desconhecer a arte e as ciências. As pinturas e outras peças que decoram as suas igrejas vêm todas da Europa. Os habitantes parecem saber bem pouco acerca dos requintes da vida, passando a maior parte do tempo na mais completa indolência e lendo pouquíssimos livros, pois o conhecimento não está no seu rol de preocupações.

Os colégios seguiam a lógica colonial seletiva e excludente. Raras exceções foram os casos em que jovens nativos ou africanos foram admitidos na educação que já era algo deficitário. Na verdade, o conhecimento e a difusão do ensino não estavam inclusos entre as prioridades da política colonial. O sonho que governava as decisões eram os engenhos e fazendas e, no século XVIII, o ouro, enquanto aquele que pairava entre povos originário e africano era o sonho dourado da liberdade. O fim do século XVIII não poderia ser mais melancólico e desastroso. Uma crônica de 1793 demonstra suficientemente a situação reinante entre os diversos seguimentos da sociedade e o profundo fosso social produzido graças à desumanização geral (James Wilson/França, 2012, p. 279):

Quando pusemos o pé em terra, deparamos com uma cena chocante: um pobre escravo, fatigado pelo trabalho e consumido pelas doenças, rastejava em direção à água. Pouco tempo depois, vimos uma outra cena repugnante e ofensiva para qualquer ser humano: enquanto, no mercado, um carregamento de homens nus era colocado à venda, um grupo de seis ou sete negros, acorrentados uns aos outros e chicoteados pelos seus senhores como cavalos ou cães, atravessara a rua com extrema dificuldade. Será que algum dia esse bárbaro comércio de homens terá fim?

A ofensa não era apenas aos corpos escravizados. O sistema escravocrata colonial ofendia à humanidade pela destituição do mínimo de condições humanas. Entre o ouro e a liberdade, as lutas se tornarão cada vez mais acirradas no século XIX. O contraste era cada vez mais evidente num sistema profundamente desumano e numa sociedade crescentemente ávida por riquezas. Acrescidas as faltas de tribunais de justiça e de sistema de ensino, o resultado foi uma sociedade imersa na corrupção da vida e das estruturas sociais que ainda resistiam. A natureza mantinha sua exuberância. O discurso religioso servia como a forma de justificativa da escravidão. A carência de justiça e educação gerou uma sociedade entregue à própria sorte e governada pela violência. Com esse enredo, que esperar senão lutas que pudessem, no mínimo, romper os laços de injustiça e escravidão?

4. A ARTE E O ESTADO A SERVIÇO DE QUEM?

O século XIX nasceu sob novos olhares, especialmente sob o olhar artístico. A surpresa manifesta por Jemima Kinderley pareceria ter chegado aos ouvidos da Coroa: “é surpreendente que um país tão próximo de um reino da Europa, como este é de Portugal, possa praticamente desconhecer a arte e as ciências. As pinturas e outras peças que decoram as suas igrejas vêm todas da Europa” (Jemima Kindersley/França, 2012, p. 263). Mas a razão da missão artística do século XIX foi a fuga da Coroa acossada por Napoleão. A Missão Artística Francesa (1817) consistia em um projeto de retratar o Brasil em cores e formas. O grupo liderado por Joachim Lebreton trouxe um impulso marcante para a superação do barroco e a instauração do

neoclassicismo, mas foi a obra de Jean-Baptiste Debret que teve maior fortuna crítica. A missão tinha como finalidade introduzir as belas artes no Brasil e o fez tanto na música quanto na pintura com destacado esmero. E o país não foi retratado aos próprios olhos, mas visto pelos olhos franceses. A metrópole também não dispunha de artistas dignos para tanto, o que mostra bem o perfil da Coroa. A aurora do novo século conviveu com a presença de uma Coroa desorganizada e um império com fortes marcas de corrupção na nobreza. Isso não era um acaso, mas o resultado da carência de instituições de justiça e educação que atendessem dignamente ao país em formação.

A situação da escravidão e da injustiça reinante não era menos grave; ao contrário, malgrado a pressão inglesa, a escravidão era a regra. Não retomamos a discussão sobre a escravidão, pois o fizemos recentemente (Marques e Pereira, 2020, p. 26-75). Interessa-nos explicitar como o Brasil – a natureza, o humano e a sociedade – foram vistos segundo os olhos da arte francesa. Não faremos a leitura de todos os aspectos e em toda a extensão. Consideraremos os nomes centrais dos séculos precedentes: povos originário e africano. Certamente o europeu lusitano não precisará de mais luz sobre ele, uma vez que a política praticada estava em suas mãos. Na prática, se há sombras nessa sociedade, é porque ele as projeta na realidade. E nesse século, projetou tanto que quis figurar o país nas formas do neoclassicismo. Por isso, que arte emergiu e, principalmente, para que servia essa arte?

Não analisaremos as imagens dentro desta exposição, embora haja alto interesse. Mas isso pode ser feito facilmente com o acesso aos três volumes de Debret disponíveis na Biblioteca Brasileira Guita e José Midlin da USP. Nossa análise se restringirá às introduções teóricas que

o artista elaborou para os volumes iniciais. No primeiro, destaca-se a centralidade exuberante e exótica da natureza habitada pelos povos originários. Apenas no segundo aparece a figura do negro. E esse ponto merece atenção, pois o naturalismo paradisíaco ainda se sustenta em toda a obra, ao passo que os povos originário e africano são figurados, respectivamente, como apêndices à natureza e à sociedade opulenta senhorial. Debret figura os limites e contrastes da organização natural e social com nativos e negros perdidos em seus meios, mas não retrata com a mesma fidelidade a luta por liberdade. Malgrado o crescimento das lutas pela liberdade (Amado, 2012, p. 34):

Em 1826 um poderoso levante de negros abalou novamente a Bahia. Durante vários dias de encarniçada luta entre os negros e a tropa e somente depois da prisão do chefe dos revoltosos, a quem haviam dado o título de Rei dos Negros, é que voltou a cidade à calma habitual. (...) Em 1832 houve a grande revolta dos negros malês. Negros com um nível de cultura em muitos pontos superior ao dos senhores de escravos, maometanos, ligados à mãe pátria, os malês eram uma força e em 1832 levantaram-se contra sua desgraçada condição de escravos. (...) De toda essa agitação resultou a Sabinada que pretendia estabelecer a República da Bahia. (...) O que caracteriza a Sabinada é o seu caráter acentuadamente democrático e popular.

Infelizmente a fortuna crítica que a obra de Debret alcançou não retratou todo o drama das injustiças sociais. Sua habilidade artística servia à introdução das belas artes no Brasil financiado pela Coroa. Por isso mesmo, aquelas revoltas exemplificadas por Jorge Amado e tantas outras silenciadas permaneceram no silêncio. Nem por isso a obra deve ser deixada de lado. A missão artística iniciada em 1817 colhia os primeiros frutos com a instituição da academia imperial de belas artes

no Rio de Janeiro em 1823, além de outras escolas que foram se estendendo aos poucos pelo território, escolas do governo, bem como a arte tipográfica que pode funcionar a partir de 1808 para atender às demandas da casa real. Ao artista competia a missão de figurar os principais temas nacionais naquela época da regeneração política do Brasil. Um país que já podia se governar como império independente e que foi retratado “nessa coleção concluída na revolução de 1831 (*cette collection finit à la révolution de 1831*)” (Debret, 1834, p. 1). Uma “revolução” que conheceu a Lei de 7 de novembro de 1831, a Lei Feijó, que foi o primeiro ato que se opôs ao tráfico negreiro. Sabemos, no entanto, que essa pareceu mais uma lei para inglês ver que propriamente uma revolução social.

Debret inicia a figuração da natureza e dentro dela situa os nativos. O primeiro contato foi com os Botocudos do Rio de Janeiro, que foi próximo e fácil. Mas os demais exigiram deslocamentos cada vez maiores. O interesse de representar costumes e traços dos povos nativos levou o artista para longe das terras fluminenses, cada vez mais imerso no interior. À sua disposição e como seu guia, dispunha de “índios civilizados” com habilidade e delicadeza incriveis para se aproximarem de seus compatriotas. Mas quando descobertos, os outros se punham em fuga como animais vorazes. Tanto animais quanto outras tribos eram notadas a distância graças à perícia dos guias (Debret, 1834, p. 2-3). Esses nativos perdidos em meio às florestas virgens não estavam destituídos de toda espécie de vícios e costumes, mas “ao mesmo tempo, ao lado desses vícios orgânicos do homem moral, encontra-se, por um contraste notável, a ideia primeira de todas as virtudes, a ideia de

Deus!⁴ (Debret, 1834, p. 5). Por incrível que pareça, há nas tribos nativas uma forte presença da ideia divina, o reconhecimento secreto de uma força que conduz o mundo e nutre toda a natureza. Uma força que se revela na natureza virgem e infatigável e transmite-se como um instinto sublime aos nativos, deixando-se ver através dos fenômenos naturais atmosféricos. A essa força gigantesca nomeiam Tupã, o Grande, o Forte (Debret, 1834, p. 5). Neste ponto é interessante notar como a compreensão divina não é identificada como idolátrica nem como demoníaca pelo artista. Ao contrário, uma divindade única e transcendente às forças naturais.

A crença dos nativos tem tanto uma ascendência na memória dos ancestrais bem-aventurados, cuja lembrança deve ser preservada, quanto uma relação com os mortos. Os ritos de sepultamento não significam nada mais que uma passagem para outra forma de vida, por isso as ofertas são incluídas nos ritos fúnebres de modo que o finado de nada sinta carência. Debret destaca o ritual e elogia sua forma (1834, p. 5-6):

Consequência indispensável da ideia de Deus, o pensamento consolador da imortalidade da alma surge, em alguns, da necessidade de se acreditarem inseparáveis de um pai benfazejo cuja memória eles honram; em outras, ao contrário, esse pensamento, mais materializado, empresta ao cadáver daquele de quem lamentam um prolongamento de sensações e necessidades que os manda depositar uma provisão de alimento no túmulo do falecido⁵.

⁴ Debret (1834, p. 5): "Puis, à côté de ces vices organiques de l'homme moral, vous retrouvez, par un contraste remarquable, l'idée première de toutes les vertus, l'idée de Dieu!"

⁵ Debret (1834, p. 5-6): "Conséquence indispensable de l'idée de Dieu, la consolante pensée de l'immortalité de l'ame naît, chez les uns, du besoin de se croire inséparables d'un parente bienfaisant dont ils honorent la mémoire; chez d'autres, au contraire, cette pensée, plus matérialisée, prête au

Além disso, o que se pode reconhecer é que a mente humana não difere entre os povos nativos e as outras culturas. Há ideias filosóficas bizarras ou elevadas cuja origem é comum a todos os povos ditos antigos ou modernos. E nessas ideias estão expressos os valores intelectuais dos povos nativos como uma dimensão comum a todos os seguimentos humanos guiados pela luz da razão natural (Debret, 1834, p. 6). Nesse primeiro volume, os povos originários são retratados de forma algo heroica e bem integrados à natureza. Enquanto os negros serão tanto figurados quanto descritos apenas no segundo volume. O que ainda se deve notar é que a figura do negro aparece integrada na cidade e nas fazendas em ordem submissa ao branco. Vejamos como ele os descreve.

Debret figura um lugar específico para o negro no Brasil, porque o situa a dois passos de distância da realidade social. O lugar de onde o pintor fala é o dos “civilizados” que habitam a cidade e compõem a matriz do império brasileiro. Como um desbravador do desconhecido, ele figura os povos originários como a população exótica, bela e com interesse ou curiosidade por se integrar na dita civilização. Os povos africanos participam da civilização, mas como alguém desprovido de cidadania, cuja função é operacionalizar o mundo civilizado do branco como força e serviço. Eles não estão em lugar semelhante ao dos povos originários; ao contrário, eles não entram nem na dita civilização nem se enquadram na condição de nativos. Eles são o verdadeiro desconhecido que foi trazido para um ambiente que não lhe reserva lugar nem cidadania. Ele é uma *peça* na vida social.

cadavre de celui qu'ils regrettent une prolongation de sensations et de besoins qui leur comande de déposer une provision de vivres dans la tombe du défunt.”

Os portugueses não tiveram um olhar benevolente para os povos originários, mas ainda aconteceram diversas trocas sociais e simbólicas. Os povos originários enxergaram nos portugueses um desconhecido. Ainda assim, sua simpatia transbordante acolheu-os favoravelmente e houve, entre eles, alguns serviços recíprocos. No entanto, a ganância do visitante transformou a hospitalidade em destruição, pondo a perder os laços sociais que começavam a se instituir (Debret, 1835, p. 1). A quebra desse círculo de trocas simbólicas resultou no afastamento e reclusão dos povos originários que viram os portugueses como traidores e indignos de sua confiança. “A esta traição, toda a população indígena se retira para suas posições inexpugnáveis, e após uma luta repulsiva a ser descrita, os portugueses, finalmente estabelecidos no Brasil, por algum tempo renunciam a subjugar o nativo⁶” (Debret, 1835, p. 1). O problema que surgiu para os portugueses deve-se à escassez da força de trabalho nativa extinta pela sua violência, mas eles encontraram outros braços para cultivarem a terra, cavar as minas de ouro e diamantes e fazerem os trabalhos domésticos. Esse trabalho foi reservado ao negro naquela sociedade. O lugar do braço servil aviltado por um explorador que já havia destruído os primeiros escravos era o dos povos originários, os quais não resistiram quer pela exploração das condições do trabalho, quer pela dizimação massiva das populações. Restava o escravo negro (Debret, 1835, p. 1):

Tudo pesa, portanto, no Brasil, sobre o escravo negro: na roça, rega com seu suor as plantações do lavrador; na cidade, o comerciante o faz carregar

⁶ Debret (1835, p. 1): “A cette trahison, toute la population indigène se retranche dans ses positions inexpugnables, et après une lutte reposante à décrire, le Portugais, enfin établi au Brésil, renonce pour quelques temps à soumettre l’indigène.”

cargas pesadas; se pertence ao rentista, é como trabalhador, ou como mensageiro comum, que ele aumenta a renda de seu senhor. Mas, sempre mal alimentado e maltratado, às vezes contrai os vícios de nossos servos domésticos e se expõe ao castigo público, revoltado contra o europeu; punição logo seguida da venda do culpado ao habitante do interior, e o infeliz morrerá, assim, a serviço do *minerador* (habitante da província de minas)⁷.

Os povos africanos escravizados no Brasil foram espoliados nas roças (o serviço dos engenhos foi um verdadeiro moinho de gastar gente), nas casas e cidades (a serviço do bem-estar senhorial sem direito a qualquer regalia, aliás, um nome que lhe coube como alcunha descreve sua situação: o *criado mudo*) e nas minas (a serviço dos mineradores em busca de um sonho dourado que nunca foi a liberdade, mas o ouro e os diamantes). Seu lugar é o do expropriado, desterritorializado e desafricanizado. Os pequenos grupos remanescentes da população originária se embrenharam nas matas e se fizeram invisíveis como forma de resistência e como meio de salvar a própria vida. Os povos africanos foram progressivamente moídos nas roças, nas casas e nas minas. Eles são os povos sem lugar na sociedade colonial e imperial. Seu nome não foi guardado. Ao contrário, eram simples “peças” nas mãos de seus senhores. Coube-lhes a desolação (Debret, 1835, p. 1): “sem um passado que o console, sem um futuro que o sustente, o *africano* se distrai do presente, saboreando o caldo da cana à sombra dos

⁷ Debret (1835, p. 1): “Tout pèse donc, *au Brésil*, sur l'*esclave nègre*: à la *roça* (bien de campagne) il arrose de ses sueurs les plantations du cultivateur; à la *ville*, le négociant lui fait charrier de pesants fardeaux; appartient-il au rentier, c'est comme ouvrier, ou en qualité de commissionnaire banal, qu'il augmente le revenu de son maître. Mais, toujours médiocrement nourri, et maltraité, il contracte parfois les vices de nos domestiques, et s'expose à un châtement public, révoltant pour l'Européen; châtement bientôt suivi de la vente du coupable à l'habitant de l'intérieur des terres, et le malheureux va mourir, ainsi, au service *du mineur* (habitant de la province des mines).”

algodoeiros; e como eles, cansado de produzir, aniquilou-se a duas mil léguas de sua pátria, sem recompensa por sua utilidade não reconhecida”⁸. Dois povos irmanados na escravidão e destruídos pelo homem bem civilizado e muito cristão. Contudo, a história mostra quais cores podem pintar os rumos da liberdade.

Dito isso, podemos propor uma questão: há alguma filosofia subjacente às visões de mundo estrangeiras? As análises no curso deste ensaio pretendiam dar a conhecer alguma chave interpretativa que talvez sirva como aproximação à realidade colonial e imperial brasileira. A visão estrangeira sempre foi muito importante para nós. A hipótese que trago é que temos mais predileção pela visão alheia a nosso respeito que aquilo que conhecemos *de e por* nós mesmos. Isso se deve à nossa cruel colonização mental pelo estrangeiro. A hipótese se inspira em Daniel Buarque, *Brazil, um país do presente* (2013) cujo subtítulo não seria mais sugestivo que *a imagem internacional do “país do futuro”*. O título mostra aquilo que jamais seremos: *Brazil’s way of being*. A primeira tentativa de mimetizar o estrangeiro entre nós voltava-se à Europa e, desde a metade do século passado, à América do Norte, porque nos importa demais o eu aos olhos do outro. Tomando de empréstimo as palavras de José Luiz Passos (2010) citado por Buarque (2013, p. 13): “quando o brasileiro se vê representado, isso valida a posição dele e reproduz a posição dele. Quando o brasileiro quer consumir o que o *New York Times* diz sobre ele, ele se coloca na posição de objeto do outro e reverencia estes gestos”. A visão do outro sobre o eu desempenha um

⁸ Debret (1835, p. 1): “Sans passé qui le console, sans avenir qui le soutient, l’Africain se distrait du présent, en savourant à l’ombre des cotonniers le jus de la canne à sucre; et comme eux, fatigue de produire, il s’anéantit à deux mille lieues de sa patrie, sans récompense de son utilité méconnue.”

papel determinante na história brasileira e isso foi expresso na ironia de Buarque (2013, p. 14) ao identificar a principal doença cultural que nos coloniza historicamente: *underdog's syndrome*, cujo ladrar inglês tem pedigree.

Quando “o eu aos olhos do outro” tem importância tão decisiva deve-se à nossa colonização mental, uma vez que já nos colocamos na posição de objeto do outro. É por isso que enquanto não reconstruirmos uma visão a partir de nós mesmos, ficaremos fadados ao fracasso. Sem nos conhecermos nem pensar por nós mesmos, seguiremos governados pelos outros. O contrário será uma via de reabilitação e empoderamento de nós por nós mesmos. Marilena Chauí acertou no diagnóstico (2012, p. 58): prevaleceram a natureza, a história e o Estado como visões na história colonial. Não discordamos, mas matizamos outras leituras entre o século XVI e o XVIII, respectivamente: a natureza exuberante habitada por bárbaros; a justificação moral da escravidão pelo colono cristão; a ausência da justiça e educação por um Estado omissivo e as lutas silenciadas pelo sonho de liberdade entre os povos escravizados. A humanidade dos povos originário e africano permaneceu negada e foi reconhecida apenas a dos civilizados colonizadores e cristãos. O que esperar de um país gigantesco que moeu vidas nativas e africanas para se fazer? Contra o crime de quem advoga a democracia racial, só resta sonhar, trabalhar e pensar na construção de um país que ainda não enxerga a própria face marcada de dor e de sangue pelo esquecimento e escravidão historicamente realimentados.

X

AS FILOSOFIAS DOS INTÉRPRETES DO BRASIL: AS MÚLTIPLAS CONDIÇÕES HUMANAS

A expressão “condição humana” deveria constituir erro gramatical no singular, exceto quando se referisse à vida humana limitada à Terra. Caso contrário, deveria sempre ser grafada no plural. Assim como a expressão “ser humano” deveria se referir apenas à individualidade da compleição fenótipo-genotípica e não a um suposto gênero metafísico. Desde o aparecimento do *homo sapiens*, tratar do ser humano só tem sentido se considerarmos as particularidades e individualidades. Que sentido há em falar dos seres humanos que viveram no Brasil entre 1500 e 1888, enquanto a “humanidade” dos povos originário e africano era negada? Naquele contexto, os “ditos humanos” eram os portugueses cristãos e civilizados; os demais, eram bárbaros, incultos, bestiais e canibais. Embora membros da família *homo sapiens*, suas condições humanas eram radicalmente distintas. Tanto mais se afirmava a humanidade de uns, mais se negava a dos outros. O humano não é uma abstração metafísica, mas individualidades que veem e conhecem, falam e ouvem, andam e dançam, amam e veneram, que são perfeitos e belos como foi narrado em nossa cosmogonia originária (Marques, 2012). Eis o panorama onde insiro as interpretações do Brasil no século XX que analisaremos neste ensaio.

Há duas condições para compreendermos bem o que queremos aqui. A primeira se opõe frontalmente ao mito da democracia racial,

capitaneada pela ação portuguesa e ilustrada pelo melhor da *intelligentsia* nacional. Além da contradição performática que seria acreditar na bondade de qualquer colonizador, há uma contradição de fato na expressão democracia racial. Os seres humanos enquanto humanos não se dividem em raças. “Qualquer indivíduo” é um *homo sapiens* em plenitude, independente de comorbidade inata ou adquirida ao longo de sua existência. Ademais, a suposição de democracia “racial” implica a condição democrática de livre participação e interação. Isso nunca houve entre nós. Os povos originário e africano foram excluídos da participação na “condição democrática” pelos europeus. Por isso, nem raça (somos *homo sapiens* pura e simplesmente) nem democracia. O que houve foram condições humanas radicalmente opostas e injustas. A partir de onde se contradiz o pressuposto do ensaio interpretativo proposto por Martius (1845, p. 31) sobre a relação entre as três etnias no Brasil: “o português, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influenciou naquele desenvolvimento; [ele] deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor”. O mínimo é desconfiar dessas condições morais e físicas para um reino independente, pois o português nunca o quis. Por isso mesmo, há a necessidade de reverter o ponto de partida que ele aponta como central para compreender a história brasileira: “nos pontos principais a história do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças etiópica e índia” (Martius, 1845, p. 50). Hoje, uma interpretação pluritópica é o mínimo que se espera

para compreendermo-nos histórica e filosoficamente sem menosprezar as heranças ancestrais dos povos originário e africano.

A segunda condição funda-se na recusa decidida de toda e qualquer compreensão metafísica do ser humano. Enquanto seres limitados à condição terrena, não há razões que justifiquem interpretações metafísicas ou meta-históricas. Somos situação e historicidade irrenunciáveis, irrepetíveis e irretratáveis. Por isso, compreender o humano como “pessoa humana entre o tempo e a eternidade” (Vaz, 1992, p. 228) ou como pessoa humana dotada de liberdade, consciência e totalidade (Paim, 2007, p. 27-84) produz um descolamento das condições sociais e históricas que, neste momento, são fundamentais. Por isso, as condições humanas em análise não se referem a aspectos antropológicos nem metafísicos. A hipótese condutora desta análise é: se não compreendermos as condições humanas ou os lugares ocupados social e historicamente por nossos ancestrais na história brasileira, não resolveremos os problemas fundamentais de cidadania e do Estado democrático.

Essa hipótese não será respondida por filósofos *stricto sensu*, mas por pensadores que representam a inteligência brasileira, nas mais diversas áreas da história, sociologia, antropologia, economia, política e teoria social. As condições humanas analisadas identificam, de alguma forma, uma série de traços distintivos da identidade brasileira nos períodos colonial, imperial e republicano. Essas condições refletem possibilidades afirmativas para a cidadania e a prospecção de algum futuro para o que resta da república. Porém, para considerar efetivamente a hipótese proposta, precisamos tensionar e polarizá-la em relação às estruturas social, política, cultural, histórica e econômica

brasileira. Isso evidenciará uma tensão contínua entre o civilizado e o sertanejo, a cidade e o sertão, o cristão e o bárbaro/selvagem, o homem branco e os povos originário e africano, a casa grande e a senzala, a cidade e a favela. Essa tensão constitutiva decorre de duas posições opostas: a primeira se ampara no mito da democracia racial como se houvesse uma harmonia pacífica entre as matrizes sociais e históricas que constituíram o país, e a segunda que, de certa forma, apoia e endossa aquele mito, considera o ser humano a partir de uma concepção abstrata, a-histórica, universalista sem se atentar às realidades social, política, econômica, cultural e histórica. Distantes quer do mito da democracia racial, quer das concepções a-históricas ou metafísicas dos seres humanos, consideremos as realidades social, política, econômica, cultural e histórica (a situação e historicidade) em que o humano foi pensado no Brasil em suas condições concreta, particular, regional, mas sem ignorar a universalidade.

Como o ensaio se volta aos intérpretes do Brasil reunidos por Silviano Santiago (2002) quando da celebração dos 500 anos da invasão portuguesa, não propomos um critério exclusivo para a divisão dos pensadores. Inicialmente, seguimos a ordem que consta na coletânea e incluímos um nome não registrado nela. Por isso, na primeira parte, as referências serão a Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Manuel Bonfim, Oliveira Viana e Alcântara Machado, coincidindo com o primeiro volume. Na segunda parte, reunimos Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, por quaisquer semelhanças teóricas que possa haver entre eles. E, na terceira, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, este ausente na coleção. Certamente, quem conhece um pouco de cultura brasileira sabe que é

impossível resumir todas estas obras que somam nada menos que cinco mil páginas. E ninguém em sã consciência perderá tempo em dizer que este ensaio está incompleto. Por isso, o máximo que se pode esperar são duas ou três chaves de leitura para os clássicos da interpretação brasileira. Sugerindo essas chaves, estamos satisfeitos. Ademais, não recorreremos nem mencionamos a fortuna crítica das interpretações, porque ela não é menor que as próprias obras analisadas¹. À luz da hipótese proposta – se não compreendermos as condições humanas ou os lugares ocupados social e historicamente por nossos ancestrais na história brasileira não resolveremos os problemas fundamentais em torno da cidadania e do Estado democrático –, quais princípios hermenêuticos adotar para compreender os intérpretes do Brasil?

1. DA LUTA ABOLICIONISTA À RECOLONIZAÇÃO DO ESTADO

A vida do animal humano transcorrida na “dor de ser de outrem” é pouco menor que a morte. Essa dor não invalida a liberdade, porque, antes, aniquilou o sentido humano perdido entre a vergonha de saber-

¹ Os autores analisados neste capítulo, exceto Darcy Ribeiro, serão citados na edição coordenada por Silvano Santiago, *Intérpretes do Brasil* (3 volumes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002), por isso todas as referências indicarão tão somente o nome e o ano, seguido do sobrenome do organizador, como fizemos com as referências a Jean M. C. França, e nas referências, aparecerá a indicação de Silvano Santiago. Entre os críticos e analistas das obras, o leitor pode consultar com grande proveito Maria T. R. Ribeiro, *Intérpretes do Brasil – leituras críticas do pensamento social brasileiro* (Porto Alegre: Mercado Aberto, 2001), organizado por José Carlos Reis, *As identidades do Brasil*, 3 volumes (Rio de Janeiro: FGV, 2006 a 2017), Bernardo Ricupero, *Sete lições sobre as interpretações do Brasil* (São Paulo: Alameda, 2008), André Botelho e Lília Moritz Schwarz (orgs.), *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), Gunter Axt e Fernando Schüller (orgs.), *Intérpretes do Brasil: cultura e identidade* (Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2011), Fernando Henrique Cardoso, *Pensadores que inventaram o Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 2013) e Luiz Bernardo Pericás e Lincoln Secco (orgs.), *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados* (São Paulo: Boitempo, 2014). Além de livros, cito os dossiês *Brasil filosófico e seus pensadores* (vol. 10, nº 2, 2019), da Revista Opinião Filosófica <<https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/issue/view/20>> e *Filosofia do Brasil* (nº 25, 2021), da Revista de Filosofia *Argumentos* <<http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/issue/view/980>> Acessos em 14.2.2023.

se uma propriedade, a dominação à força que pesa sobre o corpo e o espírito e o jugo alheio que impede qualquer decisão (Nabuco/Santiago, 2002, p. 44). Desde a Lei Feijó (1831) até o compromisso firmado em 1867, incluindo todas as demais leis emitidas nesse intervalo, nem essas leis nem o espírito cristão produziram a liberdade de quem quer que seja. À desonra de Portugal correspondiam os benefícios econômicos no Brasil, onde as forças senhoriais (*dominica potestas*) se sobrepunham às leis e reduziam os escravizados à providência benfazeja. Não obstante, o protesto de Melo Freire no Alvará de 6 de junho de 1755 – “escravos negros são tolerados no Brasil e outros domínios; mas por qual direito e com que título, confesso ignorá-lo completamente (*servi nigri in Brasilia, et quaesitis aliis dominationibus tolerantur: sed quo jure et titulo me penitus ignorare fateor*)”, ilustrado n’*Os tambores de São Luís* (1975, p. 401), de Josué Montello, foi insuficiente para despertar as consciências que fomentavam e viviam a e da escravidão. Nabuco/Santiago questiona (2002, p. 53) “que valor obrigatório podem ter movimentos nacionais de caráter diverso, atos na aparência alheios à sorte dos escravos, declarações oficiais limitadas ao efeito que deviam produzir?”

A resposta do abolicionista não é menos radical: a ausência da força de lei e a falta de sentido cristão invalidaram as iniciativas libertárias. Apenas raros escravos adquiridos durante o Primeiro Reinado (1822-1831) ainda poderiam ser pensados como tais. Todos os demais, nascidos no Brasil ou adquiridos depois da Lei Feijó (1831), são mantidos na escravidão de forma ilegal e injusta. No entanto, quando ele escrevia (1883), ainda havia todas as razões para lamentar a ausência de liberdade e o direito que garantisse a liberdade aos africanos trazidos para estas terras (Nabuco/Santiago, 2002, p. 54). A carência da força de lei não

estava presente apenas na argumentação de Nabuco. Após a proclamação da Lei de 1831, o lazarista Leandro Rebello Peixoto e Castro escreveu o folheto *Escravidura* defendendo a inviabilidade e inutilidade da lei (Marques e Pereira, 2020, p. 148): “ela acarreta sobre o Brasil a desgraça mais completa. Vede agora se uma lei assim baseada, uma lei que causa um mal a todos bem patente, vede se ela poderia ter força de lei. Os sábios que tratam [das leis] são constantes em dizer que ela não obriga os súditos em consciência”. Eis o contexto em que a força de lei foi derogada pelos ideólogos da escravidão. O que se nega não é só a validade da lei, mas a legitimidade das conquistas em prol da liberdade e da democracia. O passado colonial recente enraizou-se de tal forma nas consciências e estruturas sociais que melhor lhes parecia negar um direito a reconhecer a liberdade garantida por lei.

Entre as razões aduzidas para manutenção da escravidão estão (i) a defesa da economia brasileira, (ii) o alegado “estado de guerra” entre os povos africanos, (iii) a “oferta de condições melhores” que as experimentadas nas savanas africanas, (iv) o direito de guerra dos reis católicos e (v) a filantropia redentora que poderia até conduzir à perda do corpo, mas que garantiria a salvação da alma. Todas essas razões são incapazes de justificar a degradação escravista, por isso Nabuco/Santiago afirma (2002, p. 98):

A história da escravidão africana na América é um abismo de degradação e miséria que se não pode sondar, e, infelizmente, essa é a história do crescimento do Brasil. No ponto a que chegamos, olhando para o passado, nós, brasileiros, descendentes ou da raça que escreveu essa triste página da humanidade ou da raça cujo sangue ela foi escrita, ou da fusão de uma e outra, não devemos perder tempo a envergonhar-nos desse longo passado que não podemos lavar, dessa hereditariedade que não há como repelir.

Devemos fazer convergir todos os nossos esforços para o fim de eliminar a escravidão do nosso organismo, de forma que essa fatalidade nacional diminua em nós e se transmita às gerações futuras, jamais apagada, rudimentar e atrofiada.

Algo tão radical não encontra resolução fácil em medidas paliativas. A história do crescimento e desenvolvimento brasileiro está atrelada à barbárie da escravidão de forma visceral. Toda a mão de obra até o final do século XIX era escravizada. O que se seguiu foi o descarte do excedente de mão de obra escrava substituída por uma forma de trabalho assalariado que não só condenou os ex-escravizados à marginalidade como instituiu uma política de branqueamento racial. A consequência dessa política foi acirrar o racismo. A história nacional foi escrita com sangue indígena e negro. Por isso, qualquer política com vistas ao futuro precisa arrancar “a escravidão do nosso organismo”. Nabuco entrevê o comprometimento visceral do brasileiro com essa infâmia. Foi por ela que os povos originário e africano foram dizimados a serviço de uma elite escravista. O caminho para superar essa infâmia não está no comodismo de responsabilizar as vítimas como o fez um parecer de Rui Barbosa ao afirmar que “somos um povo de analfabetos”, por isso subdesenvolvido. A razão é outra. A diferença está justamente em não aceitar a escravidão como destino nacional e em transformar a educação no principal agente disseminador de uma consciência emancipacionista (Nabuco/Santiago, 2002, p. 124-125).

Da obra de 1883 de Joaquim Nabuco passamos à obra de 1903 de Euclides da Cunha, *Os sertões*. O conflito latente entre a cidade e o campo se faz notar nas incursões militares que destruíram Canudos. O campo é entendido pelo autor como o lugar de pessoas vindas do

“entrelaçamento consideravelmente complexo”: a mestiçagem. Aliado à condição das gentes que se adequam à seca como forma de sobrevivência e acabam por se amalgamar e se definir graças às condições ambientais, o mestiço seria fruto de uma determinação naturalista do ambiente sobre o indivíduo. Veja que o autor sustenta aqui o argumento do determinismo geográfico para justificar o atavismo do sertanejo que, por sua vez, traz outra determinação não menos radical: aquela proveniente da mestiçagem das três raças que constitui uma espécie degenerada e inferior dispersa no sertão. Essas duas determinações naturalistas – a geográfica e a biológica – formaram um novo perfil: o sertanejo enquanto fusão do nativo, do africano e do português. Porém, predomina a tendência à “extinção quase completa do silvícola e a influência decrescente do africano depois da abolição do tráfico, preveem a vitória final do branco, mais numeroso e mais forte...” (Cunha/Santiago, 2002, p. 240-241). Independente da forma que o mestiço possa assumir na confluência dos povos, ele será sempre um degenerado, uma nova e inferior raça, tanto pela determinação geográfica quanto pela biológica. Por certo, este é um ponto ainda presente em alguns discursos conservadores, não obstante essas teorias já terem sido declaradas anticientíficas, mas são formas recorrentes de redizer os preconceitos.

O autor insiste no caráter degenerado dos mestiços, onde quer que estejam. Nestes, a mistura das raças produziu um ser incapaz de conservar o que há de melhor nas raças. Ele trouxe, ao contrário, as fragilidades de todas somadas às deficiências do ambiente em que se formou. Até a religiosidade está contaminada pela mestiçagem. Tanto seu corpo e seu caráter quanto sua crença são sínteses canhestras da

mestiçagem (Cunha/Santiago, 2002, p. 287): “resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças de que surge, sumaria-lhes identicamente as qualidades morais”. Assim sendo, o mestiço é um índice vivente de três povos que confluíram, cuja prevalência das partes “inferiores” (nativos e africanos) foram mantidas pelo branco como tais. Apenas quando prevalecer o branco reconstruir-se-á a raça superior. Tudo o que é mestiço, inclusive sua religião, permanece inferior por composição geográfica e biológica (Cunha/Santiago, 2002, p. 287).

Quer no litoral, quer no sertão, o mestiço é a razão do enfraquecimento humano. O sertanejo, ao contrário, é o único capaz de constituir algo melhor. Os desafios servem-lhe de estímulo e ocasião para se transfigurar, se reconstruir. Mas, nem por isso, deixa de mostrar suas fraquezas congênicas no corpo e no caráter:

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas. (...) É o homem permanentemente fatigado. Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude. (Cunha/Santiago, 2002, p. 270-271)

Apesar de o começo exaltar em uma frase a força que se tornou resumo da obra, a caracterização biologizante do sertanejo não deixa dúvida quanto à sua fraqueza. Não que seja tão degenerado quanto o mestiço litorâneo. Ainda assim, a pequena herança de sua branquitude não lhe permitiu ter o porte atlético necessário à plena desenvoltura. Sua atonia muscular caracteriza sua preguiça invencível. É nesse

cenário que a raça e o meio na forma dos determinismos biológico e geográfico se tornaram elementos determinantes na argumentação de Cunha. O fim da escravidão não bastou para o desenvolvimento da sociedade brasileira. Seria necessária uma política de branqueamento, seguida da desindianização e desafricanização dos povos. Uma raça mestiça não constitui um país soberano. Nem será o sertanejo capaz de fazê-lo. Afinal, “o homem dos sertões – pelo que esboçamos – mais do que qualquer outro está em função imediata da terra” (Cunha/Santiago, 2002, p. 289), por isso mesmo, limitado e preso a servir à terra em luta contínua pela sobrevivência. Uma raça subordinada à mestiçagem biológica e religiosa, além de confinada na cadeia ambiental do sertão. Eis uma raça fragilizada por sua mestiçagem e condenada à vida no campo, em contraste com os “progressos urbanos”. O sertanejo é forte, mas debilitado pela mestiçagem. Eis a consequência (Cunha/Santiago, 2002, p. 289): “da consciência da fraqueza para os debelar, resulta, mais forte, este apelar constante para o maravilhoso, esta condição inferior do pupilo estúpido da divindade”.

De Nabuco a Cunha acontece uma transformação radical: o negro passa de fonte da riqueza em busca de liberdade à condição de raça mestiça degenerada. Com isso, dois termos se fazem notar: a escravidão e a racialização. O terceiro lastro emerge n’*A América Latina: males de origem* (1905), de Manuel Bonfim sobre a colonização pela intervenção norte-americana. A América Latina ainda estava em dores do parto pelo fim recente das obras coloniais da Coroa Ibérica, e já se avizinhava uma recolonização que pioraria em muito a condição social caso os Estados Unidos intervissem na vida política latino-americana (Bonfim/Santiago, 2002, p. 640). Malgrado a fúria de um Sívio Romero

contra a obra de Bonfim e de todos os outros, exceto contra Tobias Barreto, o nosso autor acertou em cheio na análise. A origem dos males dos povos latino-americanos (sul-americanos, na expressão do autor) demandam uma compreensão exaustiva para que se entenda a organização e possibilidade de algum progresso neste continente.

As condições geográficas não explicam o atraso latino-americano. Ao contrário, a condição ambiental é a melhor possível e a mais favorável e propícia pelos trópicos. A outra determinação que se poderia acusar é a biológica, atribuindo à inferioridade das raças a causa do atraso, como vimos em Euclides da Cunha. As possíveis qualidades raciais dos povos originário e africano, o potencial civilizatório que comportam ou o valor absoluto de qualquer raça seriam pontos fundamentais a serem discutidos, se não fossem, antes, um erro hipócrita e anticientífico (Bonfim/Santiago, 2002, p. 796):

Tanto vale discutir logo toda a célebre teoria das *raças inferiores*. Que vem a ser esta teoria? Como nasceu ela? A resposta a estas questões nos dirá que tal teoria não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes.

Felizmente, esse pensador sergipano não teve nenhum pejo em desconstruir tanto os argumentos de seu conterrâneo (Sílvio Romero) quanto de criticar abertamente a estupidez da argumentação dos determinismos geográfico e biológico presentes em Euclides da Cunha. É curioso como esse autor permaneceu tão esquecido entre nós, enquanto os outros são sempre citados e elogiados. Voltando aos argumentos, Bonfim destaca a falácia que atribui à mestiçagem o caráter degradador das raças progenitoras. Ao contrário, a raiz dos

erros e pecados entre nós é outra (Bonfim/Santiago, 2002, p. 815): “os defeitos e virtudes que possuem vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas”. A carência educacional e judicial já era assinalada desde os séculos coloniais e não há mágica para evolução social. Há decisão de construir um país ou mantê-lo subordinado às potências estrangeiras, educar ou produzir barbárie, desenvolver ou recolonizar.

Nessa decisão, o mundo ibérico escolheu o pior caminho para suas colônias, e essas decisões ainda prevalecem vivas entre nós, segundo o autor. O ideal político e nacional que ainda prevalece na América Latina é a decisão de mantê-la fechada ao mundo, à indústria e à civilização, ou seja, nem o fim da escravidão foi suficiente para modernizar o Brasil. Houve apenas uma passagem da escravidão a novas formas de submissão, pois “o único trabalho lícito era o trabalho animal do escravo” (Bonfim/Santiago, 2002, p. 863). O sistema que prevaleceu foi o conservadorismo que aliou a posse de bens e serviços à subordinação de parcelas da sociedade em benefício de uma elite retrógrada. De forma cabal, ele afirma (Bonfim/Santiago, 2002, p. 863): “*conservar*; nem inovações, nem progresso; nenhum direito, nenhuma liberdade, principalmente nas colônias, porque liberdades e direitos representavam ataques aos privilégios dos exploradores, à custa dos quais viviam todos”. O domínio das forças de produção nas mãos de alguns inviabilizou a expansão e integração de setores da sociedade a uma condição digna. O que estava em curso era o conservadorismo retrógrado da política latino-americana que queria justificar, por quaisquer meios e formas, as vias para manter privilégios e conservar parcelas da sociedade submissas aos poderosos. Lutas por

independência e liberdade não são apenas uma busca de condições individuais, mas a possibilidade de manter a soberania nacional frente às novas formas de colonização que não tardam a recomeçar, por isso ele conclui (Bonfim/Santiago, 2002, p. 877):

A liberdade não é a vaidade, nem o isolamento. Ser livre é, antes de tudo, escapar da escravidão que a ignorância impõe, da escravidão que em nós mesmos reside, e trazer a inteligência a iluminar os atos e a vida; ser livre é compreender que a injustiça é o mal, e a que a ordem social não deve ser a ordem exterior, prepotente, instável, resultando de uma imposição tirânica, mas sim o acordo normal de todas as aspirações.

Enquanto prevalecer a subordinação às forças externas, a colonização manterá os vínculos de dependência e a exploração do país e de seus habitantes. Lutar por uma forma de vida digna é construir uma sociedade justa, porque “ser livre é compreender que a injustiça é o mal” que põe toda a ordem social a perder. A liberdade e o progresso de um país dependem, necessariamente, do fim da escravidão e da ruptura de qualquer forma de dependência e colonização. É nesse enquadramento da obra de Bonfim que poderíamos considerar as críticas de Francisco José de Oliveira Viana aos *donos do poder*. No entanto, o faremos a partir de *Populações meridionais do Brasil* (1920), do autor fluminense. O que está na pauta da obra é a compreensão da formação da ruralidade nacional, tanto a aristocracia rural quanto a figura do matuto. A confluência entre os dois formou as estruturas estatais, as instituições caritativas e sociais, as municipalidades e as liberdades públicas. Oliveira Viana consegue isso graças ao emprego de um método original adotado na definição da “psicologia do grupo matuto, [e das] causas históricas e sociais, que explicam a sua especial *atitude* em face do

Estado, quer como *governante*, quer como *governado*” (Viana/Santiago, 2002, p. 1174). Segundo o próprio autor, o método seria o traço distintivo de sua originalidade na compreensão do brasileiro.

O resultado de sua análise estende-se em duas direções. A primeira delinea a força da mestiçagem que gerou o tipo matuto nacional. Porém, tudo o que se considera mestiço entre nós, diz o autor, traz o estigma de um “desclassificado permanente”. O seu antônimo é a exaltação da superioridade do branco de alta classe. O mestiço “vive continuamente numa sorte de equilíbrio instável, sob a pressão constante de forças contraditórias” (Viana/Santiago, 2002, p. 977). Em tudo, ele é marginal e não tem como ascender socialmente por suas forças, uma vez que tanto cultural quanto politicamente está desprovido de qualquer amparo que lhe permita lutar e conquistar sua dignidade. Ele é uma espécie de joguete entre os poderes econômicos da aristocracia rural e a força das estruturas do Estado que não o amparam, apenas o exploram. Para piorar sua situação, ele é sempre desqualificado como um tipo que vive de modo folgado e divertido, desocupado e *bon vivant*. Quando, na verdade, vive à margem da vida econômica e abandonado pelo Estado. O mestiço caracterizado como um folgado social remete ao século XVII quando sua imagem era delineada por Antonil ao dizer que “o Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas” (Viana/Santiago, 2002, p. 978). Esse falso paraíso escondeu o abandono pelo Estado em relação aos empobrecidos.

A segunda direção que precisa ser considerada é a confusão entre Estado e agente público. Para a maioria da população, o Estado se confunde com o agente que detém o poder em determinado momento. O governante é respeitado como se seu corpo fosse a encarnação do

Estado. A consequência evidente dessa confusão é a colocação do Estado a serviço dos poderosos, ou seja, o patrimonialismo (Viana/Santiago, 2002, p. 1142):

Confundimos os agentes do poder com o próprio poder; os representantes da autoridade com a própria autoridade; os órgãos do governo social com o próprio governo social. Daí, a substituição muito amiudada do poder resultar em desprestígio do poder; a sucessão constante da autoridade dar em consequência a fraqueza da autoridade; a mudança contínua dos órgãos do governo e da administração pública e emprestar à vida política do país uma feição de anarquia permanente.

A consequência é a subordinação das estruturas estatais à vontade dos agentes do poder, com a transformação do Estado em uma extensão da propriedade pessoal, ou seja, o patrimonialismo define esse Estado cooptado por agentes públicos. O desprestígio desse poder nada mais será que a perda de legitimidade social do próprio Estado. Cooptada por interesses diversos, a aristocracia nacional coloca as estruturas estatais a seu serviço e a anarquia prevalece na falta de assistência às populações marginalizadas. Enfim, isso não é um acaso, mas uma consequência da dilapidação do patrimônio estatal pelas forças que o controlam. Com isso, as populações marginais crescem e se afastam progressivamente das possibilidades de qualquer mudança de vida.

O que está em curso nesta obra é a crítica à recolonização interna do Estado pelas forças econômicas. Até a independência, a colonização externa impedia a prevalência das aristocracias rurais. Depois da independência, o Estado brasileiro foi recolonizado agora pela aristocracia interna que coloca o aparelho estatal a serviço dos *donos do poder*. Com isso, o fim da colonização portuguesa deu lugar à

endocolonização sob o controle das forças oligárquicas nacionais que não escaparam da força colonial da América do Norte a qual recolocou o país na condição de seu dependente econômico.

Seguindo em frente, sabemos que o trabalho da escravidão não terminou com a abolição formal da escravatura, por isso é preciso considerar como ele se reincorporou no trabalho dos bandeirantes. E o faremos à luz de *Vida e morte do bandeirante* (1929), de António Castilho de Alcântara Machado d'Oliveira.

Menor em extensão, mas não em conteúdo, a obra de Alcântara Machado alicerça-se nos inventários que não apenas confirmam o que todos tememos: o fato de sabermos que “a morte [é] coisa mui ordinária, natural aos homens. Reconhece que, como humano, é mortal e pode morrer, no dizer simplório de um deles” (Machado/Santiago, 2002, p. 1333). Nesse intervalo que prevalece entre o nascimento e a triste lembrança que sempre chega de forma definitiva, o bandeirante e o sertanejo duelam continuamente. A figura do bandeirante predomina na análise como traço e como vestígio de um longo trauma que se mostrou na escravização dos povos originários (Machado/Santiago, 2002, p. 1353): “jungidos uns aos outros, presos pelo pescoço às gargalheiras, que os cadeados reforçam, é assim que se arrastam, semanas e meses a fio, em demanda do povoado, os índios arrancados para o cativo às tabas e reduções”. Pior para o habitante dos sertões, outrora de longa tradição originária, agora desterritorializado das tabas e reduções e reconduzido à violência de uma nova escravidão. Um drama que parece não ter fim nesta terra. Os povos originários mestiçados e desfigurados agora como sertanejos já não se reconhecem na própria terra. O sertão é a única realidade que resta, ainda que acossada pela força urbana e

destróçadora dos bandeirantes. Trazido à força para a cidade, o sertanejo lamenta nos inventários sua antiga terra. Na prática, há dor no sertão, mas pior ainda é a dor da escravidão. O sertão era seu mundo e seu refúgio (Machado/Santiago, 2002, p. 1345):

Porque o sertão é bem o centro solar do mundo colonial. Gravitam-lhe em torno, escravizados à sua influência e vivendo de sua luz e de seu calor, todos os interesses e aspirações. Sem ele não se concebe a vida: *por os moradores não poderem viver sem o sertão*, proclamam-no os oficiais da Câmara numa vereação de mil e seiscentos e quarenta anos.

Os inventários conservam ainda essa memória do trauma, ou melhor, do desastre que assolou os povos originário e africano. A escravidão continuada se transformou em uma forma de discurso racial que advogava a superioridade do branco em relação aos originários e aos africanos, além da “necessidade” de branquear o tipo nacional. O outro ponto que completou a dependência brasileira foi a passagem do estatuto colonial para as formas de patrimonialismo e de recolonização interna do país. Com isso, os vínculos entre a escravidão e o racismo produziram um Estado oligárquico e incapaz de mobilizar os meios de ascensão para as classes sociais historicamente exploradas. A independência do país não significou sua soberania, porque outras formas espúrias de poder transformaram o Estado em uma estrutura de manutenção das desigualdades e de exploração social.

2. A CONSTRUÇÃO RETÓRICA DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL

Não sei se isto é um subtítulo ou um *abstract* desta parte do nosso ensaio. É certo que se adicionássemos uma menção ao homem cordial,

isso quase dispensaria escrevê-lo. Paulo da Silva Prado fez um ensaio fotográfico sobre a tristeza brasileira em seu *Retrato do Brasil* (1928) e, a partir desse ensaio, temos mais uma interpretação. Ele conecta uma tríade decisiva para seu argumento “luxúria, cobiça: melancolia”, mas não sei quão gerais são essas características para pensar a miséria das senzalas e o tom lúgubre das ocas. Ainda assim, une elementos característicos do determinismo geográfico (o clima, os costumes e a alimentação) aos elementos do determinismo biológico (a oxidação celular, a arritmia das glândulas endócrinas e a desatenção) para defender a tese de que “nos povos, como nos indivíduos, é a sequência de um quadro de psicopatia [que prevalece]: abatimento físico e moral, fadiga, insensibilidade, abulia, tristeza” (Prado/Santiago, 2002, p. 67). E isso se deve, em grande parte, à mestiçagem de raças tão díspares.

O retrato final pradiano soma as três matrizes raciais. O português fotografado em perfil revela um ar melancólico de quem habitava os trópicos com saudade da Europa. Via-se como um degredado imerso em um purgatório de pecados. Essa vida transcorria como uma passagem contínua sem se enraizar em nada, além de ser vazia e monótona. O português é um usurário que não planeja o amanhã. Vive o agora sem se enraizar em nada. O segundo retrato é do nativo domesticado e transformado em sertanejo hospitaleiro. Ele perambulava do litoral ao interior com sua vida nômade, mas com liberdade, que lhe foi negada com a chegada do português (Prado/Santiago, 2002, p. 68-70). O terceiro retrato é do negro africano ou crioulo: “proliferando em todas as variedades de cruzamento, só o negro puro, forro, tinha o orgulho humilde de sua raça: ‘negro sim porém direito’, diziam” (Prado/Santiago, 2002, p. 70). O quarto retrato faz uma bricolagem das

fotos precedentes criando uma identidade nova e sem precedentes (Prado/Santiago, 2002, p. 68): “o mestiço, já acostumado à contingência do sertão, do perigo, do clima, limitava o esforço à ganância do enriquecimento fácil, ou à poligamia desenfreada, sem nenhuma outra simpatia humana mais elevada”. Esse retrato não é menos preciso que os anteriores, mas suficiente para manter a imagem degenerada que se fazia nos relatos do mestiço desde o advento dessa figura, sobretudo com *Os Sertões*, de Euclides da Cunha.

Essa figura emerge de duas contradições: a escravidão e o sertão. Aquela se agravou de forma deletéria e corroeu os centros populosos. Os escravizados foram das senzalas às periferias das cidades aprofundando a degeneração social e populacional. O sertão passou pela descoberta, povoamento e exploração, e agora é o lugar de um povo degenerado: o mestiço. Ele nasceu da degeneração social, da indigência intelectual e da exploração dos corpos, resultando no aumento das periferias urbanas, cujo “desequilíbrio das inteligências representava as incertezas sociais e políticas do momento histórico” (Prado/Santiago, 2002, p. 80). De fato, o desequilíbrio das inteligências não é um acaso, mas os rumos do processo de construção social em que o branco se sobrepôs ao nativo e ao negro os degradou cada vez mais. Não obstante o desequilíbrio das inteligências, o problema nacional é completamente diferente do norte-americano: “o nosso problema é, pois, diferente do norte-americano, que é complexo pelo conflito racial que aqui não existe e pelas dificuldades econômicas e políticas, sem solução nos Estados Unidos, a não ser pelo extermínio de um dos adversários” (Prado/Santiago, 2002, p. 88). O diagnóstico não nos parece exato tanto por ignorar as dificuldades econômicas e políticas muito maiores entre

nós que nos Estados Unidos quanto pela ilusão de que não havia conflito racial no Brasil. O problema econômico é notório, e quanto ao racial, basta considerar as leituras precedentes. Esse retrato pradiano revelou a face do problema, ou melhor, da completa intimidade supostamente havida entre as raças (Prado/Santiago, 2002, p. 88-89): “entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente a mestiçagem sem rebuço. O negro não é um inimigo: viveu, e vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos. Nascemos juntos e juntos iremos até o fim de nossos destinos”.

Definitivamente, a melancolia nos olhos do autor talvez tenha obstruído o traço da completa saturação da intimidade, mas por causa da exploração e da escravidão. Isso mostra bem o cenário que se analisa nesse subtópico: uma série de defesas da democracia racial em nosso país. Além da ilusão da necessidade de um branqueamento expressa em “mestiços já parecem brancos”, o autor se engana completamente ao afirmar que o negro não foi tratado como inimigo no Brasil. Não só isso, o negro foi explorado e violentado como o pior dos inimigos, e o mesmo se pode dizer dos povos originários. Com isso, a questão real é que o fotógrafo desfocou o enquadramento do retrato. O fato de terem nascido juntos não esconde as profundas desigualdades que os separam. Não obstante, para o momento, a questão a ser respondida é a seguinte (Prado/Santiago, 2002, p. 89): “etnologicamente falando, que influência pode ter no futuro essa mistura de raças?” Essa questão foi considerada tanto por Gilberto Freyre quanto por Sérgio Buarque de Holanda.

A obra de Gilberto Freyre ocupa lugar central na antologia de Silviano Santiago. A *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* é publicada na íntegra, a saber: *Casa-grande & senzala* (1933), *Sobrados e*

mucambos (1936) e *Ordem e progresso* (1959). Entre os críticos que identificam a terceira obra como uma espécie de *mea culpa* e outros que reconhecem a integridade e coerência das três obras, não nos preocuparemos em demarcar uma posição. Seus editores e críticos já o fizeram à exaustão. Interessa-nos compreender algumas intuições que o autor apresenta. Elas, de certa forma, sustentam o tom de seus argumentos e, neste momento, nos permitem interpretar o Brasil. E como nosso interesse não é sociológico nem antropológico, não seguiremos as tramas de cada argumento. Filosoficamente, interessa-nos o meta-argumento do autor, por óbvio, sem indicar qualquer concordância tácita. Nesse sentido, independente do aporte teórico da análise, não há dúvidas de que uma interpretação honesta do nosso país passa, em grande parte, pela consideração crítica de um pensador desse porte.

Como a *Introdução* à sociedade brasileira ocupa 2.173 páginas na edição referida, não nos resta outra opção que eleger deliberadamente algumas passagens que lemos em quase todas as interpretações. A primeira é o mote geral da introdução ao autor que nunca perde a beleza e plasticidade da formulação quer por sua veracidade, quer por seu sarcasmo teórico (Freyre/Santiago, 2002, p. 197):

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.

Na formação brasileira prevaleceu o “processo de equilíbrio de antagonismos”. De fato, somos um país de antagonismos até os nossos dias: o maior produtor de grãos que convive com a fome de 33,1 milhões e o desemprego de 13,9 milhões de pessoas (IBGE, 2022); um país continental com mais de 281 mil pessoas vivendo em situação de rua; um país altamente rico e um dos mais desiguais do mundo. O desequilíbrio constitui nossa identidade genética, sendo “o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo” (Freyre/Santiago, 2002, p. 197). Esse ponto ilustra o cerne da tensão dialética de *Casa grande & senzala* que perpassa a economia, a cultura e a sociedade colonial. Dessa tensão nasce o processo de equilíbrio que, em definitivo, não parece evidente. Os antagonismos são evidentes, mas, que exista alguma forma de equilíbrio nessa sociedade, não é nada óbvio. Optar pelo tal “equilíbrio” somente é possível se a vida não estiver naufragada na miséria ou presa à saudade da casa grande. O equilíbrio foi tudo que o Brasil não teve na sociedade colonial e imperial e, quem sabe, ainda estamos longe de alcançar. Os senhores de engenho não soltaram o chicote antes que tivessem tomado as rédeas da economia e da política do Estado. Mas isso não é tudo o que se vê no ensaio de 1933, pois o pensador recorre a um princípio pouco louvável em nosso tempo para enaltecer uma suposta “profunda confraternização” social brasileira: o cristianismo. A religião patriarcal do branco seria uma das responsáveis pela ligação espiritual, moral e estética entre brancos e negros. Essa passagem de *Casa-grande & senzala* merece ser lida com muita atenção e com um profundo senso irônico (Freyre/Santiago, 2002, p. 455):

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casa-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeira” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira.

Para quem não conhece a segregação dos cultos afro, a separação de templos para brancos e outros para negros no cristianismo colonial e os pelourinhos que adornavam as praças das matrizes em que negros foram torturados e queimados até pode acreditar que em algum momento houve religião doce nesse país. Ou, na melhor das hipóteses, se considerar os sermões barrocos que defendiam a submissão de nativos e negros aos senhores, então pode-se até pensar em religião doce para os senhores. Aliás, não custa lembrar que as estruturas paroquiais feudais (*paroikéō*, em grego, significava *habitar ao lado da casa*) foram transferidas para dentro dos engenhos, a serviço das casas-grandes. É nesse lugar que nem com muita credence é possível admitir a docilidade do cristianismo. De fato, foi uma religião doméstica sob o poder dos senhores de engenho (*sub dominica potestas*). O que há de notório nesse argumento de Freyre deve-se ao reconhecimento das tendências coletivista e individualista, respectivamente representadas

pela senzala e pela casa-grande. Mas, nem por isso, nem com todo o lirismo cristão, identificamos onde teria se manifestado “entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos”.

Esse ponto precisa ser analisado nos dois outros ensaios, como o autor os nomeia. Nos *Sobrados e mucambos* reconhecem-se os lugares para onde se dirigiram os egressos das senzalas. O processo de urbanização apenas mudou o negro da senzala à favela. Sem nenhum planejamento, após a abolição, o país passou por um forte movimento de migração interna: os ex-escravizados do nordeste mergulharam na floresta do norte na esperança de se tornarem seringueiros, enquanto as casas-grandes e as vilas viram um declínio avassalador e uma perda crescente dos títulos de barões, condes e baronesas, cujo exemplo soberbo é *Noite sobre Alcântara* (1978), de Josué Montello. O processo de urbanização e a libertação dos escravos não foram nada planejados. Na cidade, cresceram periferias desordenadas. No campo, multiplicaram-se os números dos desvalidos e desamparados nos mucambos. O autor ilustra bem os movimentos antagônicos (Freyre/Santiago, 2002, p. 924):

O antagonismo agudo de qualidade de material e, principalmente, de zona ou situação da casa, se estabeleceria entre a casa-grande e a palhoça do morador livre – de vida tantas vezes mais difícil que a do escravo. Entre o sobrado e o mucambo de centro de cidade ou de subúrbio de capital. (...) Os morros foram, a princípio, aristocráticos – como já salientamos: lugares de onde era elegante descer de rede ou de palanque nos ombros dos negros. Aonde padres, fidalgos, senhoras finas subiam, carregadas por escravos.

Os morros não somente mudaram de proprietários. Mudaram de condição. O pobre e marginalizado teve que subi-lo, agora expulso pela falta de lugar nos centros urbanos. As consequências do empobrecimento

e exclusão são fartamente conhecidas entre nós. O resultado foi uma inversão social em larga proporção: à medida que crescia o interesse pela presença do “descendente de escravo, da gente de cor, moradora de mucambo”, decrescia o espaço social do “descendente de senhor de casa-grande, de fidalgo de sobrado, de morgado de canavial” (Freyre/Santiago, 2002, p. 1016). Processa-se a inversão pela simpatia à brasileira do tipo feio, mas simpático. E a razão dessa simpatia generalizada transborda-se no mulato. Apoiando-se em Gilberto Amado, Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda, nosso autor destaca a simpatia e cordialidade como traços marcantes da personalidade brasileira. Nascidas da “abundância animal do temperamento negro” que foi cultivado “na doçura das novas senzalas”, se traduz no riso abundante cujo desenvolvimento social provém do “hábito de servir, adquirido na longa passividade da escravidão” (Freyre/Santiago, 2002, p. 1279). O diagnóstico da simpatia e cordialidade entre nós não poderia ser melhor retratado que com as palavras cínicas do próprio autor. Não nos sentimos à vontade para comentar, dada a ironia ácida que emerge delas. No entanto, o maior destaque em *Sobrados e mucambos* está na forma como nosso autor justifica a origem desses caracteres na personalidade do brasileiro: a raça e o meio. A expressão do autor é lapidar e merece ser lida (Freyre/Santiago, 2002, p. 1291):

Condicionadas pela raça e, certamente, pelo meio, mas não criadas por uma ou determinadas pelo outro. A raça dará as predisposições; condicionará as especializações de cultura humana. Mas essas especializações desenvolve-se o ambiente total – o ambiente social mais do que o puramente físico – peculiar à região ou à classe a que pertença o indivíduo. Peculiar à sua situação.

Euclides da Cunha, Paulo Prado e Gilberto Freyre insistem nos determinismos que já foram criticados pelos melhores pensadores do início do século passado não apenas no exterior, mas no Brasil também. Manuel Bonfim (Santiago, 2002, p. 796) mostrou de forma contundente como tais razões não se apoiavam em outra coisa que a hipocrisia de uma ciência barata e covarde a serviço dos poderosos. Certamente, Euclides Cunha, Paulo Prado e Gilberto Freyre também estavam em sintonia com a ideologia do arianismo social que gozou de grande reconhecimento na Europa hitleriana e que aqui justificou a busca do branqueamento. Por isso, uma análise histórica acurada não ficaria longe de evidenciar como a tensão entre ciência e ideologia social tiveram e ainda têm um papel decisivo na configuração do pensamento brasileiro. Apoiado nos determinismos biológico e geográfico, Freyre (além de Euclides de Cunha e Paulo Prado) pensa justificar os traços distintivos do mestiço. Quanto maior foi a mestiçagem racial, tanto melhores os resultados adaptativos e geradores de grandes personalidades. Isso se torna evidente na quantidade de mulatos e negroides oferecidos à administração pública, diplomática, política e eclesial e produz os melhores e mais eficientes resultados (Freyre/Santiago, 2002, p. 1295). O mestiço seria esse “meia-raça, do caldeado no sangue ou na cultura” que gerou os melhores resultados, derivando sua genética das imposições biológicas e da formação ambiental e cultural que o alimentou, por isso surgiu uma raça melhor, porque “biológica ou sociologicamente mestiça” (Freyre/Santiago, 2002, p. 1296).

Se não lêssemos na íntegra essas aberrações retóricas, seria difícil acreditar nas razões da confiança de Freyre nos mitos dos determinismos biológico e geográfico, porém a obra evidencia a forma

como ele analisou a formação brasileira. E isso não é de menor importância para compreendermos o enquadramento do terceiro ensaio. Em *Ordem e progresso*, o positivismo científico freyreano parece mais evidente a ponto de ser capaz de iniciar o ensaio com uma espécie de justificativa dos ensaios precedentes. Ele afirma como intenção primária articular o passado social, cultural e psicológico para tentar uma análise e um prospecto do que seja o brasileiro. O presente funcionaria como a condição de tempo e espaço em que o caldeamento das raças forjou um tipo específico – o brasileiro – que deve ser estudado em seu conjunto, por isso “no nosso primeiro ensaio sobre a formação da sociedade patriarcal no Brasil, termo-nos utilizado, de maneira escandalosa para alguns, de técnicas de articulação sociológica do passado com o presente, não só históricas como antropológicas; não só folclóricas como psicológicas” (Freyre/Santiago, 2002, p. 161). Essas mesmas técnicas de estudo e análise foram aplicadas também nos dois outros ensaios. Ele aplicou uma pluralidade de métodos com o propósito de captar as sobrevivências do passado no presente, tentando antecipar o futuro. Nesse país “fundado por europeus em espaço e tempo extra-europeus” precisa-se captar progressos e regressos com vistas a estabilizar e ordenar resultados (Freyre/Santiago, 2002, p. 161). É nesse enquadramento que se evidenciam dois pontos: de um lado, a colonização espaço-temporal que o elemento europeu produziu nos trópicos; de outro, a predominante interpretação a partir de valores etnocêntricos em relação aos povos originário e africano. Por isso, estes seriam consideráveis apenas à medida que fossem integrados na matriz racial europeia, ainda que formando uma nova raça: a mestiça. O europeu colonizou o tempo, o espaço, o corpo e a mente dos povos

originário e africano e indicou a saída: o mimetismo da cultura europeia. Uma vez que o critério interpretativo e normativo é o europeu, as duas outras matrizes étnicas estarão subordinadas necessariamente. O ensaio de 1959 (*Ordem e progresso*) nem precisa ser identificado com o positivismo comteano. O autor resume a leitura da república brasileira nesse viés (Freyre/Santiago, 2002, p. 801):

Neste ensaio é claro nos limitamos a fixar as predominâncias de tempo social e cultural, sem deixarmos, entretanto, de reconhecer os contrastes entre essas predominâncias, nas áreas econômica e politicamente decisivas do país e as formas dominantes de solução de problemas, quer de existência, quer de convivência em áreas menos atuantes sobre o todo nacional, embora de considerável importância para a definição do Brasil como cultura plural nos seus tempos, nos seus ritmos e não apenas nos seus estilos de vida nacional e subnacional.

A pluralidade cultural brasileira é analisada à luz do tempo social e cultural entre convergências e divergências. Freyre parte da república de 89 para interpretar o Brasil, ou melhor, a miscigenação, a ordem econômica, o progresso industrial, a ordem religiosa, o progresso católico e a civilização tropical brasileira. E é no penúltimo capítulo que ele insere a chave analítica: *a dissolução do futuro em passado*. Não desconhece o significado da república de 89, mas afirma que ela representou menos que o messianismo anunciado. Não acredita que o positivismo tenha influenciado tanto aquela república. Maior exemplo seria o “socialismo de Estado” representado pelo café brasileiro, ou ainda, pelos *Sertões*, de Euclides da Cunha, ou o voo de Santos Dumont. Enfim, o que mais definiria o Brasil seria sua vitalidade (Freyre/Santiago, 2002, p. 786):

O mais expressivo da disposição dos brasileiros do começo do século XX para tornarem quanto possível concreto o lema da República de 89: Ordem e Progresso. Ou Progresso moderado, quando necessário, pelas exigências da Ordem: a ordem *econômica* ou a ordem *social brasileira*. Com ênfase nos adjetivos – *social* e *econômica* – sem prejuízo do respeito merecido pelos dois ilustres substantivos: *Ordem* e *Progresso*. Com ênfase, sobretudo no adjetivo **brasileira**, por isso mesmo impresso aqui em negrita.

O progresso moderado pelas exigências da ordem parece tão moderado que ainda não chegou ao todo de nossa sociedade depois de um século. De fato, parece óbvio que o futuro se dissolveu no passado e voltamos à era colonial, não aquela lusitana, mas a outras piores: a externa, que reduziu o PIB brasileiro ao financiamento de dívidas intermináveis com os bancos e os credores internacionais, e a interna, que transferiu o poder estatal e econômico para as mãos dos donos do poder de uma minúscula oligarquia que controla mais de 98% do PIB, sendo composta por menos de 1% da população brasileira. O Estado foi recolonizado e o progresso dissolvido em trabalho a serviço dos grupos econômicos. Se aquela república de 89 teve pouco significado, tanto menor parece aquela que existiu entre 1985 e 2016. Quanto ao visto até o momento, entre o desequilíbrio das inteligências de Paulo Prado e o equilíbrio de antagonismos de Freyre, ainda não identificamos as razões mínimas para se afirmar nada sobre a suposta profunda confraternização que Freyre disse existir. Vejamos se a cordialidade seria uma resposta aos problemas.

Raízes do Brasil (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, é uma obra mais popular e acessível à leitura que os ensaios de Freyre quer pela extensão, quer pela simpatia expressa em uma de suas ideias centrais: o homem cordial. Porém, a nota que elaboramos à obra não passa de um

aceno e centra-se em cinco palavras: escravidão, ensino, patriarcalismo, cordialidade e aventura. As razões desse elenco passamos a descrever aqui. Em primeiro lugar, a escravidão não foi nem é um assunto do passado, infelizmente. Tamanha força e robustez alcançada na colônia não foi superada até os nossos dias; ao contrário, o perfil daquela sociedade centrava-se no trabalho servil sob o domínio senhorial da terra e dos outros meios de produção, inclusive o escravo. Este foi abandonado à própria sorte para o benefício aparente do assalariado. A economia colonial passou por um processo de desenvolvimento e industrialização, mas a ausência de cooperação latino-americana não permitiu a abertura e integração social ampla. O outro prejuízo da economia colonial mostra-se na hipertrofia da lavoura latifundiária (o agronegócio) que perpetua o domínio da terra e dos meios de produção nas mãos dos latifundiários e subordina a soberania alimentar às demandas do mercado internacional (Holanda/Santiago, 2002, p. 968). Com isso, o latifúndio de ontem (o agronegócio de hoje) produz para o lucro, não para saciar a fome da população.

O ensino é o segundo tópico “descentralizado” na obra, uma vez que aparece como uma nota ao capítulo *O ladrilhador e o semeador*. Curiosamente, entre os intérpretes que lemos, este é o primeiro tópico destinado exclusivamente ao ensino, mas o resultado não é o melhor. A difusão do ensino universitário na América Espanhola já no primeiro século colonial contrasta com a manutenção do ensino superior meramente colegial na América Portuguesa. Isso impunha a necessidade de recorrer a Coimbra para estudos avançados. O ensino superior entre nós não foi além dos cursos de filosofia, teologia, matemática e farmácia, pois a Coroa vetou reiteradas vezes a abertura da Universidade do Brasil,

que seria aberta sem nenhum ônus para os cofres lusitanos. O ensino que tivemos ainda sofreu o ataque feroz com vistas a apagar seus registros históricos, e só lentamente e a duras penas, a história do ensino colonial começa a ser escrita em bases científicas (Margutti, 2013 e 2020, e Marques, 2021c). O resultado é óbvio: uma colônia escravocrata, somada à política desestimulante de ensino, obrigou o país a esperar até o século XX para ter sua primeira universidade (Holanda/Santiago, 2002, p. 1025). Além disso, a educação mais efetiva entre nós foi patriarcal. O patriarcalismo imperou no desenvolvimento da sociedade, na manutenção latifundiária e no desenvolvimento da urbanização. O resultado acirrou as formas de desequilíbrio social, tanto rural (pela manutenção do modelo latifundiário) quanto urbano, que se difundiu pela favelização e marginalização de amplos setores da sociedade (Holanda/Santiago, 2002, p. 1048).

A alardeada cordialidade funda-se em “uma exigência do esforço de reconquista espiritual e da propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma” e seria capaz de manter uma espécie de compromisso social reinante já estabelecido desde a colônia. Isso significa que o cristianismo foi, em grande parte, um dos responsáveis pela manutenção da coesão social, graças ao seu acordo patronal com a Coroa. Em uma sociedade com estruturas de constituição social, econômica e política solapadas pela rapinagem colonial, caracterizar a suposta cordialidade é uma forma de integrar o conjunto social fragmentado em formas de exploração. A dificuldade de o brasileiro realizar a passagem da vida íntima ao conjunto social (do egoísmo pessoal ao benefício público, do domínio privado ao interesse público) é apenas mais uma evidência da desestruturação social reinante. À medida que a vida íntima exposta aos perigos sociais foi

cronicamente deteriorada, a personalidade cordial respondeu com o apaziguamento de consciências, a falta de compromisso público e a assimilação de ideias alheias (Holanda/Santiago, 2002, p. 1055). Desprovido do sentido de coletividade e de benefício público, o perfil nacional se condensa na forma do aventureiro. Avesso ao ritual, à rotina, ao planejamento e ao projeto a longo prazo, esse perfil faz do experimentalismo e da aventura os caminhos prediletos. A intencional confusão entre o público e o privado faculta uma prática patrimonialista que coloca o Estado a serviço do “equilíbrio dos egoísmos” sempre submisso a quem, em última instância, tem a bondade de dirigir o país (Holanda/Santiago, 2002, p. 1082):

A benevolência democrática é comparável nisto à polidez, resulta de um compromisso social que procura orientar-se pelo equilíbrio dos egoísmos. O ideal humanitário que na melhor das hipóteses ela predica é paradoxalmente impessoal; sustenta-se na ideia de que o maior grau de amor está por força no amor ao maior número de homens, subordinando, assim, a qualidade à quantidade.

Eis a condição em que se instaura a revolução brasileira: uma fachada liberal com a marca distintiva do conservadorismo. Este se fez notar também no fascismo nacional que se consumou na forma ditatorial varguista e privilegiou o fortalecimento de instituições sociais de justiça, tornando-as inofensiva aos poderosos. A forma consumada da colonização à moda brasileira (isto é, a endocolonização) se evidencia na manutenção dos latifúndios do agronegócio, na recusa insistente da reforma agrária e na manutenção do poder pelas oligarquias. O que não houve na ação política nacional foi um espaço para outras formas de discurso, a saber, uma política progressista e de

esquerda. E este ponto merece uma ampla discussão, especialmente em nossos dias, porque a política que sempre prevaleceu entre nós foi conservadora e oligárquica. Veja como o próprio autor a define (Holanda/Santiago, 2002, p. 1084): “segue nesse ponto a grande tradição brasileira, que nunca deixou funcionar os verdadeiros partidos de oposição, representativos de interesses ou de ideologias”. Há argumentos sinceros e minimamente honestos para discordar?

3. DA DESUMANIZAÇÃO CLIENTELISTA À DEPENDÊNCIA E À NINGUENDE

A complexidade étnica das três raças inviabiliza qualquer análise que empregue tão somente conceitos universais e homogeneizantes. O discurso homogêneo que tentasse equalizar as diferenças das situações, historicidades e condições humanas completamente díspares da tríplice matriz culminaria em compreensões a-históricas sem qualquer relação com a realidade efetiva das desigualdades sociais. O discurso universalizante manteria a história dos vencedores por meio de narrativas que não questionam as ordens social, econômica, histórica, cultural e política vigentes. Essas duas formas de discurso interessam apenas aos donos do poder. Qualquer forma de pensamento que se reduza a esse perfil analisa conceitos sem se comprometer com a situação e historicidade das etnias brasileiras. Seria um discurso já cooptado e colonizado pelos poderes estabelecidos. Isso requer uma profunda revisão da forma de entender o pensamento relativo ao humano em nosso país. Não é possível pensar política e honestamente desconsiderando as diferenças constitutivas das três matrizes étnicas. O antídoto contra os discursos homogeneizante e universalizante exige um mergulho vertical

em diálogos interdisciplinares para compreender as perspectivas sociais, econômicas, históricas, culturais e políticas que regem as matrizes étnicas, porque, enquanto os povos originário e africano foram escravizados, os brancos escravizaram, para citar apenas um exemplo. E mais, o fim da escravidão não significou o fim da exploração, porque o branco já havia colonizado as estruturas social, econômica, cultural, histórica e política que permaneceram a seu serviço nas formas do Estado (Prado Jr./Santiago, 2002, p. 1190). O meio para captar as diferenças explicitadas pode ser meditar atentamente algumas linhas de *As impurezas do branco* (1973), de Carlos Drummond de Andrade (2002, p. 774): “no hipermercado aberto de detritos, / ao barulhar de caixotes em pressa de suor, / mulheres magras e crianças rápidas / catam a maior laranja podre, a mais bela / batata refugada, juntam, na calçada / seu estoque de riquezas, entre risos e gritos”. Não há como esconder a ironia do título e o olhar tenso do poeta que reconhece na fome dos catadores a dor do mundo. Não haveria outro lugar para declamar ainda tão enfaticamente (Andrade, 2002, p. 721): “peço desculpa de ser / o sobrevivente. / Não por longo tempo, é claro. / Tranquilizem-se. / Mas devo confessar, reconhecer que sou sobrevivente”. O frio e a fome não assolam nenhum ser humano universal. Exemplifico o hoje histórico, literalmente, com mais de 33 milhões de pessoas no Brasil passando fome: pessoas pretas e com nomes identificados tanto pela maior parte da população que sofre com insegurança alimentar quanto pelo genocídio que assola os povos Yanomami de Roraima (Câmara dos Deputados, 2023; Guedes, 2022)².

² Recorde-se que (i) apenas 4 em cada 10 domicílios brasileiros têm condições de manter segurança alimentar, (ii) 125,2 milhões de brasileiros (de um total de 208 milhões) passam algum grau de insegurança alimentar, (iii) nas regiões Norte e Nordeste, respectivamente, 25,7% e 21% da população convivem com a fome, no Centro-Oeste 12,9%, no Sudeste 13,1% e no Sul 10%, (iv) a insegurança

A Formação do Brasil contemporâneo (1942), de Caio Prado Júnior, evidencia a irredutibilidade do discurso à forma dos discursos universal e homogêneo em virtude “das particularidades étnicas dos povos negros e indígenas do Brasil”. Com isso, para se considerar corretamente a formação brasileira, necessita-se analisar sistematicamente “as três raças como elementos irredutíveis, considerar cada qual unicamente em sua totalidade” (Prado Jr./Santiago, 2002, p. 1191). As matrizes étnicas originária e africana são balizas determinantes na compreensão nacional não apenas como marcos históricos coloniais, mas como “uma intervenção ativa e construtora”. Porém, em grande parte das análises até o presente (ele escreveu na década de 40), aquelas duas matrizes ainda apareciam nas análises históricas apenas como elementos corruptores da matriz branca, mediante o enviesamento que “deturpa [seus lugares históricos] pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador” (Prado Jr./Santiago, 2002, p. 1364).

A estrutura administrativa colonial e a defesa de critérios homogeneizantes e universalizantes nas análises teóricas tornam o discurso uma forma de justificação da ação clientelista dos poderosos. A compreensão a-histórica conduz diretamente a essa forma de justificar o estatuto vigente por considerar “o brasileiro” como uma unidade em si mesma. Não há mistura homogênea quando as desigualdades sociais condenam uma parcela significativa da sociedade à fome. O discurso a-histórico quer legitimar o clientelismo nas análises da “unidade econômica, social, administrativa, e até de certa forma

alimentar entre brancos é de 46,8%, entre os negros 65%, (v) nas famílias com 3 ou mais pessoas com menos de 18 anos, a fome atinge 25,7% dos lares e (vi) nas áreas rurais, a insegurança alimentar atinge 60% dos domicílios, inclusive 21,8% dos lares de agricultores familiares e pequenos produtores.

religiosa” (Prado Jr./Santiago, 2002, p. 1377-1778) ao preço de esquecer e ocultar as desigualdades sociais. O mínimo que se pode dizer sobre a sociedade brasileira é “a escravidão que lhe constitui a base essencial, domina o cenário da vida na colônia: é o ‘clã patriarcal’ (...), unidade em que se agrupa a população de boa parte do país, e que, na base do grande domínio rural, reúne o conjunto de indivíduos que participam das atividades dele ou se lhe agregam” e, ao fim da colonização, o patriarcado deu lugar ao clientelismo que transformou o Estado em uma estrutura de beneficiamento dos ricos e em mera máquina assistencialista para os empobrecidos (Prado Jr./Santiago., 2002, p. 1378). A colônia se tornou Estado, e o antigo senhor de engenho tornou-se governador. O Estado transformou-se progressivamente em domínio dos poderosos, de uma oligarquia que agregou indivíduos de todos os seguimentos como sua clientela.

A última obra a integrar o *corpus* clássico de intérpretes selecionados por Silviano Santiago é *A revolução burguesa no Brasil* (1975), de Florestan Fernandes. O sociólogo analisa a dupla revolução social produzida pela independência: a primeira, no fim da “era colonial” e, a segunda, no início da “época da sociedade nacional” com a possibilidade de se pensar algum “tipo de autonomia política” para essa sociedade (Fernandes/Santiago, 2002, p. 1521). A condição de um Estado nacional independente “representou a conquista de uma escala mínima de regularidade, de segurança e de autonomia na maneira de pensar o presente ou o futuro em termos coletivos” (Fernandes/Santiago, 2002, p. 1546). A agenda política e econômica brasileira poderia ser pensada a partir de um projeto de país que se queria pôr em prática. O que se divisou rapidamente foram duas possibilidades fomentadas à luz dos

princípios do liberalismo econômico (Fernandes/Santiago, 2002, p. 1556): uma protegia e fomentava a iniciativa privada (cuja consequência foi o acirramento das condições de desigualdade social), outra operou dentro do sistema estatal ao assumir “vários encargos importantes, que visavam garantir a continuidade de mão-de-obra escrava”, e isso se traduziu na gestação de estruturas de manutenção das desigualdades.

O resultado do processo não alcançou o que se esperava. A independência não fez uma revolução social consistente. Os atores econômicos do capitalismo terminaram por dominar a sociedade, e o resultado foi o acirramento da natureza do capitalismo, na parte tocante ao Brasil, e a manutenção dos marcos da evolução de um Estado dependente em que o proletariado continua explorado pela burguesia dominante (Fernandes/Santiago, 2002, p. 1669). A razão de tudo isso se reconhece sem dificuldades nas estruturas ideológicas do liberalismo conservador que se apossou das estruturas capitalistas e redefiniu as direções da política nacional (Fernandes/Santiago, 2002, p. 1668): “é no seu enlace que se elevam ao primeiro plano tanto a ‘força selvagem’ quanto a ‘debilidade crônica’ da Revolução Burguesa sob o capitalismo dependente”. Enfim, a revolução trazida pela independência naufragou em uma sociedade que não foi capaz de se projetar e determinar um lugar social no mundo econômico, por isso foi-lhe determinado pelas forças do capitalismo, porque o país continua como parte do sistema-mundo em forma de economia dependente em relação aos países desenvolvidos. Um país enorme a produzir continuamente *commodities in natura* para exportação sem valor agregado perde competitividade na balança comercial ao importar ciência e tecnologia à custa de suas exportações *in natura*. Enfim, um país subdesenvolvido, sem parque

industrial e tecnológico primário e que se decidiu por não investir em ciência e tecnologia na pesquisa pública nas universidades e não terá como colher produção e desenvolvimento.

O último desdobramento que daremos a este ensaio interpretativo será considerar, ainda que brevemente, como estamos fazendo, algumas notas sobre *O povo brasileiro* (1995), de Darcy Ribeiro. O autor escreveu uma das mais invejáveis obras interpretativas do lugar do Brasil na história humana. Além de político e homem de ação, o antropólogo foi responsável por uma produção que vai da etnologia, antropologia e romance indígena aos ensaios e à educação universitária no Brasil e na América Latina. A obra em questão coroa o ciclo antropológico iniciado em 1968 e concluído dois anos antes de sua morte.

O povo brasileiro representa uma tentativa de defender condições humanas para aqueles que haviam sido desumanizados historicamente. As lutas históricas constitutivas do que somos hoje beneficiaram-se da desindianização e desafricanização: “nessas lutas, índios foram dizimados e negros foram chacinados aos milhões, sempre vencidos e integrados nos plantéis de escravos” (Ribeiro, 1995, p. 25). Mas não só eles. Após a independência, o povo brasileiro foi derrotado em diversas contrarrevoluções que o impediram de assumir e guiar os rumos da própria história. Suas tentativas de sair do submundo ou do anonimato histórico foram formas de superação da negatividade. Historicamente, a luta do povo brasileiro não é apenas contra os poderes externos, mas também contra os internos que sempre lhe recusaram cidadania, a saber, que sempre reafirmaram sua ninguendade. Exatamente por isso, “buscando sua identidade grupal reconhecível para deixar de ser ninguém, ele se viu forçado a gerar sua própria identificação” (Ribeiro,

1995, p. 131). Eis o papel atribuído às formas de agrupamento social e tribal entre nós, pois uma identidade negativa impede qualquer progresso e autonomia reflexiva. Esse foi o lugar do protobrasileiro nascido da mestiçagem, uma vez que havia sido desindianizado, desafricanizado e deseuropeizado. O que se erguia à frente não era nada mais que sua ninguentade e a obrigação imperiosa de pensá-la, ou seja, a obrigação de pensar-se para tentar saber quem é, para simplesmente não se perder no anonimato de sequer saber onde nasceu e que história o constituiu (Ribeiro, 1995, p. 131). A dita confraternização dos povos ou a democracia racial de Gilberto Freyre não se efetivou entre nós. Darcy Ribeiro é incisivo ao mostrar que o protótipo do brasileiro não era alguém nascido de uma das antigas matrizes. Ele não era nem indígena nem negro nem branco. Aquele ideal da mestiçagem não se efetivou. O que surgiu foi algo completamente novo e sem identidade própria. Nasceu uma ninguentade (Ribeiro, 1995, p. 131, *itálicos nossos*):

Sobrevivendo a todas as provações, no trânsito de negro boçal a negro ladino, ao aprender a nova língua, os novos ofícios e novos hábitos, aquele negro se refazia profundamente. *Não chegava, porém, a ser alguém*, porque não reduzia jamais seu próprio ser à simples qualidade comum de negro na raça e de escravizado. Seu filho, crioulo, nascido na terra nova, racialmente puro ou mestiçado, este sim, sabendo-se não-africano como os negros boçais que via chegando, nem branco, nem índio e seus mestiços, *se sentia desafiado a sair da ninguentade, construindo sua identidade*. Seria, assim, ele também, um protobrasileiro por carência.

O ponto em que se encontrava esse protobrasileiro mestiço era, justamente, lugar nenhum, uma espécie de limbo social, cultural, econômico, político e histórico, enfim, um limbo não apenas capaz de negar-lhe a humanidade, mas também capaz de reafirmar sua

ninguendade. É nesse não lugar que surgiram os “brasilíndios” (Ribeiro, 1995, p. 131): “o brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentade de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se veem forçados a criar sua própria identidade étnica: a brasileira”. Essa mestiçagem não produziu um ser humano a partir do nada. Ela desfez primeiro a tríplice matriz étnica sem ainda formar algo novo. Nasceu delas alguém isolado, distante dos olhos de todas as matrizes precedentes. Era uma feitoria exótica, tropical, sem lugar nem identidade. Sabia-se apenas diferente de tudo o que houve antes, mas sem se formar ainda como algo novo e dotado de personalidade. Quando se fez independente e liberto da primeira escravidão, ainda não podia dizer quem era. Restava-lhe apenas a incômoda situação de alguém sem lugar nem identidade. Sabia-se apenas uma ninguentade, porque a história assim o fez. A luta pela independência e o fim da escravidão foram conquistas que não refletiram a passagem à condição de um povo capaz de tomar as rédeas de sua história e governá-la segundo seus interesses. O que apenas alimentou e perpetuou seu estatuto histórico negativo, pois permaneceu desprovido de qualquer realidade (Ribeiro, 1995, p. 452):

O ruim aqui, e efetivo fator causal do atraso, é o modo de ordenação da sociedade, estruturada contra os interesses da população, desde sempre sangrada para servir a desígnios alheios e opostos aos seus. Não há, nunca houve, aqui um povo livre, regendo seu destino na busca de sua própria prosperidade. O que houve e o que há é uma massa de trabalhadores explorada, humilhada e ofendida por uma minoria dominante, espantosamente eficaz na formulação e manutenção de seu próprio projeto de prosperidade, sempre pronta a esmagar qualquer ameaça de reforma da ordem social vigente.

O Brasil foi recolonizado ideológica, política, social, cultural e economicamente, por isso permanece mergulhado em um estatuto econômico submisso que, até o presente, funciona só para atender demandas externas. A consequência é viver de forma continuamente inautêntica, subordinado ao poder externo e sem identidade definida e internamente explorado por uma oligarquia estatal. Esse povo mestiço nunca viveu uma democracia racial, apenas uma indiferença generalizada por si mesmo e continuamente explorado por interesses econômicos dominantes. O nome da democracia racial brasileira se traduz na indiferença frente ao sofrimento e exploração das “minorias” (as pessoas pretas, indígenas e brancas) por uma pequeniníssima oligarquia que colonizou o Estado brasileiro. O país nasceu lavado em sangue índio e negro pela força da espada do branco e ainda não se fez uma romanidade nova e autêntica. Que resta, então, a nós que habitamos esse país?

A resposta típica do autor seria: resta-nos a missão de inventar, produzir e criar um brasileiro capaz de se orgulhar de si mesmo, porque a “massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*” (Ribeiro, 1995, p. 453). Por isso, não resta outro caminho a nós brasileiros senão pensar e inventar o que somos de forma que, em algum momento, nos orgulhemos daquilo que construímos pela reconstrução das relações sociais por meio da educação. A *ninguendade* não resulta do acaso, mas da omissão do Estado em fomentar estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais igualitárias mediante a educação. Por isso, eis uma derradeira questão: todos esses pensadores e intérpretes foram incapazes de filosofar sobre nossa *ninguendade*?

Meditem um pouco sobre este tema (a universalização do ensino) e imaginem o efeito turístico que terá, num mundo em que todos tenham feito curso superior, um Brasil com milhões de analfabetos. Poderemos até fazer paradas de analfabetos... (...) O Brasil poderá então ser de fato o país do turismo, o único lugar do mundo onde se poderá ver coisas assim, de outros tempos, coisas raras, fenomenais, extravagantes. Em consequência, a crise educacional do Brasil da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa. Um programa em curso, cujos frutos, amanhã, falarão por si mesmos. (Ribeiro, 2015, p. 31)

XI

A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA BRASILEIRA

A universidade é uma instituição ocidental recente, sobretudo considerando como lemos a história das culturas semitas, grega e latina. Ela surge tardiamente no século XIII. Ela nasce como espaço “de produção do saber, um espaço de pesquisa e de confrontação” que não está sob o poder político dos reis nem sob o poder religioso dos três monoteísmos (De Libera, 2011, p. 368). Até o final do século XII, o conhecimento ainda dependia das escolas catedrálcias e funcionava como uma *translatio studiorum*. O século seguinte operou um processo de laicização sem igual no mundo latino medieval: o *consortium* que originou a *universitas* nasceu independente do feudo jurídico real, dando origem a uma instituição que primava pela autonomia; a *licentia docendi* libertou o trabalho da tutela e controle externos tanto no ensino quanto na pesquisa, instituindo assim a liberdade de cátedra; o *studium* reuniu professores, estudantes, funcionários, livreiros e escribas em um novo espaço não mais sob vigilância real, nos *campi* universitários (De Libera, 2011, p. 369-170). Com isso, estavam postas as bases da personalidade jurídica da instituição, a autonomia da atividade docente no ensino e pesquisa e o livre trânsito dos estudantes e funcionários dentro dos *campi*. Essa é a primeira instituição medieval que nasce fora dos feudos reais e eclesiásticos. O maior beneficiado será o conhecimento que pode ser liberto dos controles externos e passe a

funcionar com uma autonomia e liberdade impensadas, conforme bem expresso por Jacques Le Goff (2016, p. 71):

Reinam instituições novas: as universidades, *corporações* intelectuais. O estudo e o ensino tornam-se um ofício, uma das muitas atividades que se especializam no canteiro de obras urbano. O nome, aliás, é significativo: *universitas* é corporação. As universidades não são mais que as corporações dos professores e dos estudantes – *universitates magistrorum et scolarium* – com suas diversidades e matizes, de Bolonha, onde reinam os estudantes, a Paris, onde dominam os professores. O livro torna-se instrumento, já não é ídolo. Como toda ferramenta, tende a ser fabricado em série, torna-se objeto de uma produção, de um comércio.

A autonomia administrativa, somada à liberdade de cátedra e à laicização do livro, abriu as portas de um novo tempo no reino do conhecimento. A autoridade da tradição já não era mais capaz de tutelar o processo de produção e transmissão do saber. Laicizando a forma do conhecimento, o acesso a ele tornou-se progressivamente universalizado. Da autoridade da tradição passou-se à autoridade do conhecimento produzido pelas hostes de professores e estudantes dentro dos *campi* universitários. A autoridade do conhecimento passou, lentamente, a determinar os rumos dessa nova forma de acesso ao saber e ao ensino. Entretanto, a popularização do conhecimento somente se tornou plena com o advento da imprensa. Outra mudança significativa foi a forma de reorganização dos saberes: durante o período medieval, a teologia exercia seus poderes tutelares sobre a filosofia e o direito e, conseqüentemente, sobre as demais ciências. Depois do surgimento da universidade e com o advento da modernidade, o *homo grammaticus* de saber enciclopédico que habitava o edifício do conhecimento (*panepistemon*) deixou para trás a herança medieval e passou,

progressivamente, à maior valorização dos saberes operativos. A filosofia já não era mais uma simples busca do conhecimento lógico, físico e metafísico enquanto saber teórico. Ela se dividiu, por um lado, em filosofia teórica *real* (metafísica, matemática e física) e *racional* (gramática, retórica e lógica); por outro, em filosofia prática *ativa* (ética, política, economia e administração) e *factiva* (lanifício, arsenal, navegação, artes militares, medicina e teatro). Dessa forma, a filosofia chegará praticamente até o idealismo alemão. É nesse universo que se inscreve a universidade em que um Kant atuou, embora ela já estivesse às portas de uma revolução. Ainda assim, a universidade que ele conheceu trazia as marcas medievais em sua composição (Kant, 2014, p. 16, *Apresentação de Castilho*):

Na Prússia do século XVIII, a universidade é ainda fortemente determinada por seu conceito medieval. Em essência, uma instituição de ensino, uma escola. A relação entre docente e discente, melhor, entre **doctrina** e **disciplina**, é a nota que a caracteriza. O aprendizado resulta do ensinado, relação que só perderia força definitiva a partir da inauguração da Universidade de Berlim, em 10 de outubro de 1810. Naquela universidade doutrinária do século XVIII, a aula é ministrada sobre um compêndio, de uso forçoso. Ela é ainda entendida como leitura, **lectio, Vorlesung**, “lição” não só de nome, mas efetivamente. Para a maioria dos docentes, melhor, “lentes” alheios a todo esforço de pensar por si, ler significa literalmente *ditar*.

Foi em uma instituição com esse perfil que o mestre de Königsberg atuou até o fim do século XVIII. De alguma forma, ele fechou o ciclo da tradição medieval naquele contexto em que produziu como um gigante. Note que a herança medieval perdurou até o início do século XIX quando Wilhelm von Humboldt assumiu o ministério da educação e propôs uma reforma do ensino alemão, incluindo a educação elementar (os saberes

que propiciam a condição mínima para um professor se fazer entender pelos estudantes desde o conhecimento da natureza e da Terra até o domínio básico da arte da conversação), a educação escolar (incluindo tudo aquilo que o professor pode transmitir ao estudante através da aula, desde os conhecimentos matemáticos aos linguísticos e históricos) e a educação universitária, que é propriamente o âmbito mais avançado tanto da produção do conhecimento quanto da difusão de saberes, sem se restringir a nenhuma coerção externa e supondo como fundamental a condição adequada para a pesquisa:

A universidade está reservada para o que a pessoa só pode encontrar por ela própria e nela própria: o acesso [*Einsicht*] à ciência pura. Para esse ato próprio [*SelbstActus*] em direção ao entendimento mais próprio, é necessário liberdade e uma solidão [*Einsamkeit*] útil – e é a partir desses dois pontos que, ao mesmo tempo, flui toda a organização externa das universidades. Seguir cursos é apenas algo lateral. O essencial é estar em comunidade próxima com pessoas da mesma opinião e com os pares, e a consciência de que, no mesmo lugar, já existe um número de pessoas que já completaram sua formação [*vollendet Gebildeter*] que se dedicam apenas à elevação e à difusão da ciência. (Humboldt, IV, 2010, p. 191, tradução de R. R. Terra, 2019)

Eis o perfil da famosa Universidade de Berlim: um templo dedicado ao cultivo da ciência na liberdade e solidão entre os pares de pesquisa. Humboldt deixou os cursos e os conteúdos a serem estudados em segundo plano, porque interessava prioritariamente o tempo dedicado à pesquisa em completa reclusão e intimidade acadêmica. O estudo é a atribuição fundamental de todos dentro dessa universidade e a responsabilidade final do estudante. Ninguém passa pelo processo para sair apenas com uma capacidade técnica. É isso que Humboldt quer

combater com sua compreensão de ensino. A universidade situa-se no limiar da produção do conhecimento e da elevação e difusão da ciência. Ela ainda é pensada como o lugar do cultivo lento e gradual da ciência. Esse modelo foi contraposto pela universidade produtiva norte-americana que transformou os conteúdos curriculares em créditos a serem cursados prioritariamente e complementados com a produção de um texto que serviria como tese. A universidade humboldtiana foi aquela em que viveu uma geração extraordinária de pesquisadores, inclusive Friedrich Nietzsche.

Ele iniciou a docência aos 24 anos na Universidade da Basileia na Suíça que nada mais era que uma cidade medieval com uma universidade da mesma forma, onde ambas relutavam em abrir-se ao mundo moderno. A Universidade existia desde 1460 e vivia em uma cidade bastante decadente por causa da crise econômica. Curiosamente, “na época de Nietzsche, o número total de alunos [na instituição] nunca chegou a 200” (Nietzsche, 2020, p. VII, *Introdução* de Fernandes e Moraes). Certamente, um colégio no Brasil em nosso tempo dificilmente se sustenta com esse número de alunos. Lá, era uma universidade fundada em 1460. Esse critério numérico deve ser considerado quando pensarmos a situação do ensino filosófico brasileiro. Mais que isso, Nietzsche tinha uma atuação docente muito discreta inclusive para os padrões de hoje (2020, p. VIII): “em Basileia, Nietzsche dava aulas todas as manhãs, das sete às oito, totalizando cinco horas de aula semanais. Além disso, ensinava seis horas por semana no Pädagogium, o equivalente ao nosso ensino médio”.

Tanto a situação do ensino de Kant (pautado na *doctrina e disciplina* por meio da *lectio*, a saber, o ditar o texto do compêndio selecionado)

quanto a situação do ensino de Nietzsche (somando a graduação e o ensino médio teria 11 horas/aula semanais dentro de uma instituição com menos de 200 estudantes) mostram que não são as características externas (antiguidade, número de discentes ou tempo de docência) que determinam o teor do ensino. A propósito, Nietzsche trabalhava com cinco turmas dentro da graduação com uma hora/aula por turma a cada semana.

Todo esse cenário é apenas uma moldura para situarmos a universidade brasileira, sobretudo considerando que ela adotou o sistema de créditos norte-americanos tanto para a graduação quanto para a pós-graduação, e que ela, embora tardia, deve ser analisada a partir das possibilidades que lhe eram realmente factíveis. Se as universidades de Kant e Nietzsche ainda eram largamente medievais, talvez seja bastante pretensioso esperar que a universidade brasileira tenha nascido completamente moderna. Ademais, com o público que elas reuniam naquele momento, deve-se balancear os critérios de compreensão das universidades que surgiram em território brasileiro. A propósito, a primeira universidade no Brasil existiu em Manaus entre 1909 e 1926. A segunda foi a Universidade do Rio de Janeiro criada por decreto em 1920. Em 1931, foi criado o estatuto das Universidades Brasileiras e, em 1934, seguindo esse novo modelo estatutário, criou-se a Universidade de São Paulo (Souza, 2003, p. 11-12). Há menos de um século, nasceu essa instituição na forma moderna como a conhecemos. É nesse molde que situaremos, primeiramente, o que poderia significar a universidade e a filosofia no século XXI; em segundo lugar, faremos uma exposição da recente herança universitária situando as grandes tendências ideológicas que movimentaram suas disputas internas; em

terceiro lugar, consideraremos as propostas daqueles que querem reinventar a universidade pública e, em quarto lugar, apontaremos alguns elementos sobre a vida universitária dentro do horizonte de produção global do conhecimento. Afinal, se este ensaio trata da filosofia na universidade brasileira, por que voltamos ao período medieval?

1. PENSAR A UNIVERSIDADE E UMA FILOSOFIA PARA O SÉCULO XXI

A questão não é desprovida de interesse. As raízes da modernidade encontram-se no medievo. Quanto mais avançam as pesquisas em filosofia moderna, mais visíveis se tornam os contornos do pensamento medieval que inspiraram a modernidade, não só no sentido teórico, mas também no sentido de suas criações, especialmente a universidade. A herança medieval marca de diversas formas a filosofia moderna e tanto mais o faz em relação à universidade. Não por acaso, as duas universidades citadas na Prússia e Basileia são herdeiras da universidade medieval. Nesse sentido, a universidade brasileira ausente nos períodos colonial e imperial foi substituída pelas escolas (cuja função era ensinar a ler, escrever e contar, alfabetizar e letrar) e pelos colégios, cujo ensino de filosofia e teologia concedia os títulos de bacharel e licenciado e, nos colégios máximos, também ofereciam mestrado e doutorado. Essa estrutura foi reforçada com a criação das faculdades de direito e farmácia no período imperial. Não obstante, a universidade esperou até o século XX.

A filosofia ensinada nos colégios coloniais (entenda-se hoje, nas faculdades) tinha a mesma feição que a europeia no período, a saber,

uma filosofia fortemente canônica. O que não significa uma desaprovação, apenas a certeza de que não se começa a filosofar a partir de um ponto zero qualquer inventado ou autoinstituído. Ademais, a modernidade constituiu um grande panorama humanista que foi sua principal marca graças à reunião da filosofia, da ciência e da sabedoria na figura do *homo grammaticus* de saber universal. No entanto, o casamento não durou muito. A força da revolução científica, somada ao movimento da reforma, à difusão da impressão e à invasão do Novo Mundo, propugnou uma nova visão de mundo. Não mais uma visão unitária, mas justamente uma visão que passou da unidade do mundo à infinitude do cosmo. O resultado foi a desagregação das forças cogentes do pensamento humanista (a filosofia, a ciência e a sabedoria) que foram pouco a pouco se tornando estranhas umas às outras, “gerando a conhecida situação de uma ciência sem filosofia e sem sabedoria, bem como de uma filosofia sem sabedoria e sem ciência” (Domingues, 2006, p. 9).

O *homo grammaticus* deu lugar ao especialista. O edifício do *panepistemon*, cujo sentido literal é todo o conhecimento, foi desabitado e transformado em pequenas lojas para saciar a curiosidade científica à *la carte*. A desagregação desse humanismo moderno produziu, de um lado, uma recusa da filosofia em se dedicar ao conhecimento das ciências empíricas e uma atitude cética em relação às demais ciências humanas que integravam o espaço da sabedoria. De outro lado, as outras ciências humanas riam da pretensão de uma filosofia como tutora dos saberes humanos bem como se recusavam a simplesmente repetir o método empírico das ciências naturais. Por sua vez, estas não se viam nem ao lado das ciências humanas, por considerá-las demasiado

humanas, nem se davam ao trabalho de tentar o diálogo com a mais orgulhosa das humanidades, a filosofia. Afinal, uma filosofia incapaz de dialogar com as demais ciências não teria quase nada a oferecer às ciências naturais. O resultado se efetivou na desagregação entre os campos científicos e na aceleração da especialização com forte vantagem para as ciências naturais que dominaram a *epistême* do século XX graças à física e às engenharias e, sem grande dificuldade, orientarão a tutela científica do século XXI com a especialização das engenharias, via engenharia genética e biotecnologias (Domingues, 2016, p. 11).

A possibilidade de a filosofia sair do seu encastelamento teórico exige superar a visão alérgica que conserva em relação à física atual, deixando para trás a física mecânica de Newton e Kant, superando o niilismo teórico moral, político, epistêmico e ontológico que a colonizou desde os mestres da suspeita e abrindo-se à construção de uma sabedoria laica (Domingues, 2006, p. 18). A filosofia precisa, nesse sentido, sair da clausura que se impôs como se ela fosse capaz de pensar o mundo com conceitos puros sem depender de relação e complementaridade epistêmica com as demais ciências humanas e as ciências naturais. Uma compreensão idealista da filosofia como ciência dos conceitos da razão pura a conduziu ao fechamento frente à realidade. O resultado não se expressa apenas no seu elitismo teórico, mas na sua incapacidade de dialogar e misturar-se com os temas mundanos mais imediatos. Assim, não são os conceitos de uma razão pura que lhe darão a capacidade de pensar o mundo. A filosofia precisa urgentemente reencontrar o diálogo com a realidade, por um lado, com as demais ciências humanas, através da interdisciplinaridade, e com as ciências naturais, enquanto capacidade de diálogo e apreensão do

mundo. Por outro, ela ainda não descobriu, especialmente no Brasil, o caminho para pensar a realidade efetiva.

Quando falamos de realidade efetiva não cremos na filosofia como opinião diária sobre os fatos jornalísticos. Isso os profissionais da informação já o fazem. O ponto que salta aos olhos é a timidez que a filosofia ainda manifesta frente ao diálogo com o poder. Não por acaso, essa é uma relação alérgica desde os tempos de Platão. No entanto, a partir de Francis Bacon, é inegável o reconhecimento do compromisso entre poder e ciência. É nesse ponto que o intelectual público, pensando-o aqui enquanto filósofo, deveria avaliar a condição de *zoon logon echon* (*ser humano político*) no duplo sentido pós-aristotélico, tanto como humano que vive em sociedade quanto como agente político. Certo é que, no espaço do poder, há sempre os jogos de interesse e controle social, bem como no espaço do conhecimento também há jogos de poder e interesse, como demonstraram Bacon e Habermas. Por isso mesmo, o filósofo tem o compromisso de pensar a política do saber entre as formas do poder e os jogos de interesse. Isso exige da filosofia uma saída do dito espaço de neutralidade teórica, porque onde há poder há formas de violência. Enquanto o filósofo se furtar a pensar as formas de poder e os jogos de interesse, o saber filosófico permanecerá alheio à realidade, afastado no universo do purismo conceitual. A questão é decisiva para o futuro da filosofia e diz respeito não só ao fazer filosófico, mas também ao futuro da universidade, por isso (Cunha, 2022, p. 1397): “podemos colocar a seguinte questão: como está a *informação*, o *conhecimento* e a *sabedoria* na Universidade?”

A resposta à questão pode seguir dois caminhos diversos: um, apoiado na ideia de *homo violentus*, que se serve da lógica do

conhecimento como instrumento de domínio da sociedade e impõe a política do poder como forma de dominação das relações sociais; outro, apoiando-se na ideia de *homo sapiens*, serve-se da política do poder como forma de promoção da justiça e da liberdade para a vida em sociedade (Cunha, 2022, p. 1391). As duas formas são mutuamente repelentes: a primeira não cultiva nenhuma simpatia pelas formas de relação social e construção coletiva de decisões, pois reserva ao político todo o direito de determinação da vida social; a segunda requer necessariamente a participação coletiva na construção de decisões consensuais. Os instrumentos decisórios, as políticas culturais, científicas e pedagógicas se somam como forma de compreensão das relações entre informação, conhecimento e sabedoria. Na primeira forma, o poder se exerce sem a empatia com o público, por isso é uma forma de poder violento. Na segunda, o poder só se legitima enquanto prática da justiça e da liberdade, enquanto diálogo e coletividade.

O que está em questão neste ponto é justamente o papel que a universidade e o filósofo desempenham na sociedade: se eles se afastam do diálogo social e da participação na vida política, eles autorizam a forma de poder violento pela decisão da omissão dentro do espaço social; se assumem a responsabilidade pública na tarefa de pensar a política da informação, do conhecimento e da sabedoria, eles se responsabilizam pela condução das pautas e debates sociais mais urgentes. Os dois (o filósofo e a universidade) podem tanto se enclausurar no isolamento diante da realidade e salvar o purismo conceitual quanto podem assumir sua responsabilidade na construção de formas de poder participativo. Esta decisão implica a superação dos limites da mera burocracia acadêmica. Os dois precisarão se posicionar

frente ao futuro do pensamento e da ação, isto é, frente à política. Ela vive essencialmente da ação imediata e do pensamento público. É nesse espaço entre a ação e o pensamento público que o filósofo e a universidade são convocados a participar dentro da produção de ideias, da crítica às relações de poder, da defesa da justiça e da construção da liberdade social (Cunha, 2022, p. 1404s). Fugir desses comprometimentos equivale a deixar a sociedade à deriva do poder político ilimitado. As duas formas de poder atuam a todo tempo na sociedade e não há como derrogar a outros atores a reflexão sobre a vida social entre as duas vias (Cunha, 2022, p. 1410): “*a política do poder*, na qual se encontra predominantemente o ‘*homo violentus*’ – o representante da sociedade, do mercado, da produtividade, da eficácia; e *a política da justiça e da liberdade*, onde se encontra predominantemente o ‘*homo sapius*’ – o representante da presença, da cidadania e da democracia”. O filósofo e a universidade não podem tudo. Ao contrário, podem pouco, mas um pouco que é decisivo, pois conseguem de forma muito especial produzir “*a excelência como nobreza de carácter e de relação e a excelência como expressão do espírito, nobreza de espírito*” (Cunha, 2022, p. 1412).

É nesse espaço de construção do *homo sapius* que se inscreve a reflexão sobre as tarefas do filósofo e a missão da universidade no século XXI. É trágico advogar contínua e reiteradamente a pureza conceitual como via de alheamento na responsabilidade pública de ambos. Nem o filósofo é uma figura alheia ao mundo nem a universidade é uma peça decorativa na política do conhecimento, por isso pôr em questão seus lugares é debater o que legitima sua presença e função dentro da sociedade. A saber, se permanecerão alheios à lógica do

mercado que avassala e coloniza todos os seguimentos do conhecimento ou se se posicionarão e demarcarão uma nova possibilidade de construção de relações sociais pautadas na política da justiça e da liberdade, na nobreza de espírito e na excelência social.

Cientes de que nosso objetivo é pensar a universidade brasileira dentro do horizonte da filosofia no século XXI, necessário se faz mais uma observação antes de passarmos ao debate dos autores que trataram do tema. Entre os dias 3 e 6 de dezembro de 2001, ocorreu uma reunião extraordinária do Conselho do Comércio de Serviços da Organização Mundial do Comércio (OMC) em Davos, na Suíça. Essa reunião antecipou a decisão que foi firmada como acordo no dia 26 de fevereiro de 2002 e tratou do comércio internacional de serviços referentes ao ensino que, em tese, serviria para “complementar e apoiar as políticas educativas” dos países em desenvolvimento (OMC, 2002, nº 234). Na prática, a história foi outra. O que estava em discussão era o estabelecimento de limites para o comércio do ensino em escala global: de um lado, os países latino-americanos e alguns africanos insistiram nas propostas de autonomia dos sistemas nacionais de ensino sem intervenção externa; de outro, a Nova Zelândia insistiu na defesa da “ampliação da classificação existente com respeito ao ensino de adultos e outros serviços de ensino”. Na prática, ela propunha “estudar fórmulas para liberalizar o comércio de serviços de ensino” em escala global e irrestritamente (OMC, 2002, nº 234). Essa postura foi criticada, por exemplo, pelo representante da Coréia do Sul, pois incluía no rol de serviços a “relação com educação comunitária, os serviços das agências de ensino e os serviços de educação relacionados com os estudos acadêmicos e o ensino de desporto e com as atividades recreativas”. O

coreano não admitia a possibilidade de abrir o sistema de ensino para uma forma de serviço em escala global preferindo subscrever, com os países latino-americanos e africanos, a antiga classificação para “impedir possíveis distorções”, a saber, defendiam que o sistema de ensino é um direito do cidadão e um dever do Estado, e não um serviço (OMC, 2002, nº 239). O acordo firmado em 26 de fevereiro de 2002 ficou classificado no documento como “S/CSS/M/13 *Restricted*”. Por sua vez, o representante brasileiro havia discordado da postura latino-americana e endossado a neozelandesa. Quando se assinou o acordo, o então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, aderiu à proposta neozelandesa de classificar o ensino, em todas as suas instâncias, como serviço e não só como direito. Os resultados se fizeram notórios: de um lado, a avalanche de instituições de ensino superior comunitárias (um nome fantasia para privadas) se multiplicaram desde então no Brasil, e o sistema de ensino desde a pré-escola ao ensino superior vem sendo avassalado pela pressão privatizante do ensino; de outro, a equiparação entre a titulação do ensino presencial e à distância (EaD) produziu um baixo nivelamento sem critério.

Eis o cenário em que precisamos pensar a função da universidade na sociedade brasileira. Uma instituição muito jovem (menos de um século) e condutora de um sistema nacional de pós-graduação (SNPG) datado da década de 60. Nesse sentido, não se trata apenas da juventude do sistema de ensino universitário, mas de uma série de decisões políticas que “emolduraram” a implementação do ensino superior público, laico e de qualidade. A filosofia universitária se encontra nesse meio. Por isso, ensaiemos uma leitura em três prismas: um dedicado à história recente do ensino filosófico, incluindo a postura de Vélez

Rodríguez, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) até as análises de Paulo Arantes e Lima Vaz; o segundo, voltado para o debate sobre o lugar da universidade na cultura brasileira com F. Fernandes e M. Chauí, e o terceiro, algumas notas sobre o perfil do ensino filosófico a partir da análise dos participantes da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof, 2015). No terceiro perfil, mencionaremos a análise das condições da universidade brasileira frente ao cenário da internacionalização da pesquisa. Por óbvio, nosso ensino universitário de filosofia não se reduz às leituras generalistas, mas um perfil amplo talvez nos permita compreender alguns traços do lugar ocupado pela filosofia na universidade atualmente e como a filosofia pode contribuir para pensar a função do ensino entre nós.

2. HERDEIROS DE UMA HISTÓRIA RECENTE

A história da universidade brasileira é recente, mas as disputas entre as formas de compreensão da sua função social vêm de longe. Não faremos uma análise tão demorada quanto deveríamos por razões de extensão. Apenas sinalizaremos dois campos em disputa dentro da universidade brasileira e passaremos ao enquadramento da universidade a partir da década de 90, embora já trazendo elementos da atualidade.

No dia 31 de julho de 1935, na conferência de abertura dos cursos da Universidade do Distrito Federal na então capital fluminense, o reitor Anísio Teixeira tratou das funções da universidade, sendo a primeira decorrente da reunião entre aqueles que querem ensinar e aqueles que querem aprender, uma atividade que só se efetiva em virtude da

imaginação, pois “cultivar a imaginação é cultivar a capacidade de dar sentido e significado às coisas” (Teixeira, 2010, p. 34). O sentido que a universidade precisa integrar na cultura brasileira é duplo: de um lado, deve suprimir o isolamento e o autodidatismo que nos impedem de encontrar o espaço de debate em torno do conhecimento; de outro, “a coordenação da vida espiritual do Brasil não nos chegará sem o cultivo dos processos universitários de ensino superior” (Teixeira, 2010, p. 40). É a vida espiritual que contraria toda forma de escravidão e de controle impostos pelo reacionarismo. O reitor critica as formas de discurso vigentes desde os tempos de Matusalém que, supostamente, identifica os problemas da vida social brasileira (Teixeira, 2010, p. 41): “a profunda crise moderna é sobretudo uma crise moral’. ‘Ausência de disciplina’. ‘De estabilidade’. ‘Marchamos para o caso. Para a revolução’. ‘É o comunismo que vem aí’”. Observe que essa retórica na década de 30 não deixou de ser canhestra, e até recentemente houve quem se inflamasse contra o comunismo em nosso meio. O mínimo a se fazer é rir e sugerir a leitura de um bom livro de história.

Anísio Teixeira concluiu sua conferência com mais dois destaques: um reafirmando que a universidade é “mansão da liberdade”; outro descrevendo o que ele entende por tal liberdade naquele contexto (Teixeira, 2010, p. 42): “dedicada à cultura e à liberdade, a Universidade do Distrito Federal nasce sob um signo sagrado, que a fará trabalhar e lutar por um Brasil de amanhã, fiel às grandes tradições liberais e humanas do Brasil de ontem”. Ainda que ele quisesse se desvencilhar de uma compreensão direitista do ensino, ele a reafirma tanto na defesa do liberalismo quanto em nome das tradições humanistas do passado nacional. Essa postura reverberou por décadas em seu pensamento,

tanto que em *Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969* (1989), Anísio Teixeira ainda mantém alguns indícios dessa postura. O primeiro refere-se à crítica relativa à “multiplicação de escolas a oferecer cursos de qualidade duvidosa e, em geral, de ensino puramente expositivo” (Teixeira, 1989, p. 122). O autor não acredita que cursos em diversos cantos do país facultarão o que se espera do ensino superior: a formação de uma cultura diferenciada. Ao contrário, a expansão de cursos conduzirá à desqualificação do ensino sem critérios. O segundo indício refere-se diretamente aos cursos filosóficos:

Em relação às faculdades de filosofia, a multiplicação das escolas quebrou de tal modo os seus padrões, que duas tendências são manifestas: a da divisão da multifaculdade em diversas faculdades ou institutos, com o objetivo de cursos especializados de conteúdo nos campos da filosofia, das letras, das ciências humanas e sociais, das ciências matemáticas e físicas e da educação; e a da ênfase nos cursos pós-graduados para recuperar, nesse nível, os seus antigos objetivos de escolas avançadas de especialização e pesquisa. (Teixeira, 1989, p. 123)

É interessante notar que, na década de 60, o Brasil ainda não dispunha de uma universidade federal para cada unidade da federação, e Anísio Teixeira já via com suspeita a multiplicação dos cursos. Outrossim, desconfiava também dos fins da pós-graduação, lembrando que o SNPG estava sendo criado exatamente nessa década. Dito isso, elenca mais dois indícios ou receios em relação ao ensino superior: (i) um relativo à função dos institutos e faculdades de Filosofia, Ciências e Letras que seriam levados a oferecer cursos introdutórios dentro dos “cursos regulares de formação de especialistas acadêmicos”, o que será complicado em virtude das diferenças de métodos, objetivos e

destinação desses cursos. Ele conclui esse receio com as seguintes palavras (Teixeira, 1989, p. 138): “que atmosfera, que clima, que espírito marcará a instituição. Confesso que não sei”. (ii) Colocada sob suspeita a função do ensino propedêutico das ciências humanas nos demais cursos, o autor conclui os indícios com uma dúvida sobre o papel dos próprios docentes dentro da estrutura desses cursos especializados depois da reforma de 1968 (Teixeira, 1989, p. 139): “tudo parece que continuará no mesmo, tendo havido apenas uma redistribuição maciça das matérias de ensino e dos professores. Para quê? Para cada um ir fazer o mesmo que fazia em outro lugar dentro da universidade?”

Em tom parecido encontra-se *A questão da universidade* (1961), de Álvaro Vieira Pinto. Esta obra analisa o mesmo período em curso na análise de Anísio Teixeira. O autor fluminense aponta “o problema fundamental” da reforma universitária em uma questão (Pinto, 1961, p. 114): “deve a Universidade continuar a servir aos interesses da atual classe econômica e politicamente dominante; ou deve se organizar em função dos interesses das classes trabalhadoras, ainda não dominantes, mas em inevitável ascensão?” Uma vez que esse é “o problema fundamental” da universidade brasileira, precisamos ver como o autor pretende resolvê-lo. Ele inicia destacando a tese capital do seu livro (Pinto, 1961, p. 27): “a reforma da Universidade não diz respeito, primordialmente, aos **alunos que estão** na Universidade, mas aos **alunos que não estão**, aos que nela não puderam ingressar”. Ele considera que a universidade brasileira é elitista e restrita a um pequeno grupo que apenas reproduz o *status* econômico vigente. Ademais, o segundo entrave de nossa universidade é o fato de ela não contribuir “para criar a autêntica cultura que o País reclama”, porque o

que ela tem reproduzido é a condição econômica nacional, a saber, “a Universidade do país subdesenvolvido é necessariamente **inculta**” (Pinto, 1961, p. 59). O terceiro entrave presente na universidade brasileira decorre de seu aprisionamento na pedagogia que a reduziu à função de compendiar saberes sem qualquer importância, o que a impede de transmitir os conhecimentos da práxis social que produziria uma verdadeira cultura (Pinto, 1961, p. 117).

Para que a universidade brasileira não se reduza à reprodução dos saberes incultos, ela precisa se preocupar com o desenvolvimento material e espiritual da sociedade. Esse desenvolvimento requer “o entrosamento das instituições, de ensino superior com os centros sociais de produção, fábricas, fazendas, empresas” (Pinto, 1961, p. 161). O que se espera da universidade são duas funções específicas - tanto a abertura ao mercado de trabalho quanto as condições para o exercício no mundo do trabalho: “no país dependente e espoliado, a preparação do estudante se cumpre em duas tarefas: a primeira, estudar o mais que puder, a fim de adquirir os conhecimentos indispensáveis ao trabalho futuro; a segunda, garantir as condições de adequado exercício desse trabalho quando vier a iniciá-lo” (Pinto, 1961, p. 107). As duas etapas expressas pelo autor se reduzem à preparação para o mercado de trabalho. Ele critica duramente a inutilidade da pedagogia, entendendo-a como o conjunto das humanidades, e ressalta a função exclusiva da universidade como preparação imediata para o exercício do trabalho. Nesse sentido, ele não está muito distante daquilo que Anísio Teixeira (2010, p. 42) classificou como fidelidade “às grandes tradições liberais e humanas do Brasil de ontem”, reunindo em um só ponto liberalismo econômico e conservadorismo teórico. Por certo, eis apenas um aceno

quanto aos pontos em questão que merecem novos desdobramentos, uma vez que o liberalismo fez escola.

Dando um passo considerável à frente, destaquemos um perfil do ensino graduado e pós-graduado da filosofia universitária elaborado por Ricardo Vélez Rodríguez, que foi o primeiro ministro da educação do Governo Federal entre 2019 e 2022. Ele estabeleceu os números relativos à situação dos estudos tanto de graduação quanto de pós-graduação no Brasil depois da Segunda Guerra até o início da década de 80, conectando-se, nesse sentido, com a temporalidade sinalizada nos autores acima. Destacou a universalização do ensino universitário em decorrência da presença maciça de estudantes concluintes do ensino médio e, por tabela, a ampliação do quadro de oferta de pós-graduação em filosofia no Brasil. Quanto ao perfil filosófico destacado no ensino brasileiro, sublinhou a presença das escolas culturalista, humanista católica, positivista e existencialista na cena filosófica.

Depois de um largo predomínio da apologética ortodoxa católica na seara da Segunda Escolástica desde o século XVI ao XVIII, emergiram frentes filosóficas como o empirismo mitigado no século XVIII e o ecletismo brasileiro no século XIX. Ao fim dessas influências, reconhece-se o predomínio do influxo retardante do positivismo contra a universidade brasileira. O positivismo foi, a seu modo, criticado pela Escola de Recife/Sergipe. E o estado da arte da meditação filosófica brasileira, naquele momento, era o seguinte (Vélez Rodríguez, 1986, p. 400): “podemos concluir que a hipótese cientificista pesou muito, no seio da cultura luso-brasileira, face à abertura à ciência moderna e à adoção da ideia de desenvolvimento. A modernização do Brasil processou-se no contexto tutelar da ciência aplicada a serviço do

Estado”. O cientificismo aparelhou o Estado como uma tecnocracia tanto autoritária quanto incapaz de processar uma abertura genuína do Estado. Situar o positivismo como aliado do Estado ditatorial não é um despropósito, sobretudo se se considera o contexto atual do anticientificismo defendido por quem esteve no poder a partir da década de 60 e que retornou depois de 2019. Afinal, o que resta é, segundo Vélez Rodríguez (1986, p. 400): “o grande problema com que se defronta hodiernamente a meditação filosófica no Brasil, é o – da superação do cientificismo”. Por isso, ele conclui (Vélez Rodríguez, 1986, p. 400): a aliança entre Estado e autoritarismo obstruiu novos caminhos na reflexão filosófica nacional, por isso cabe, exatamente à filosofia, a primazia por ser “a única capaz de assinalar os valores preteridos e indicar os ideais de pessoa humana e de sociedade a serem atingidos”.

Se esse foi o contexto que predominou na ditadura (1964-1985), estaríamos frente à necessidade de lutar contra o cientificismo autoritário, isto é, o positivismo científico, para instaurar uma forma de pensamento não controlada pelo poder estatal e autoritária. Esse balanço deveria ser confrontado com a prática do próprio autor quando esteve à frente do MEC, mas deixemos isso a quem por isso se interessar. Nosso interesse aqui é analisar a herança filosófica e universitária. Essa análise proposta por Ricardo Vélez Rodríguez apoia-se textualmente em algumas referências a Antonio Paim que saíram em texto posterior ao do autor precedente. O balanço efetuado pelo autor baiano não é menos importante neste momento (Paim, 2002, p. 196):

Pessoalmente inclino-me por considerar inapropriado o ensino de filosofia para adolescente realizado por recém-formados. A meu ver o ensino de filosofia no segundo grau deveria limitar-se a alguns estabelecimentos-

modelo assemelhados ao Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro ou ao Ginásio Experimental de Niterói. Ainda mais: tal magistério estaria a cargo de pessoas amadurecidas, capazes de partir das preocupações e dos conhecimentos dessa camada de nossa população. Reconheço, contudo, que a maioria do professorado de filosofia inclina-se pela volta da disciplina em todos os colégios.

Paim não deixa dúvidas do caráter elitista que atribui à filosofia. Supostamente, algo reservado aos colégios-modelo e às pessoas maduras no pensamento. Isso dá o que pensar se tivermos em mente que todo ser humano tem capacidade de pensamento. Então, por que essa função deveria ser reservada a alguns? Mais que isso. Paim ainda se esforça por mostrar que a universidade brasileira é incapaz de oferecer um ensino adequado de filosofia (Paim, 2002, p. 199): “lamentavelmente, a Universidade não dispõe de experiência em matéria de pesquisa filosófica. Essa experiência, em nosso país, acumulou-se fora dos quadros da Universidade, a partir dos círculos de filosofia existentes em vários centros”. Se essa afirmação fosse cogente, o mínimo seria colocar todo o SNPG em filosofia em suspenso até que Paim pudesse nos dizer o que significa, de fato, ensinar filosofia de modo maduro e adequado. E não tenho dúvida de que o autor se julgaria à altura para tanto, visto que ainda faz um balanço sobre o que significa a filosofia na universidade brasileira (Paim, 2002, p. 200):

Nos cinquenta anos transcorridos desde que se decidiu ministrar a filosofia em separado dos cursos tradicionais, não se constituiu nenhuma grande biblioteca especializada. Incumbe-nos, pois, abrir diante de nós um horizonte diversificado, em que venham a encontrar o seu lugar as opções pela universalização do ensino da filosofia na Universidade e, igualmente, a pesquisa filosófica. Essa última escolha pode ainda dar alento aos cursos de

pós-graduação, cujo programa de formação docente deve cumprir-se em prazo curto.

Se ainda não temos um SNPG suficiente nem ao menos bibliotecas dignas para tanto, talvez adotando a cartilha do autor pudéssemos chegar ao objetivo “em prazo curto”, como ele afirma. Afinal, uma consideração como essa poria em questão não apenas o ensino de filosofia (graduado e pós-graduado) quanto a própria universidade brasileira. Essa postura foi afirmada há duas décadas. Entretanto, há menos de uma década também foi reafirmada por outro autor que fazemos questão de sumariar.

Trata-se de Edson de Oliveira Nunes que desenvolveu uma crítica assaz radical à universidade pública brasileira em *Educação superior no Brasil* (2012). Ele apresentou cinco aspectos em seu elenco crítico: o primeiro afirmando que não temos universidades públicas no Brasil, porque “não são públicas, apenas são, na sua maioria, capturadas pela ideologia dos movimentos sindicais ou quase-sindicais, representativos de parcela do corpo docente e administrativo das instituições federais de ensino” (Nunes, 2012, p. 39). Quanto ao ponto, o autor parece desconhecer a função representativa dos sindicatos, pois não se trata de órgãos dirigentes, mas de institutos de classe, e as universidades são dirigidas por Conselhos Superiores e não por sindicatos. Ademais, a livre associação é garantida pela Constituição Federal com vistas a constituir espaço de debate e do contraditório. O segundo aspecto refere-se à compreensão da própria universidade (Nunes, 2012, p. 40): “a rigor, sem precisar duelar por muito tempo com o tema, o que se chama de universidade pública no Brasil nada mais é que o resultado de

uma política governamental regressiva, privatizante e injusta”. O autor diz que não precisa se alongar, por isso não apresenta os supostos argumentos que conduziram à compreensão da universidade privatizante. Fato é que houve e há, com diversos ocupantes do Governo Federal, uma real intenção de privatizar a universidade pública brasileira, mas não se efetivou exatamente pela luta social em defesa desse patrimônio público. O terceiro aspecto é um suposto paradoxo (Nunes, 2012, p. 42):

Observem o paradoxo conceitual. Toda educação é um bem público especial, diferente de praças e jardins. Praças e jardins podem ser consumidos direta e instantaneamente por qualquer pessoa. Ninguém pode ser excluído do usufruto de um bem público. Já a educação só surtirá seus efeitos sociais se for apropriada individualmente, pelas pessoas. Neste sentido, a educação é um bem público especial, mais notadamente ainda a educação superior. A consequência coletiva desta apropriação privada da educação inclui muitos benefícios sociais.

O autor se esquece ou não entende que dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo sob a mesma condição, isto é, se você está sentado no banco da praça, outra pessoa está impossibilitada de sentar ao mesmo tempo e no mesmo lugar, exceto se preferir sentar no seu colo. O uso do espaço e serviços públicos por uma pessoa não impede que outro já o tenha usado e tantos outros venham a usá-lo. O falso paradoxo é, de fato, uma distorção que não deixa ver que o serviço público pode e deve ser usado por todos, cada um a seu tempo, sem que isso constitua privilégio de ninguém. Acaso, todos nós nos sentamos no mesmo lugar e ao mesmo tempo no serviço de transporte público?

O quarto aspecto não é menos estranho (Nunes, 2012, p. 44): “em resumo, a universidade do governo nem é pública, nem é gratuita: o contribuinte, seu verdadeiro dono, paga por ela, mesmo que nela não ingresse”. De fato, nisso está o caráter público da universidade. É um direito que deveria ser universalizado, embora ainda estejamos distantes disso. A fonte de recursos da universidade pública é *justamente* (no sentido literal do termo) a contribuição pública. Independente de eu acessar ou não o ensino público, eu contribuo para o bem da sociedade, tal qual a pessoa sadia que não depende de atenção médica também continua a contribuir para manter o Sistema Único de Saúde (SUS) para quem dele necessita. O reverso desse argumento é completamente estranho: todos contribuem para financiar o ensino público e os estudantes que são capturados pelo ensino privado ainda são levados a pagarem novamente pelo que já pagaram com impostos. Isso só é dito normal em um sistema de economia de pedágio que sobrecarrega os cidadãos sem ofertar os direitos de gratuidade no espaço público.

O quinto e último aspecto refere-se à defesa feita pelo autor sobre o lugar que ele ocupa (Nunes, 2012, p. 47): “há muito o setor privado conseguiu mostrar-se pragmaticamente competente, ao ter ação forte na eleição de parlamentares, impedindo, de certa maneira, que o discurso estatista hegemônico produza uma política efetivamente estatista”. Neste ponto o autor é coerente na análise: o *lobby* dos grupos privados impede a universalização do ensino público. O resultado é notório: até o presente, o ensino superior público atende menos de 25% de todo o corpo universitário brasileiro. O que o autor novamente não destaca é que o setor hegemônico no ensino superior brasileiro (aquele que ocupa mais de 75% do ensino superior) já foi cooptado pelo mercado

e encontra-se na mão do ensino privado, com uma pequena parcela deixada ao setor filantrópico.

Com isso, temos uma vertente do debate sobre nossa jovem herança universitária. Trata-se dos discursos liberais em relação ao ensino superior. Como visto, o ensino nesse prisma não passa de um serviço a ser distribuído em escala global com autofinanciamento ou financiamento individual. Essa é a herança liberal privatizante do ensino superior brasileiro. Há uma segunda vertente que passamos a analisar doravante. Ela pauta-se pela defesa do ensino como direito de todo cidadão e contraria radicalmente aquele acordo de 2002 assinado por FHC, porque acredita que a educação pública é a base para a revolução educacional brasileira defendida por Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Leonardo Boff e outros.

Essa é a segunda leitura a se destacar e encontra-se na Revista *Contribuições das ciências sociais humanas para a educação*, editada pelo INEP, que publicou um número dedicado à filosofia em 1990, e nele se salientam dois pontos de vista sobre *Filosofia e educação*, segundo Newton Aquiles Von Zuben, e *A contribuição da Filosofia para a Educação*, segundo Antônio Joaquim Severino. Partimos de suas contribuições tanto pelo reconhecimento que eles têm quanto por se tratar de uma revista editada pelo INEP, portanto uma postura, de algum modo, assumida por quem de direito no ensino nacional. Von Zuben fala do sentido da filosofia no ensino público brasileiro como uma recusa ao ceticismo, ao fanatismo e ao dogmatismo. Recusa-se uma postura cética intransigente e que impossibilite o diálogo sobre o próprio saber e que não permite a emergência de outras perspectivas. Da mesma forma, a postura do fanático não serve à filosofia, porque ele simplesmente não aceita

questionar ou duvidar de seu próprio ponto de vista e, à medida que radicaliza a postura, inviabiliza o diálogo e se faz dogmático. O dogmatismo, por sua vez, rejeita *a priori* tudo o que soa diferente e se prende a uma postura absolutista da própria opinião. Longe de qualquer uma dessas posturas, a filosofia é “diálogo, abrir-se ao outro, ao novo”, por isso “aprender a filosofar é estar atento ao convite ao pensar” livre e autônomo, o que os ditadores não suportam a filosofia (INEP / Von Zuben, 1990, p. 17). Outro traço fundamental da filosofia é estar aberta ao diálogo entre as ordens do discurso, a saber, a filosofia visa integrar os discursos científico e humanista, sem reduzir um ao outro. O diálogo entre os discursos científico e humanista volta-se à contribuição mútua, porque, em ambos, o que está em pauta em última instância é o ser humano em sua completa e complexa humanidade (INEP / Von Zuben, 1990, p. 17-8). A filosofia assim caracterizada representa o esforço de diálogo aberto e de interação entre as ciências em geral e as ciências humanas.

A outra perspectiva é destacada por Antônio Joaquim Severino que começa com uma advertência contra representações falseadas e falseadoras da realidade (uma vez que a realidade, tal como a vemos, é uma construção que responde a interesses que visibilizam e escondem outras dimensões que permanecem ocultas à sociedade) e contra as relações de dominação e alienação social que transformam a vida social em uma estratégia de controle para os grupos que detêm o poder. Nesse sentido, a filosofia tem como tarefa fundante agir de forma vigilante para desmascarar as “artimanhas do saber e do poder”, porque o ensino não está isento de formas de controle, por isso “é então tarefa da filosofia da educação desvelar criticamente a ‘repercussão’ ideológica da educação” (INEP / Severino, 1990, p. 24). Seria demasiada inocência crer que a

educação é tão somente uma prática formativa isenta de qualquer relação com o poder. A educação, tal como a conhecemos hoje, é um ato legal do *poder* executivo do Estado brasileiro. E enquanto ato desse *poder*, ela traz marcas que não têm como ser eliminadas, mas, uma vez que são conhecidas, tornam-se passíveis de serem contrabalanceadas e continuamente subvertidas. Seria inocente e pueril pensar que a educação é um ato de mera generosidade desinteressada. Ela responde às demandas do poder instituinte, isto é, do *poder* executivo, como se nota (INEP / Severino, 1990, p. 24): “a educação não é mais vista hoje como o lugar da neutralidade e da inocência: ao contrário, ela é um dos lugares mais privilegiados da ideologia e da inculcação ideológica, refletindo sua íntima vinculação ao processo social em suas relações de dominação política e de exploração econômica”. É nesse lugar que a filosofia deverá agir como força e princípio crítico contra a ideologia. A subversão da educação pelo poder instituído está em curso desde que o *poder* executivo estatal se assenhorou da prática educacional. Não há como fugir do reconhecimento e controle do Estado, desde que queiramos a educação como via de acesso a títulos e direitos públicos. Recorde-se que a instituição universitária resulta da autorização e reconhecimento do poder público, e essa é a condição para a validação de títulos. O advento do ensino universitário, no molde universitário humboldtiano, coincide com o controle do ensino pelo poder estatal, quer como fomento, quer como controle e restrição de acesso à educação.

É dentro desse enquadramento da década de 1990 que podemos avançar à análise proposta por Paulo Arantes em 1994. A principal característica do ensino universitário da filosofia atrela-se na USP à história da filosofia, e o argumento básico é o seguinte: assim como o

ensino trazido pela Escolástica Colonial pode ser caracterizado como um primeiro transplante cultural e educacional, a fundação do ensino universitário brasileiro, no século XX, repetiu essa dinâmica à medida que criou um departamento francês nos trópicos. A genética francesa predominou na criação do departamento de filosofia uspiano graças às missões docentes que fundaram o departamento. Jean Maugüé identificou o predomínio do ensino filosófico uspiano com sua base centrada na história da filosofia, não apenas como dístico geral, mas como *modus operandi* centrado no comentário exegético e na história das ideias, ou, segundo a expressão de José Arthur Giannotti, o ensino filosófico uspiano centra-se no “fetichismo do texto e no comentário ao quadrado”. A consequência não foi outra que a identificada por Paulo Arantes. A genética determinou mais que a dieta e, na filosofia brasileira, esse segundo transplante cultural seguiu o mesmo fluxo: predominou a exegese e a história da filosofia acima da força criativa e inovadora do pensamento. Tanto a literatura quanto as ciências sociais reclamaram respostas da prima pobre que precisou se reinventar. Não como uma distorção, mas como um exercício de volta à realidade concreta e como uma reflexão objetiva do processo social (Arantes, 1995, p. 195) e é nesse talante que foi lavrada a certidão de nascimento da filosofia brasileira que, até o presente momento, não havia superado os traumas da formação nacional. A certidão registra tão só a invenção de um problema da filosofia no Brasil e não uma nova filosofia (Arantes, 1995, p. 190).

A identificação de um problema na formação de um departamento de filosofia não significa que seja pouca coisa, mas, como adverte Paulo Arantes, não deve ser confundido com o problema da filosofia brasileira. O autor distingue tendências opostas na produção literária e filosófica

brasileira. Quanto àquela, temas nacionais e regionais caracterizam uma tendência progressista. Quanto a esta, os mesmos temas são tratados com desprezo, o que reforça sempre mais a necessária “fidelidade ao molde francês” (Arantes, 1995, p. 13). A consequência foi óbvia: a filosofia resultante desse segundo transplante não se tornou um despertar para a universidade brasileira. Por isso, coube à literatura manter sua função em operação, isto é, formar o caldo crítico pelo raciocínio literário e, nesse sentido, ela permanece a chave de compreensão da evolução de conjunto da cultura brasileira (Arantes, 1995, p. 282). O que houve, na verdade, foi um retardo na cena filosófica, pois ela ainda não passou a ocupar o lugar crítico que lhe compete. A filosofia seguia à revelia da realidade e avessa aos problemas nacionais. A presença francesa na formação uspiana trouxe um conjunto de métodos e técnicas da tradicional herança estruturalista da universidade francesa, mas não uma mudança de direção quanto à forma e capacidade de problematizar a realidade brasileira, e o resultado foi apenas mais um caso típico de dependência cultural até a medula do pensamento (Arantes, 1995, p. 68).

Longe de qualquer ufanismo, Paulo Arantes reconhece que não lhe coube a tarefa de inventar a filosofia brasileira. No máximo, tangenciou um ponto de vista que precisa ser analisado como linha evolutiva da experiência intelectual e como crítica à filosofia no Brasil (Arantes, 1995, p. 190). Isso significa que a compreensão do verdadeiro sentido da filosofia brasileira implica duas tarefas distintas: uma referente à história da instituição universitária para que se compreendam os moventes ideológicos que conduzem à realização filosófica em cada departamento; outra, referida à crítica da própria filosofia brasileira. A história da

instituição do ensino filosófico nacional e a análise da legitimidade do curso filosófico entre nós constituem as tarefas a serem levadas adiante. Entende-se a razão subjacente à dupla tarefa à medida que reconhecemos no transplante cultural uspiano apenas mais uma forma da teoria da dependência cultural. A razão de uma herança francesa tão determinante deve-se à dependência que temos da cultura filosófica europeia e isso apenas comprova nossa imaturidade cultural que se materializa no “fetichismo do texto e do comentário interminável” por não nos sentirmos autorizados a avançar em direção aos problemas concretos de nossa cultura. Nesse sentido, romper tal dependência cultural demanda, de um lado, uma volta à realidade brasileira com todos os problemas e limites que se nos apresenta; de outro, operar uma passagem da condição de filósofo especialista em tal autor para uma decisão de pensamento que se engajasse na reflexão objetiva do processo social (Arantes, 1995, p. 255). Definitivamente, apenas comentário e exegese não nos tornam capazes de pensar brasileiromente. A volta às coisas como se mostram na realidade e o compromisso de refletir sobre os processos sociais nos permitem a reinvenção e legitimação do próprio filosofar, isto é, da filosofia brasileira.

Comparativamente, a filosofia brasileira efetivaria os movimentos já realizados pela literatura e ciências sociais. A literatura brasileira tem sua legitimidade reconhecida desde que voltou-se ao objeto literário nacional e se estabeleceram critérios de análise. Ao analisar a literatura dentro de uma forma adequada ao seu desenvolvimento nacional, reconhece-se a presença da realidade brasileira dentro da feitura literária. As ciências sociais, por sua vez, também se reinventaram, por isso se autolegitimaram, ou seja, elas herdaram o espírito da realidade

e conseguiram decifrar as singularidades do nosso passado colonial (Arantes, 1995, p. 348). Com isso, a literatura e as ciências sociais superaram o apego servil aos moldes clássicos e conseguiram instituir uma agenda de trabalho e uma forma própria de pensar a realidade brasileira. Eis o ponto decisivo na análise de Arantes, pois se queremos uma filosofia brasileira, teremos que superar a dependência servil em relação às teorias estrangeiras. Não bastam os fetiches textuais nem comentar os comentários. Urge pensar a realidade nacional.

O último enquadramento que destacamos na leitura da herança universitária brasileira é aquele representado pelas leituras de Leonel Franca e Lima Vaz. O ponto caracterizado por Leonel Franca serve de enquadramento à interpretação proposta por Lima Vaz. Leonel Franca destaca seis aspectos característicos da filosofia praticada entre nós, cujo descaso supremo no estudo e ensino são históricos, aliado à implantação tardia do ensino filosófico universitário e ao caráter meramente preparatório que a filosofia cumpria nos currículos acadêmicos (Franca, 1978, p. 520). Além disso e como resultado do descaso histórico, soma-se o autodidatismo em estudos concernentes à filosofia, a “descuidosidade geral dos problemas de ordem especulativa” e a quase completa ausência de um ensino sério e sistemático da filosofia (Franca, 1978, p. 521). O panorama delineado na primeira metade do século passado não estava muito diferente quando Lima Vaz iniciou as análises sobre a universidade, uma vez que a pós-graduação dava os primeiros passos entre nós. E a hipótese apresentada por Vaz não é menos lúcida (1975, p. 4): “essa hipótese é sugerida pelo paradoxo de uma Universidade que apresenta uma estrutura de organização agressivamente moderna habitada por uma consciência cultural decididamente arcaica”. Esse

arcaísmo não é difícil de ser notado ainda hoje tanto nas relações patrimonialistas que transformam a universidade em um gueto e propriedade de alguns grupos quanto nas formas de gestão pública da universidade que a transformam lentamente em propriedade privada a serviço de grupos empresariais (com *naming rights*) e, neste caso, fala-se disso como flexibilização e modernização da gestão pública. Como se não bastasse, a universidade está mergulhada em um “paradoxo de uma intenção *universal* no que diz respeito ao mundo da cultura, dentro de uma realidade cultural de caráter *pluriversal*” (Vaz, 1975, p. 9). Com isso, se se quer pensar e ensinar de modo universal a ciência, a cultura e as humanidades, elas não se fundem com um mundo pluriversal e com um conhecimento cada vez mais especializado e pós-acadêmico, porque foram produzidas e distribuídas por grupos privados como *commodities* no mercado mundial.

A consequência é uma universidade governada pelo capital e administrada pelo poder público. A universidade, sobretudo a pós-graduação, nasceu “instituída ou regulada pelo poder dominante na sociedade (pelo Estado), ela deve obedecer à predominância da racionalização *ideológica* característica do universo cultural da profissão e do universo cultural da organização, oferecendo ideias e profissionais qualificados a serviço do *status quo social*” (Vaz, 1975, p. 10). Enfim, a universidade foi colocada a serviço do capital em vista de formar, com máxima celeridade, uma mão de obra servil para inserção no mercado de trabalho. É nesse contexto que a questão (Vaz, 1984, p. 11) – “dentro da atual realidade brasileira, que lugar assinalar para o pensamento filosófico?” – deve ser retomada na investigação sobre sua função e seu sentido na sociedade.

De um lado, a origem e desenvolvimento do pensamento filosófico na história de um povo; de outro, os estágios percorridos pela sociedade brasileira devem confrontar e interpretar historicamente a herança colonial, o legado imperial e a vida republicana do país. O problema da filosofia brasileira não é mais um tema de debate ou curiosidade no rol filosófico. Ele é a condição para se entender tanto o projeto de país e universidade em curso quanto o lugar da própria filosofia na cultura nacional. Inserir-se no plano do debate filosófico internacional não se reduz à dinamização de debates eruditos ou atuais dos temas em curso na agenda global. Antes, o que poderá tornar a filosofia brasileira visível não é sua erudição em temas, obras e autores estrangeiros, mas, antes de tudo, sua capacidade de pensar a realidade brasileira. Tal como a literatura de um Guimarães Rosa e Jorge Amado, a sociologia de um G. Freyre e a geografia de Milton Santos alcançam ares de universalidade que as tornam partícipes dos debates internacionais, assim também a filosofia se tornará brasileira não por identificação ao externo, mas por identificar e pensar o interno: a própria brasilidade como tal. É no momento em que ela trata da fonte do que lhe é mais característico que ela se abre à universalidade do debate filosófico.

Exemplos há de como esse caminho é promissor e veraz. Com o advento do Brasil contemporâneo e os elementos positivos de pensamento – a Semana de Arte Moderna (1922) e a fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1934) – bem como os novos flancos do pensamento filosófico mais desenvolvidos entre nós, por exemplo, a análise empreendida no livro *Ideologia da cultura brasileira* de Carlos G. Mota (1977) e a filosofia da literatura com Sônia Viegas e Sebastião Trogo, são exemplos vazeanos de um pensar

brasileiro. Estes abriram novas frentes ao pensamento brasileiro, aliás, “uma filosofia da literatura brasileira é hoje um dos caminhos e, sem dúvida, dos que conduzem mais longe, na busca da elucidação da pergunta filosófica em torno dessa experiência de humanidade que chamamos Brasil” (Vaz, 1984, p. 23). A investigação dos princípios moventes da cultura nacional e a análise dos valores subjacentes ao pensamento literário são fontes para se reconhecer o lugar e sentido da própria filosofia, isto é, sua legitimidade social e cultural no Brasil. E esse é o lugar que o autor concede à filosofia que se pretende legítima entre nós (Vaz, 1984, p. 25):

Os problemas da qualidade de vida, dos fins éticos, dos valores de solidariedade e justiça são prioritários, e pressupostos necessários ao problema do desenvolvimento econômico. Ora, só a Filosofia pode equacioná-los adequadamente. A cultura filosófica e o exercício da reflexão filosófica têm, assim, definido seu lugar social no Brasil de hoje.

Os elementos destacados por Lima Vaz como condição de possibilidade e veículo legitimador do fazer filosófico no Brasil podem ser pensados sem grande dificuldade. Veja-se, por exemplo, quantas dissertações e teses filosóficas provenientes dos programas de pós-graduação trazem elementos sobre a qualidade de vida, a ética, a solidariedade, a justiça e a vida econômica aplicados e analisados à luz da realidade brasileira. Constatar essas presenças de forma aplicada a realidades estrangeiras ou com base em outros países não é suficiente para tanto. Uma filosofia brasileira não é fantasia de uma razão abstrata a navegar nos mares da dita “cultura universal”. Somente é possível legitimar a filosofia à medida que ela se tornar instrumento eficaz no questionamento e análise da realidade vigente. Aliás, o velho Guimarães

Rosa já sabia que *copiar dos outros é fácil, difícil é reparar as belezas a partir do próprio umbigo*. Se esse é o estado da arte da filosofia, somado ao estágio alcançado pela universidade pública, assolada pelo capital internacional, pela crítica de ilegitimidade das ciências e pelo crescimento do saber pós-acadêmico, então, urge pensar os rumos da universidade pública no país.

3. REINVENTAR A UNIVERSIDADE PÚBLICA

A data de nascimento da pós-graduação em filosofia no Brasil não é indiferente. A ditadura de 1964-1985 se estendeu de sua infância à vida adulta, por isso logo se notava a necessidade de repensar o sentido da universidade brasileira. Florestan Fernandes foi um pioneiro nessa missão. Textos que escreveu entre 1965 e 1968 apareceram em recente publicação (2020) e merecem atenção. Esses textos são uma forma de crítica e resistência à ditadura, além de uma baliza para a reforma universitária. Seu objetivo foi pensar a universidade a partir do “liame entre o presente em devenir e o futuro que deve ser criado nesse presente” (Fernandes, 2020, p. 33). O passado da universidade multifuncional foi anatematizado pelo autoritarismo militar que o classificou como *subversivo*, mas o futuro estava e ainda está por se construir à luz do presente de um país propositalmente submerso nas dependências econômica, cultural, social e epistêmica.

Infelizmente, não aprendemos tanto quanto deveríamos com a ditadura. Achemos rapidamente que o *Brasil nunca mais* veria tempos de autoritarismo deslavado, de corrupção e mentira generalizada por parte e a serviço do Estado e que a universidade pública não voltaria a ser

sitiada pela pressão dos grupos econômicos e antidemocráticos. Essa crença na reabertura democrática e na estabilidade da República desmobilizou grande parte da crítica que a universidade pública deveria ter aprofundado. O preço agora é maior que o esperado. A ditadura se camuflou no processo democrático, reescreveu uma narrativa de amenidade histórica palatável ao público médio, repetiu o golpe em dupla fase: o golpe de 2016 e a exclusão de candidato na eleição de 2018 e, com isso, sepultou a Nova República. Eis o cenário em que a universidade precisa repensar seu lugar e sua missão na sociedade brasileira. Outrora, o cenário era este (Fernandes, 2020, p. 39):

A revolução democrática emergente nunca se ligará às necessidades educacionais da maioria e aos interesses da nação como um todo se não tivermos coragem exemplar de varrer a obra do regime ditatorial, que resultou de um conluio do espírito conservador com o controle imperialista de nossa vida cultural, como se poderá atestar através da comissão MEC-Usaid e dos dois decretos tutelares do Marechal Castelo Branco.

O trabalho da ditadura não foi suficientemente criticado no tempo em que se fazia sensível e necessário. Algum descuido histórico deixou a história aportar em uma crença de que o *Brasil nunca mais* voltaria a flertar com a ditadura. Porém, como a história não é cumulativa nem autoimune, os tempos agora são outros e o mercado mundial do ensino pesa com uma força descomunal sobre o ensino público. Aliás, a retirada de recursos do ensino público é proporcional à afirmação de que o ensino é um serviço privado, o que tem esvaziado, tanto de público quanto de recursos, a universidade pública. A colonização econômica ocorrida depois da Segunda Guerra não permaneceu na dimensão econômica. Ela se estendeu à dimensão cultural e educacional, cujo

resultado se fez sentir, sobretudo, na subordinação e continuidade de um sistema de ensino aprisionado teoricamente ao eixo norte, de onde importamos teorias, visões de mundo e estratégias pedagógicas.

A universidade brasileira permaneceu sob o peso da colonialidade com autonomia questionada e liberdade de expressão cerceada conforme o interesse dominante. A força colonizante estendeu-se da economia à cultura, à sociedade e à educação e transformou o perfil da universidade do Terceiro Mundo em uma força desmobilizante. Significa que o ensino perdeu a força propulsora da mudança de estatuto social e os egressos passaram a ser engolfados pela subordinação à vida em formas de subemprego e subdesenvolvimento. A força criadora da universidade foi drenada à medida que o projeto de sociedade nacional deixou de existir e excluiu de seu horizonte o propósito de incluir e mobilizar todo o setor educacional como mola propulsora do futuro da sociedade (Fernandes, 2020, p. 386). Não haveria mudança social em uma universidade que nasceu cerceada em suas vozes, quando o exílio foi o destino de tantos intelectuais e a desvalorização da profissão docente pesou como um todo na administração pública. O que se espera é que a universidade não repita o padrão social instituído. Este resulta da construção mobilizada por forças dominantes e, na universidade, deve ser desconstruído e questionado. Qualquer processo educacional em que os egressos mantêm a mesma consciência do início de seu estudo já perdeu a força questionadora e transformadora da realidade. Por isso, espera-se muito mais da universidade pública (Fernandes, 2020, p. 260):

Nesse prisma, o projeto da universidade integrada e multifuncional “não é uma construção artificial de intelectuais desarraigados e dissidentes. Ela é uma resposta, a um tempo ‘estrutural’ e ‘histórica’, às exigências de um padrão de civilização, cuja assimilação está desencadeando uma revolução econômica, social e cultural na sociedade brasileira”.

A universidade não deveria ser o lugar da mesmidade, mas da irrupção das forças de questionamento capazes de desinstalar a vida econômica, social e cultural. Caso contrário, ela já se reduziu a formatar indivíduos para reposição do mercado de trabalho. Antes, sua função genética é a revolução em todas as formas. Seu poder de desinstalar mentalidades traria uma crítica ao sistema econômico, político, social e cultural estabelecido, porque sua função é questionar a ordem social. Sem esse pendor crítico, a universidade mergulha no silêncio e acomodação social, quando deveria propiciar novas concepções educacionais e intelectuais, bem como uma nova visão social. Os valores norteadores de sua missão coincidem com a defesa da vida humana e ambiental em todas as formas da democracia cultural e social plena e eficaz e, principalmente, com a defesa e implementação de uma “civilização baseada na ciência e na tecnologia científica” contra todo obscurantismo e negacionismo (Fernandes, 2020, p. 113). O resultado desse processo universitário bem sucedido sente-se tanto no gesto de “libertar o ensino superior da determinação a partir de fora, como parte de um fluxo de relações de dependência”, e isso significa uma quebra das dependências econômica, cultural, política e social, quanto a construção de uma “pedagogia universitária, que incorpora o ensino aos outros meios de promover consciência e transformação da realidade nacional” (Fernandes, 2020, p. 137). A ruptura das dependências e a

transformação da consciência e realidade nacional são fins capazes de legitimar não só o ensino, mas o projeto de país que lhe vem aliado e subjacente. Se permanecer engolfada nas dependências e carente de projeto norteador, a universidade naufraga no produtivismo e na incapacidade crítica que a torna ineficaz para a mudança nacional. Enfim, aquilo que foi proposto por Florestan Fernandes não apenas permanece atual quanto revela sua urgência na universidade pública (2020, p. 245):

As mais específicas e marcantes dessas tarefas: reconstruir internamente a universidade (em suas partes, no seu todo e em seu rendimento); as mais complexas e gerais, entre elas: adaptar a estrutura, o funcionamento e o crescimento da universidade brasileira ao papel histórico que ela deve ter como fonte de negação e de superação da dependência cultural e do subdesenvolvimento educacional.

Com isso, fica patente dupla necessidade: uma revisão interna e outra externa. Aquela voltada à estrutura e função da universidade; esta, voltada ao seu papel na sociedade. Se os vínculos de dependência cultural e de subdesenvolvimento educacional não forem questionados pela universidade, ela terá se acomodado ao estatuto imposto pelas forças dominantes. Nesse quadro geral, não somente a filosofia brasileira estaria em questão, mas a própria legitimidade da universidade pública. Ofertar formação apenas para inserção no mercado de trabalho não é suficiente quando as ordens política, social, cultural e econômica vigentes geram crescente dependência. Nesse sentido, a universidade estaria reduzida à formação de contingentes para o mercado de trabalho quando sua principal função é formar

cidadãos capazes de entender, questionar e se posicionar frente à sociedade com capacidade crítica e independência intelectual.

É nesse cenário que a universidade é provocada a se reinventar, a produzir uma reinvenção que não a deixe naufragar na mediocridade reinante e na incapacidade crítica de questionar os limites da sociedade. Quanto a isso, Marilena Chauí constitui outro perfil do páreo dedicado à reinvenção do ensino superior. Nos *Escritos sobre a universidade* há duas questões que norteiam o texto (Chauí, 2001, p. 61): a primeira, “o fundamental não é indagar: que pesquisas científicas servem ao Brasil?, mas: a quem, no Brasil, servem as pesquisas científicas?” No início desse milênio, a pesquisa universitária já estava tragada pela mão do mercado e convulsionada a fim de responder à imediaticidade produtiva do mercado. A ciência já dava mostras de estar condicionada aos financiamentos e aos interesses de conhecimento e transformação que se tornaram característicos da forma de produção acadêmica subordinada ao tempo, à produtividade e ao financiamento. A segunda questão é (Chauí, 2001, p. 188): “como foi possível passar da ideia da universidade como instituição social à sua definição como organização prestadora de serviços?”

Esta questão somente pode ser entendida à medida que compreendermos os perfis assumidos pela universidade pública e pelo ensino superior no Brasil. Na década de 70, predominou a universidade funcional que “foi o prêmio de consolação que a ditadura ofereceu à sua base de sustentação político-ideológica, isto é, à classe média despojada de poder” (Chauí, 2001, p. 188-189). A essa sucedeu a universidade de resultados na década de 80, em que o ensino superior alimentava os sonhos da classe média, defrontava-se com a crescente presença das

escolas privadas e foi capturada pela parceria assimétrica com as empresas privadas. Finalmente, a universidade operacional, a partir da década de 90, passou apenas a manter a estrutura gerencial e arbitrar contratos público-privados (Chauí, 2001, p. 189-190). Certamente, no perfil atual, depois do ano 2000, o domínio privado das patentes e dos resultados de pesquisa, a parceria público-privada em setores administrativos, a redução da universidade à prestação de serviços e a desvalorização da função do ensino produziu uma reconfiguração mediocrizante da universidade pública e do ensino superior. Embora dispersas no todo do livro, há pelo menos seis consequências diretas para a vida intelectual e para o pensamento crítico expostos pela autora. Vejamos.

A primeira resulta da articulação entre economia e política, cujo resultado se nota no domínio da política do conhecimento pelo braço da indústria e do capital (Chauí, 2001, p. 55): *“a universidade, exatamente como a empresa, está encarregada de produzir incompetentes sociais, presas fáceis da dominação e da rede de autoridades”*. A empresa transformou o ensino superior em braço operacional e adestrador dos quadros necessários às suas demandas. Somado à perda de qualidade do ensino proveniente da redução dos investimentos, os egressos não se distinguem pela competência, mas pela funcionalidade e substituição fácil da mão de obra do mercado. Os valores da individualidade profissional e da experiência foram destruídos em benefício de formar, capacitar e adaptar continuamente os indivíduos para o mercado de capitais. A segunda consequência *“reduz toda a esfera do saber à do conhecimento, ignorando o trabalho do pensamento”* (Chauí, 2001, p. 59). O saber exige um conjunto amplo de acessos intelectuais, estéticos, culturais e sociais que

ultrapassam em muito a noção de conhecimento. Conhecer é decodificar informações de um determinado setor científico. Saber implica conjugar e relacionar conhecimentos de forma interdisciplinar e mediante a capacidade de estabelecer juízos de valor e de crítica que visibilizem as conexões subjacentes e suas implicações para a vida social e política. Aquela redução foi possível graças à força da segmentação, especialização e distribuição informacional que tornou o conhecimento administrável e reproduzível em pequena escala no ensino e em macro escala nas plataformas de megadados (*big data*) aliada e fomentada pela ciência pós-acadêmica (Marques, 2021b, p. 108s).

A terceira consequência implica o fomento da incapacidade crítica e supõe a ação de mentalidades conformistas diante do dado. A realidade visível é assumida como todo o real. Quando a realidade visível é tão somente aquilo que ainda não foi invisibilizado, porque o “dado” é um constructo resultante de processos de formação e interação social, político, econômica, cultural e ideológica. Nesse cenário, o ensino superior passa a “*dar a conhecer para que não se possa pensar*. Adquirir e reproduzir para não criar. Consumir, em lugar de realizar o trabalho de reflexão” (Chauí, 2001, p. 62). A absorção passiva do conhecimento é uma característica de grande parte da juventude que acessa o ensino superior. Há um conformismo latente e um cansaço por parte de quem deveria manter acessa a chama da dúvida e da busca irrenunciável do saber. Longe disso, o que predomina é uma busca pragmatista de informações e a urgência de cumprir o mínimo para se inserir no mercado de trabalho. O resultado é notório tanto na falta de interesse e envolvimento em causas humanitárias quanto na passividade acrítica e conformada diante da realidade. A busca de manuais técnicos e

“receituários prontos” para resolver imediatamente as tarefas intelectuais demonstra certa inabilidade para lidar com incertezas e suportar as demoras e o lento amadurecimento do saber, de onde se segue a quarta consequência (Chauí, 2001, p. 65):

Abdicando da necessidade de pensar, de desentranhar o sentido de uma experiência nova e os caminhos de uma ação por fazer, os estudantes tendem a reduzir o trabalho teórico à repetição *ad nauseam* de modelos abstratos e a prática à aplicação mecânica desses modelos, sob a forma de tática e estratégias.

O desânimo moral, a postura acrítica, a incapacidade de contestar e a flacidez teórica resultam de uma academia que foi superada pela rede mundial de computadores na oferta de informações. Para muitos, isso parece a morte da academia e certamente o será desde que a função universitária se reduza a veicular conhecimento disponível em acesso amplo na rede mundial. Felizmente, a vida da universidade não se reduz ao conhecimento. Ao contrário, o conhecimento é uma perspectiva integrante das dimensões do saber que requer capacidade de pensar interdisciplinarmente saberes intelectuais, estéticos, culturais e sociais, sem esquecer a função imprescindível dos conhecimentos gestores de diretórios acadêmicos e das atividades de extensão universitária. Uma universidade do conhecimento é algo que certas plataformas de educação aberta propicia. Uma universidade do saber é uma fonte de formação que nenhuma plataforma digital consegue suprir. Reduzir a função da universidade à distribuição de conhecimento é desconhecer completamente a *sapientia universalis* (sabedoria ampla e complexa) que são seus pressupostos. Por isso, cabe a toda instituição que se queira universitária conectar saberes e formar

cidadãos críticos e capazes de atuar não apenas no mundo do trabalho, mas na política, ciência, estética, cultura e sociedade. Para tanto, à universidade urge “tomar posição ante a *crise da razão*”, isto é, em quinto lugar, à instituição de ensino superior que queira o *status* universitário não basta ensinar, é preciso desenvolver pesquisa e extensão e, antes de tudo, formar seres humanos capazes de vida cidadã crítica frente à “ideologia específica do neoliberalismo” (Chauí, 2001, p. 129). Um dos traços típicos da incapacidade crítica é pensar que a única forma de organização econômica é aquela que fomenta a competitividade e desigualdade entre os indivíduos. É nesse lugar que a capacidade de pensar deve instaurar uma crítica ampla e honesta da vida e das desigualdades sociais vigentes. De onde resultará a sexta consequência apresentada pela autora (Chauí, 2001, p. 131): “não por acaso, na cultura, o romance é substituído pelo conto, o livro, pelo *paper*, e o filme, pelo videoclipe. O estilo é sucessão de imagens fragmentadas; o tempo, pura velocidade dispersa”. Reduzir o saber ao conhecimento só é possível em uma sociedade fragmentada e fragilizada que se fez incapaz de superar criticamente o abismo entre a *vida digna de ser vivida* e a mera luta por sobrevivência, desresponsabilizando o governo de prover condições econômicas e sociais para o desenvolvimento integral dos cidadãos. Enfim, reinventar a universidade pública é reinventar suas funções e, sobretudo, recriar um projeto de país que não se submeta às formas de dependência econômica, política, social e cultural. Na universidade, a vitrine dessa nova forma de pensar está presente, principalmente, na pesquisa, onde a superação dos critérios *quantum* deve apontar em direção ao *qualis* (Chauí, 2001, p. 151-153):

Indagações como essas (apresentadas antes) podem auxiliar-nos a formular um conceito geral da excelência na pesquisa e encontrar critérios qualitativos para avaliá-la. Aqui, sugerimos alguns: 1) a *inovação*; 2) a *durabilidade*; 3) a *obra*; 4) *dar a pensar*; 5) *impacto ou efeito social, político ou econômico*; 6) *autonomia*; 7) *articulação de duas lógicas diferentes, a lógica acadêmica e a lógica histórica* (social, econômica, política); 8) *articulação entre o universal e o particular*.

Marilena Chauí propõe critérios para o todo da pesquisa, e eles se aplicam, de algum modo, à pesquisa e à reflexão sobre a originalidade da filosofia brasileira, com uma reposição dos termos. Vejamos! Neste caso, a inovação corresponde à capacidade de ligar as pesquisas à realidade e aos problemas emergentes da sociedade. A durabilidade não se refere apenas à perenidade de um texto, mas à superação do imediatismo produtivista que impede a pesquisa de captar, aprofundar e desenvolver análises completas em torno dos temas e problemas em questão. A obra é uma recusa em pautar o saber em critérios simples e fragmentários de informação. Traduzir e popularizar informações não é produzir saber. Criar uma obra é demarcar uma posição teórica capaz de interpretar uma sociedade e lhe sugerir caminhos de autonomia. Dar a pensar é o cerne de toda pesquisa que queira honrar esse nome e, fundamentalmente, uma postura filosófica de quem se compromete com a vida da sociedade em que se encontra. O impacto social, político ou econômico não se mede apenas pelos números, mas pela função do saber em mobilizar consciências e traduzir as perspectivas individuais dentro de um projeto de país que se situa criticamente frente às formas de imperialismo e neocolonialismo do mercado internacional.

Uma educação que se reduza ao crescimento econômico transforma indivíduos em máquinas produtivas, mas se esquece de que

o desenvolvimento humano é a condição insuperável para a sociedade democrática. A autonomia é a condição basilar para superar a dependência econômica a que foram submetidos os países subdesenvolvidos econômica e epistemologicamente pelo eixo norte. Sem autonomia social, política, econômica, cultural e ideológica, a produção se reduzirá à exportação de produtos *in natura* e à importação de ciência e tecnologia, e a balança comercial consumará na dependência econômica, no acirramento das desigualdades, no aumento da violência e na insegurança social e alimentar as formas de subordinação e dependência do país. Enfim, um país que perde autonomia intelectual apenas reflete sua perda da soberania nacional. A articulação entre as duas lógicas, a acadêmica e a histórica, é a condição para que o saber universitário reflita suas origens e responda legitimamente às demandas sociais. Um saber limitado à vida acadêmica não se legitima socialmente nem consegue superar as formas dominantes de conhecimento e de informação predominantes no mundo da vida. Por isso, à universidade cabe articular o universal e o particular. Pensar a particularidade da vida nacional sem perder a capacidade de diálogo com o mundo. Neste ponto, o caminho não pode ser invertido. A ordem dos fatores altera o produto! O ponto de partida para qualquer pensamento original não está na assimilação da feição alheia, mas na capacidade de pensar a própria feição subjetiva e explicitar seu lugar de fala em relação ao mundo. Pensar não é reproduzir o alheio. É recriar a si mesmo em diálogo contínuo com a realidade e com o mundo, uma vez que estamos todos na casa comum da Terra sem perspectivas de outro mundo para habitar.

4. CONSTRUIR RECIPROCIDADE, SIMETRIA E RECONHECIMENTO

Façamos um balanço geral deste longo ensaio. A universidade brasileira é binária, pois integra tanto parte do perfil da universidade humboldtiana em instituições federais e em algumas estaduais quanto parte do perfil da universidade norte-americana no restante. De um lado, o principal impulso para a universidade brasileira foi criar o perfil universitário de pesquisa especializada durante a década de 60 e o SNPG em 1975; de outro, o Programa Nacional de Pós-Graduação (2011-2020), visando ampliar o acesso à pesquisa pós-graduada (Barreto *et al.*, 2014, p. 696-697). O resultado desse processo visibiliza-se nas diretrizes básicas do SNPG (Barreto *et al.*, 2014, p. 698):

1. A expansão do Sistema Nacional de Estudos Graduados (SNEG), a prioridade na qualidade, a quebra da endogenia e a atenção à redução das assimetrias (regional e das áreas de pesquisa);
2. A criação de uma nova agenda de pesquisa e sua associação com a educação graduada;
3. O aprimoramento da avaliação e sua expansão para outros setores de Ciência, Tecnologia e Inovação (CT&I);
4. A multi e interdisciplinaridade entre procedimentos de múltiplas características da educação graduada e os temas centrais da pesquisa;
5. O suporte à educação básica e aos outros níveis e formas de ensino, especialmente no ensino médio¹.

O resultado da integração entre SNPG e os demais níveis de ensino tem sido uma melhoria considerável da qualidade da educação. Esses

¹ Barreto *et al.* (2014, p. 698): “1 – the expansion of the National System of Graduate Studies (NSGS), the priority of quality, the breaking down of endogeneity and attention to the reduction of asymmetries (regional and of areas of research); 2 – the creation of a new agenda of research and its association with graduate education; 3 – the improvement of the evaluation and its expansion to other sectors of Science, Technology and Innovation (ST&I); 4 – the multi- and inter-disciplinary procedures amongst the main characteristics of graduate education and important themes of research; 5 – support for basic education and other levels and types of teaching, especially in high school (PNPG, 2011, p. 15, our translation).”

resultados se notam não apenas na possibilidade de financiamento no ensino pós-graduado quanto no financiamento de pesquisas no nível médio, com a iniciação científica júnior, por exemplo. Em 2014 havia políticas de ofertas de bolsas de pesquisa tanto no nível federal (CAPES e CNPq) quanto no nível estadual (Fundações de Apoio à Pesquisa de cada Estado), bem como bolsas para estudantes de graduação em diversas formas (Barreto *et al.*, 2014, p. 701). Ainda assim, o nível de investimento estava longe do praticado em países desenvolvidos. Investimentos do setor privado em pesquisa sobre CT&I em 2009 revelam o espantoso atraso brasileiro: enquanto no Japão, Coreia e USA os investimentos eram da ordem respectiva de 2,5, 2,1 e 1,8, no Brasil eram de 0,54. Investimentos do setor público tinham a seguinte distribuição: no Japão 0,94, Coreia 0,7, USA 0,88 e Brasil 0,59 (Barreto *et al.*, 2014, p. 702). De onde temos um resultado bastante aquém em relação ao panorama mundial. Para precisar mais os dados, “de acordo com o Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação, em 2008, 1,43% do PIB (da ordem de 1,5 trilhão de dólares) foi investido em CT&I com recursos vindos de fontes federais (8 bilhões de dólares) e 3,5 bilhões de fontes estaduais, ou 11,5 bilhões do setor público e 10 bilhões do setor privado” (Barreto *et al.*, 2014, p. 703).

O balanço exposto pelos autores é o seguinte: o Brasil é uma Berlândia “rico como a Bélgica e pobre como a Índia”, com um SNPG estabelecido tardiamente há cerca de 40 anos e que, em 2014, ocupava a 13ª posição no *ranking* mundial de publicação de artigos com impacto

² Barreto *et al.* (2014, p. 703): “As discussed, according to the MCTI, in 2008 1.43% of GDP (to the order of US\$1.5 trillion) was invested in ST&I, which originated from US\$8 billion from federal sources, US\$3.5 billion from the state sources, or a total of US\$11.5 billion from the public sector and US\$10 billion from the private sector.”

científico internacional (Barreto *et al.*, 2014, p. 704). Ainda assim, é o 84% entre 187 países no índice de desenvolvimento humano (IDH). Estamos ainda longe de atingir uma meta satisfatória (Barreto *et al.*, 2014, p. 705): “como se não fosse bastante, o ensino superior inclui sua própria distorção relativa às universidades privadas que, ao ofertarem cada vez mais vagas para ingressantes, em 2010, geraram mais de 1,5 bilhão de vagas ociosas. São inegáveis os múltiplos legados e retrocessos e os enormes esforços esperados do povo brasileiro para superar situações tão desafiadoras, exigindo pesados investimentos em educação³”.

Esse estado da arte em 2014 foi atualizado para a área das políticas do SNPG em filosofia em 2014, como resultado dos debates do XVI Encontro da ANPOF em Campos do Jordão (SP) com levantamentos estatísticos ampliados sobre a *Pesquisa e pós-graduação em filosofia no Brasil* (2015), organizado por Ivan Domingues e Marcelo Carvalho⁴. O referido volume trata do ensino da filosofia no Brasil tanto na graduação quanto na pós-graduação e o situa, principalmente, em relação às políticas de área da CAPES.

O primeiro levantamento realizado por Santos/Anpof (2015, p. 49-55) analisa o perfil estatístico relativo ao número de cursos de pós-graduação em filosofia, sua distribuição no *ranking* dos programas em funcionamento e a distribuição *per capita* de doutores pelo número de

³ Barreto *et al.* (2014, p. 705): “As if this were not enough, higher education adds its own distortion due to the fact that the private universities, after offering more and more positions for incoming students, generated in 2010 more than 1.5 million unoccupied positions. It is noticeable that the legacies and setbacks are of a great number and efforts that have to be made by the Brazilian people to overcome them are equally as challenging, requiring heavy investments in education.”

⁴ Por se tratar de uma série de textos que apareceram nesse volume, as referências até o final deste ensaio em que constar Antônio Carlos dos Santos, Marcelo Carvalho e Daniela Gonçalves, Alfredo Storck e Nythamar de Oliveira trarão o sobrenome seguido da expressão /Anpof, mais ano e página.

habitantes no mundo. Só para se ter uma ideia, o país com o maior número *per capita* de doutores no mundo conta com 23 para cada 1000 habitantes (Suíça), enquanto no Brasil a proporção é de 1,4. O segundo levantamento apresenta o número de programas de mestrado e doutorado a partir da década de 70, sua distribuição regional e a participação de instituições confessionais, comunitárias, privadas e federais na formação e atuação nos programas, além de números de defesas de mestrado (4932) e doutorado (1508) entre 1998 e 2014. O número de docentes em programas de pós-graduação em 2004 era de 358 e, em 2014, 707 docentes (Carvalho e Gonçalves/Anpof, 2015). Entre 1971 e 2015, a principal mudança aconteceu a partir de 2008. As defesas de mestrado e doutorado em 1998 foram, respectivamente, 150 e 35. Em 2014, os números de defesas saltaram para 450 mestrados e 140 doutorados (Carvalho e Gonçalves/Anpof, 2015, p. 162). A evolução quantitativa é enorme. Infelizmente, isso não reflete a mesma evolução em termos qualitativos, ou melhor, em condições de efetivação de um pensamento decididamente brasileiro, porque a presença das discussões relativas à nossa realidade ainda é diminuta. Nesse cenário, há que se cuidar para que não aconteça um retrocesso nos investimentos, embora isso já tenha sido pauta recente no MEC (situação que se radicalizou, infelizmente, efetivando-se a partir de 2016 com altíssimos cortes de recursos), e para que as discussões se ampliem em relação à qualidade da pesquisa e suas diretrizes estruturantes (Carvalho e Gonçalves/Anpof, 2015, p. 162):

Em seu conjunto, os dados aqui apresentados e comentados explicitam a urgência do debate sobre a nova identidade da pós-graduação e da pesquisa em filosofia no Brasil. O processo de expansão aqui retratado raramente se

fez acompanhar de uma reflexão seja sobre sua identidade e sobre seus rumos, seja sobre seu impacto. (...) A reflexão e o debate sobre estes processos, sobre suas distorções e possibilidades, sobre seus desdobramentos, sobre a qualidade do trabalho de pesquisa neste novo contexto e sobre a nova identidade da formação de mestres e doutores, são os meios de nossa interferência e compreensão neste cenário, e nossos instrumentos na defesa da qualidade do trabalho acadêmico em filosofia.

A qualificação da pesquisa em filosofia no Brasil, como em qualquer outra área de conhecimento, demanda discussão ampla e democrática, proposição de linhas capazes de estruturar políticas de fomento, capilarização e verticalização da pesquisa. O conjunto da pós-graduação em filosofia atingiu uma maturidade considerável em nosso tempo, mas ainda tem uma distribuição muito desigual nas regiões do país. Nesse caso, o desequilíbrio resulta de uma política mais ampla, inclusive no fomento e ampliação do ensino superior público. Dez estados da federação contam apenas com uma universidade federal cada, inclusive o Distrito Federal; seis, com duas instituições; quatro estados, com três; quatro estados com quatro instituições cada; além de seis universidades federais na Bahia, sete no Rio Grande do Sul e onze em Minas Gerais. É nesse universo que a filosofia é ensinada e precisa ser pensada como instrumento de construção da identidade nacional. Mas, que visibilidade e representatividade tem a filosofia brasileira entre nós e no exterior?

Uma resposta à questão deve considerar, por um lado, as tendências características da área; por outro, a perspectiva da internacionalização do ensino. De modo geral, o que predomina entre professores e interessados em filosofia é a emergência dos filósofos *pop*, a hegemonização da filosofia norte-americana (via *companions*,

fracionamento da escrita ou “paperização” e produção em inglês) e a prevalência do ensino de pós-graduação em relação à graduação (Domingues/Anpof, 2014, p. 390-393). Isso leva ao afastamento das pautas do debate filosófico nacional e o predomínio da agenda internacional da filosofia. Conseqüentemente os países subdesenvolvidos continuarão a correr atrás dos debates em uma tentativa medíocre de serem ouvidos no nível internacional. Esse alinhamento à agenda internacional traz tanto o afastamento das tendências que começavam a se arraigar, *grosso modo*, nos debates públicos quanto algo tão mais decisivo quanto nefasto para a filosofia brasileira: “reagir às solicitações da cultura planetária, de olho na Europa e na América do Norte, e de costas para o nosso país” (Domingues/Anpof, 2014, p. 394). A pauta nacional sobre evolução e verticalização dos debates é mais uma vez postergada *sine die*.

Nesse sentido, o que acontece não é a internacionalização da filosofia, antes, sua captura por novas demandas que pouco ou nada acrescentarão ao debate nacional. Isso não significa que se deva abandonar o debate internacional ou chafurdar os olhos apenas no nacional. Nem de longe isso significaria maturidade intelectual ou solução. A questão é muito mais aguda e complexa. Por um lado, internacionalizar implica acompanhar de algum modo a agenda de debates internacionais; de outro, manter intercâmbios com os programas internacionais sem servilismo nem mimetismo teórico, ou seja, sem colonizar a própria forma de fazer filosofia entre nós.

Por sua vez, Alfredo Storck destaca três aspectos que são necessários à filosofia: não se afastar do debate interdisciplinar com foco na realidade do país e nas demandas sociais, políticas e culturais;

compreender as especificidades através das quais a graduação e a pós-graduação se implantaram em nosso país, mantendo diálogo sadio, mas não subordinado às outras áreas, e viabilizar a internacionalização da pesquisa mediante “confronto com padrões internacionais pode servir para aprimorar a qualidade, mas, em boa medida, em continuidade com intercâmbios internacionais que fizeram evidentemente parte do desenvolvimento de nossos cursos de pós-graduação” (Storck/Anpof, 2015, p. 45). Qualquer assimilação apressada da agenda internacional significará a introjeção de uma pauta alheia e, talvez, algum retrocesso institucional.

Pensar a função da filosofia e da universidade no Brasil não é possível partindo de uma iniciativa estrangeira para se voltar ao país e aos programas institucionais. Ao contrário, a internacionalização do debate precisa ser pensada com base na situação atual e com consciência do lugar que ocupamos no cenário internacional. Nythamar de Oliveira propôs três elementos que servem quer como critérios, quer como estratégias para orientar a pauta de internacionalização (Oliveira/Anpof, 2015, p. 135-136):

Como foi enfatizado em relatórios e documentos da Comissão de Avaliação da Capes do último triênio (2010-2012), a internacionalização não se limita a um diferencial justificando a atribuição das notas 6 e 7 a programas de excelência, mas deve basear-se, essencialmente, na reciprocidade entre as instituições do Brasil e do exterior envolvidas no processo de internacionalização e em uma concepção simétrica da cooperação internacional entre as instituições brasileiras e as do exterior. Creio, ademais, que valeria a pena destacar as palavras reciprocidade e simetria sempre que invocamos as ideias de internacionalização e de cooperação internacional entre pesquisadores e instituições brasileiras e do exterior, a

fim de elucidar a controversa “dialética do reconhecimento” que existe no mundo acadêmico.

Tentativas de internacionalização que não se pautem em critérios razoáveis e explícitos servirão só de veículos à renovação da colonização epistêmica. A ausência de reciprocidade levaria a uma oferta de contingente humano e financeiro sem retorno nem correspondência. A razão não é difícil de ser entendida. A agenda filosófica de países do norte, embora predominante entre os países subdesenvolvidos, raramente apresenta qualquer discussão que interesse a realidades diametralmente opostas. Salvo erudição e conhecimento histórico, parte da agenda filosófica do eixo norte significa pouco para as questões mais decisivas das sociedades e dos países subdesenvolvidos. Além disso, dispor de recursos humano e financeiro para tanto raramente encontrará reciprocidade, porque a pesquisa desenvolvida em filosofia brasileira praticamente não tem interesse no eixo norte. A razão é simples: nossa pesquisa se prende a comentários de segunda mão de filósofos já estudados no eixo norte. Enquanto nossas pesquisas não despertarem novas contribuições para a reflexão internacional, a reciprocidade será quase nula.

A falta de reciprocidade se completa na ausência de simetria. Enquanto a pesquisa brasileira prioriza o trânsito docente e discente com o eixo norte, perde a oportunidade de estabelecer vínculos muito mais produtivos tanto com vizinhos de continente, no caso com toda a América Latina, cujas semelhanças de problemas e identidade são notórias, quanto com o eixo sul, sobretudo África e Ásia. Não há dificuldade em se reconhecer quanto o pensamento brasileiro é mais

semelhante ao da América Latina e da África que da Europa ou da América do Norte. Não apenas em filosofia, mas em quaisquer outras áreas, a simetria acadêmica com o eixo norte será quase nula. Não que deva ser negada, mas, por certo, o eixo sul-sul é muito mais promissor e tem potencial simétrico quase imediato.

Por fim, o reconhecimento não desponta onde não há contribuição genuína. Pautar o reconhecimento internacional da filosofia brasileira seria insensato antes de termos bem definido o que queremos com sua efetividade histórica. A realidade brasileira interessa a muitas frentes do debate internacional quer na dimensão geopolítica global, quer no elo ecossistêmico de produção e manutenção do equilíbrio climático, entre outros. Entretanto, se nos limitarmos à proposição de temas, autores e obras da *koiné* filosófica já estudados em quaisquer partes do mundo, seremos apenas mais um caso de colonização epistêmica.

Façamos um balanço: enquanto isso e além de não priorizarmos nossa realidade, serviremos apenas de objeto para estudos internacionais, isto é, há muito tempo que estudos sobre a filosofia brasileira tem um aporte significativo e decisivo da visão produzida fora do Brasil. Durante séculos nos alimentamos da visão de mundo estrangeira sobre nós e, por vezes, até nos orgulhamos disso. Formamos uma espécie de “coisa exótica” a ser considerada e civilizada, uma vez que nos desconhecemos em grande parte. Não é raro predominar entre nós uma mentalidade de uma natureza exuberante habitada por um povo medíocre durante toda a colônia, sucedida por uma elite corrupta em um império de mentira e destinado à subordinação administrativa e decisória apenas para inglês ver. Por fim, uma democracia racial com escravidão amena, indígenas heroicos e negros lascivos, quando, na

verdade, estas imagens colonial, imperial e republicana não passam de uma construção retórica pouco ou nada condizente com a realidade. Todas elas resultantes da visão e narrativa de mundo externa, e isso não por culpa exclusiva dos outros, mas porque renunciamos a nos tematizar decidida e vigorosamente. Quem não se conhece, acaba por se identificar àquilo que negaria.

Por isso, a tarefa da filosofia brasileira é, primariamente, pensar quem somos, onde estamos e o que queremos de nós, enquanto membros desta comunidade nacional. O futuro político do país deveria ser a matéria primeira da filosofia entre nós, pois, apenas compreendendo e questionando o projeto político nacional, compreenderemos em que direção caminha a filosofia e, por tabela, a universidade. Esta, por sua vez, não será outra coisa que o reflexo da política nacional e, ao mesmo tempo, o lugar em que a *intelligentsia* brasileira poderá se ver refletida para pensar um projeto de país. Afinal, apenas para recordar Platão mais uma vez, quem não se conhece a si mesmo também não consegue governar nem a si nem aos outros. De todo o dito, fica evidente que o lugar da filosofia universitária brasileira precisa ser pensado em relação à realidade, ao projeto de país e à universidade que queremos. Não podemos nos resignar a pensar o outro antes de nos conhecermos, nem ao menos pensar-nos apenas aos olhos dos outros.

XII

A FILOSOFIA COLONIAL COMO FORMA DE PENSAMENTO

Entre o tempo e a história não existe apenas uma conjunção aditiva, mas um lastro que se estende entre o agora e o passado, entre o momento presente e a memória que resta daquilo que foi. “O tempo ou a sucessão contínua compõem-se somente de instantes, razão pela qual o contínuo é permanente”¹ (Frei Manuel dos Anjos, *Cursus Philosophicus* II, i, disp. 5, q. 1, c. 1, fol. 469 § 23). A sucessão contínua de instantes forma o que se chama de tempo. O instante isolado não é tempo, porque o tempo requer a sucessão de instantes, a continuidade, a permanência. O instante é a menor unidade de mensuração da sucessão e, isoladamente, é uma partícula temporal tão ínfima que está desprovida de duração, por isso não é expresso como tempo. O instante não é tempo, é passagem, mas uma passagem tão rápida que sequer significa ou nomeia-se como tempo, porque lhe falta duração. Nesse sentido, só se entende o instante em relação ao tempo, na sequência do argumento de Frei Manuel dos Anjos: “o tempo é aquilo que é racional e que existe racionalmente; e enquanto tempo racional, existindo racionalmente, o instante existe: pelo qual o contínuo sucessivo é composto apenas por

¹ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philosophicus* II, tract. i, disp. 5, q. 1, c. 1, fol. 469 § 23): “tempus, seu continuum successivum solis instantibus componuntur: quo etiam continuum permanens”.

instantes indivisíveis²⁹. A grande dádiva do tempo é ser racional. A fração do instante é uma transição fugaz, por isso soa como algo irracional. Bastaria dizer t_0 e já não estaríamos mais no mesmo instante, pois já seria necessário situar-nos no t_1 ou no t_2 e assim sucessivamente até o t_n . Isoladamente, o t_0 ou o t_1 não significam nada por carecerem de racionalidade. Apenas a sucessão contínua – do t_0 até o limite do t_n qualquer – pode ser chamada tempo. Essa continuidade torna-se racional porque escapa da fugacidade do instante. À sucessividade contínua e ininterrupta de instantes nomeamos como tempo. Essa distensão contínua constitui a duração do tempo, por isso é passível de ser compreendida, isto é, por ser assim, ela é racional.

A racionalidade do tempo não decorre de sua existência simultânea, porque se for simultâneo, nenhum evento tem início nem fim. Essa racionalidade deve-se à existência sucessiva, isto é, à passagem de um isto a outro aquilo. Eis a razão pela qual o Frei Manuel dos Anjos define o tempo “como uma existência sucessiva e não permanente³⁰”. A sucessão constitui o princípio básico da duração temporal ou da distensão temporal, porque o autor definiu o tempo a partir da antiga definição presente na *Física* IV, 9 de Aristóteles que, na edição de Pierre Pellegrin, encontra-se em IV, 11, 220a25: “o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior; e o instante não é número do movimento, mas algo indivisível desse número, cujo ser é pensado formalmente em si mesmo, porque é sucessão natural

²⁹ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philosophicus* II, tract. i, disp. 5, q. 1, c. 1, fol. 469 § 23): “tempus est quid rationale, et rationaler existens; atque temporis rationalis, et rationaler existentes sum instans existit: quo continuum sucessivum solis instantibus indivisibilibus componitur”.

³⁰ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philosophicus* II, tract. i, disp. 5, q. 1, c. 1, fol. 469 § 23): “quod ad tempus pertinet existentia sucessiva, et non permanens”.

entre o que era, o que é e o que será⁴”. Essa definição de tempo mostra não somente a noção de duração decorrente da existência sucessiva de instantes, mas inclui também a noção do que era, é e será, a saber, a noção de passado, presente e futuro. Com isso, estamos dizendo que a noção de tempo presente no *Cursus Philosophicus* do Frei Manuel dos Anjos não se reduz a situar o tempo aristotelicamente como medida do movimento entre o anterior e o posterior, mas inclui uma referência ao que foi (o passado) e ao que virá (o futuro), mediado pelo que é (o presente). Essa compreensão está expressa em outros momentos do *Cursus*, inclusive na definição de história “que é uma espécie de filme no qual o feto está contido enquanto está no útero materno; se esse filme for interrompido e as imagens forem misturadas, vários efeitos monstruosos surgirão dessas misturas⁵”. A passagem do tempo (aquilo que foi: *ut quod fiunt*) quando assimilado sem confusão constitui a dita história. Eis a espécie de filme que é transmitido inclusive ao feto enquanto encontra-se no útero materno. É justo na passagem do tempo presente, olhando-se para esse filme do ontem, que se inscreve o passado na memória.

É exatamente esse exercício que nos propomos fazer neste ensaio: não interessa o passado enquanto um monumento estático da memória, mas o passado como essa espécie de filme que se desenrola diante dos

⁴ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philosophicus* II, tract. i, disp. 5, q. 1, c. 1, fol. 469 § 23): “*tempus est numerus motus secundum prius, et posterius; et instans non est numerus, sed alliquid indivisibile illius numeri, cujus esse formaliter sum habetur in ipso fieri, quia successiva sunt talis naturae, ut quod fiunt, sunt, et eorum esse in fieri consistit*”.

⁵ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philosophicus* II, tract. i, disp. 4, q. 3, c. 3, fol. 448 § 23): “*referuntur in historia: quintum ratione loci, seu matricis, quae est pellicula quaedam, in qua fetus continetur dum est in ventre; haec pellicula si sindatur, et alia semina misceantur, oriuntur variis effectus, seu varia monstra ex comistive seminum*”.

nossos olhos para compreendermos a memória que temos do ontem do nosso país, a saber, para compreendermos a história da filosofia dentro do período colonial. A volta ao passado dentro do escopo da filosofia nunca se reduziu à visita a um museu de ideias. A diferença entre a história das ciências naturais e a história das ciências humanas, por exemplo, é que a pesquisa histórica nas ciências naturais serve apenas como memória de uma resposta que não se aplica mais ao presente, enquanto nas ciências humanas, sobretudo na filosofia, a história é a oportunidade de encontrar a forma de um pensamento que não está ultrapassado, mas que ninguém conseguiu produzir uma forma mais apropriada e radical. A ciência natural de Hipócrates não tem mais interesse senão como erudição histórica. A filosofia de Platão continua a despertar interesse porque ainda continuamos a pensar platonicamente, isto é, fazendo *footnotes do Plato*. Eis uma das razões pelas quais sempre voltamos aos mestres do passado, não para permanecermos presos na teia do passado, mas para compreendermos o passado à luz do presente e deixar que ele ilumine nossa compreensão do presente, por isso

O trabalho do historiador da filosofia, assim como do historiador do pensamento, é aquele do atento e muitas vezes pouco glorioso trabalho sobre as fontes. Um ofício que alia a arqueologia dos textos à hermenêutica de uma história que é, em suas linhas interpretativas, sempre uma história do presente, isto é, um olhar sobre o passado construído a partir das preocupações éticas e teóricas de hoje. (Cornelli, 2009, p. 33)

Olhamos para o passado a partir do presente, mas não é para qualquer passado. O tempo que demarcamos é o período colonial e olhamos não a partir das interpretações que já estão estabelecidas na

história das ideias brasileiras, mas a partir das fontes da filosofia colonial. Com isso, proponho neste ensaio um movimento em direção à memória histórica da filosofia colonial brasileira. Para uma compreensão adequada dessa filosofia, faremos a abordagem em três momentos: primeiro, proponho um balanço dos períodos colonial, imperial e republicano a partir de chaves interpretativas usadas nos ensaios precedentes, ou seja, a partir das perspectivas econômica, política, social e cultural; segundo, menciono dois métodos fundamentais para lidar com fontes documentais – o método histórico-crítico e o método histórico cultural – seguidos do esboço do que chamo tríade da responsabilidade do pensamento que, por sua vez, se desdobra no princípio de realidade, no espelho da teoria e no horizonte da ação e terceiro, faço algumas notas à filosofia presente nos escritos coloniais, tanto tratando do elenco dos *corpora* filosóficos e seus principais enquadramentos interpretativos quanto anotando uma série de características sobre as formas e o conteúdo dos escritos filosóficos do período colonial.

Embora fazendo um enquadramento inicial dos três períodos da história brasileira, nosso interesse restringe-se ao período colonial neste momento. Isso se deve, por um lado, à extensão das pesquisas em curso que resultam em uma série riquíssima de resultados; por outro, é preciso ter em mente que os períodos têm especificidades tanto documentais quanto histórico-sociais que demandam métodos diferenciados para análise. Diremos, de algum modo, qual é o estado da arte e a possibilidade de uma filosofia colonial brasileira.

1. AS FORMAS DE LEGITIMIDADE DO PENSAMENTO BRASILEIRO

Não há dúvidas de que é bem mais fácil dizer o que a filosofia brasileira não é que dizer aquilo que ela pode ser. O diagnóstico negativo requer somente o olhar atento para encontrar os meandros inconsistentes do pensamento e isso basta para dizer o que não faz parte de uma filosofia brasileira. O prognóstico positivo exige uma parcela de ousada loucura e um senso de realidade tão difícil quanto raro de se encontrar. Por isso, fiquemos no relatório clínico, visto que essas informações já foram sobejamente mencionadas nos ensaios anteriores. Nesse caso, resta-nos apenas elencar os principais sintomas.

Como todo diagnóstico pode ser complementado por exames especializados, não tenho a pretensão de elencar todos os sintomas. Elencarei apenas aqueles que julgo mais decisivos para a compreensão da ausência de originalidade da filosofia brasileira: (i) fazer filosofia não se reduz à imitação. Isso não significa que jamais poderemos voltar a autores que nos precederam, pelo contrário. A filosofia depende continuamente da visita à história do pensamento, porém ela não se reduz à imitação ou ao mimetismo da forma como foi possível filosofar neste ou naquele momento da história, porque imitar não é criar. Imitar é simplesmente repetir respostas de outrora em um contexto que não elaborou a mesma pergunta, por isso a resposta será inútil. (ii) A filosofia não se reduz à moda filosófica ou, para dizer de forma atual, não basta contemporizar a agenda da filosofia entre nós com a agenda internacional da filosofia, porque os problemas filosóficos, por mais universais que sejam, precisam ser sempre confrontados com o contexto em que se pratica o filosofar, e isso significa que a

universalidade do conceito requer um diálogo com a singularidade dos problemas históricos em vista de buscar respostas à particularidade das situações, sem a qual a filosofia pouco ou nada significará para a realidade. (iii) A difusão do pensamento está sempre relacionada à condição econômica e geopolítica do pensamento: tanto maior é o grau de dependência econômica quanto maior será a dependência cultural dos países subdesenvolvidos. Isso não significa que um país subdesenvolvido não pense, mas que o grau de dependência econômica traz junto a escassez de investimento e desenvolvimento de ciência, tecnologia e cultura, e o resultado é óbvio: no combo da importação de ciência e tecnologia vem junto a assimilação acrítica da cultura dominante. (iv) A cultura de um país economicamente dependente produzirá uma razão dependente, porque é incapaz de se legitimar a partir de valores endógenos. A referenciação econômica externa produz quer a ausência de autorreconhecimento, quer a incapacidade de forjar princípios de simetria e reciprocidade nas relações. Com isso não se supera a carência de reconhecimento, fazendo com que o próprio pensamento seja sempre um espelho da razão externa. (v) A razão ornamental é uma das tentações mais fortes para quem quer construir uma identidade a qualquer custo, porque a emergência de uma filosofia nacional, se assim se pode dizer, não depende da vontade de quem a faz, mas da capacidade de criar categorias analíticas que sejam cogentes e suficientemente rigorosas a ponto de captar a compreensão dos problemas do próprio país. Contrariamente, a razão ornamental forja explicações e cria razões que, no entanto, permanecem incapazes de produzir a inteligibilidade dos problemas e das relações de poder do próprio país, porque está centrada nos problemas de teorias alheias. (vi)

O filoneísmo ou apego à novidade é a face avançada do mimetismo da agenda internacional da filosofia. Ele justifica-se na ilusão de que a novidade teórica basta para responder aos próprios problemas, se é que tem consciência de quais são esses problemas. No caso, a cada vez que uma filosofia desponta na agenda internacional, ela será logo lida, traduzida e divulgada, mas nem sempre será confrontada com as demandas da realidade em questão. Essa é uma forma de colonização do tempo teórico, porque a cada vez que uma obra é publicada em um país e começa a ser recebida no país dependente, lá a pesquisa já segue em uma nova direção, enquanto aqui estará fadada a apreender aquilo que já se consumou lá. Dentro desse processo de colonização do tempo, o sujeito assimilador estará sempre em um tempo t_1 em relação ao país que quer imitar e jamais se contemporizará com a agenda mimetizada.

(vii) O fetichismo do texto inviabiliza qualquer pensamento original, porque alimenta-se da exposição *ad mentem auctoris*, transformando o leitor do texto em mero exegeta e, no melhor dos casos, em alguém capaz de fazer um comentário ao quadrado sobre um texto. O fetichismo impõe uma espécie de clausura mental no comentador que ele nem se motiva a extrapolar os limites do texto, preferindo ficar dentro dos limites da segura ortodoxia do comentário.

O resultado desses sintomas não poderia ser mais desolador: o candidato a filósofo pensa, porém de costas para a realidade em que se encontra. Por um ou vários sintomas desse diagnóstico, o candidato cultiva uma forma de racionalidade que pode chegar a grande erudição, mas que pouco ou nada significa para a compreensão da realidade em que se encontra. A forma de racionalidade empenhada nesse tipo de exercício não se preocupa em dialogar com a realidade. O exercício

racional confina-se no mundo das ideias, no sentido negativo da expressão, e o pensador se contenta com o exercício de divulgador do pensamento alheio.

Depois desse diagnóstico negativo do que seja o pensamento com uma pretensão de originalidade, passemos ao outro lado da moeda considerando aquelas categorias que reiteramos no curso desta pesquisa. Antes de buscar um diagnóstico do que seja a filosofia para o mundo de hoje, procuremos compreender alguns elementos da realidade brasileira que são fundamentais para equacionar algum pensamento minimamente lúcido e justo.

Dentro da dimensão econômica, o mínimo a se compreender é que o Brasil sempre foi uma colônia de exploração, sem maior atenção ao desenvolvimento regional. O que se nota hoje em relação à terra, por exemplo, não tem suas raízes no século XX, mas na política econômica de povoamento e desenvolvimento colonial. Durante a colônia, a terra foi distribuída a partir das sesmarias em vista de que os colonos pudessem não apenas as cultivar, mas também povoar e desenvolver. O problema é que uma sesmaria ultrapassava em muito a capacidade de desenvolvimento de qualquer colono, e o resultado foi um parco desenvolvimento com uma concentração desproporcional litorânea. Durante o império, o que houve ainda não foi uma política de desenvolvimento rural, mas uma multiplicação de possíveis colonos e o início de um fracionamento das grandes sesmarias, dando origem aos latifúndios que nada mais eram que extensões igualmente inadmissíveis pelos seus donos. Com o fim do império e a proclamação da república, os antigos latifúndios foram arrastados à decadência, e os senhores de engenho migraram para a cidade e uns

poucos se reassentaram na onda urbanizadora e industrial conseguindo algum desenvolvimento. Os demais se lançaram dos engenhos ao coronelato e do coronelato à política, colonizando as estruturas do Estado nascente e, conseqüentemente, transformando a antiga aristocracia rural em uma oligarquia política. Nem por isso as terras passaram para outras mãos. Os posseiros e antigos escravizados foram lançados para fora das propriedades e as terras se transformaram no local das monoculturas e, atualmente, no lugar do agronegócio. O que não houve em nenhum momento foi uma política de distribuição fundiária ou de reforma agrária. A maior parte da população brasileira sobrevive da agricultura familiar em lotes de terra que mal dão para tirar o próprio sustento, e a maior parte das terras produtivas estão ainda sob a mão dos grandes proprietários ou aos cuidados do Estado. A produção agrícola revolucionou o campo pela quantidade, mas isso não significou segurança alimentar para a maior parte da população brasileira. O resultado do descuido econômico com a terra pode ser pensado em quatro aspectos: a ausência de reforma agrária, o caos da favelização de cidades, a carência de debate sobre a produção agrícola com agrotóxicos e transgênicos e a deterioração ecológica proveniente do uso abusivo da terra.

Dentro da dimensão política salta aos olhos o uso dos corpos. No período colonial, o principal problema político brasileiro incluía a imensa maioria da população, porque reunia, de um lado, os povos originário e africano submetidos à escravidão; de outro, uma parcela ínfima de colonos vivendo da escravização da população. Uma das questões de maior relevo teórico era justamente a legitimação da escravidão que se deu tanto a partir da legislação intencionalmente

dúbia da Coroa portuguesa quanto graças à pregação dos missionários que justificavam a escravidão como remissão dos pecados da população, ou seja, à perda dos corpos correspondia a salvação das almas. O resultado não poderia ser pior: a casa-grande continuou a controlar a senzala, e as cidades estavam divididas entre o que era de legítimo acesso para os nobres e ricos e os lugares que os pobres poderiam usar. Durante o império, a crescente pressão internacional pela abolição da escravatura e, sobretudo, graças às fugas e às resistências nos quilombos, a população foi, ao preço da própria vida, conquistando paulatinamente o direito à liberdade. Com a abolição da escravatura e o início do período republicano, as senzalas deram lugar aos mucambos e, com o crescimento da urbanização, o êxodo rural culminou na favelização dos centros urbanos. As populações indígenas mergulharam cada vez mais nas matas e as populações negras sofreram crescente marginalização no espaço urbano. O fim do trabalho escravo não significou o início do trabalho assalariado para os ex-escravizados. Ao contrário, o país investiu na política migratória para trazer mão de obra qualificada do exterior e pôs em curso uma política eugenista de branqueamento racial. O negro desafricanizado e o indígena desindianizado sofreram não apenas a passagem da escravidão à marginalização, mas também a passagem às formas de racismo. Entre os resultados dessa política seletiva e eugenista dos corpos encontra-se a espoliação das reservas indígenas, o assassinato da população negra, o feminicídio, o lgbtfobia, a violência urbana descontrolada e as formas de uberização do trabalho como novo padrão da servidão voluntária.

Na dimensão social, o principal problema desde sempre são as condições humanas ou a questão da injustiça social. Durante o período

colonial, o Brasil sempre dependeu da Mesa da Consciência para a resolução de questões de justiça, o que tornava os processos tão mais lentos quanto mais parciais. A colônia conviveu com a ausência quase completa das estruturas de justiça, saúde, educação e desenvolvimento social. A colonização de corte meramente exploratório fez do colono alguém desprovido de preocupação com as estruturas de desenvolvimento social e completamente avesso ao planejamento de ações. A aventura e a conquista sobrepujam-se ao planejamento e ao desenvolvimento. Disso resultou uma sociedade profundamente carente de infraestrutura social mínima e centrada na prática de uma forma de governo na base da força, o que gerou um autoritarismo sem precedentes. O autoritarismo do colono se manifestava tanto na dimensão doméstica pela ação do *pater familias* quanto na dimensão social do senhor de engenho que distribuía a justiça conforme seus próprios interesses e sem ninguém que o contrariasse. A partir do período imperial, com a decadência dos engenhos e o fim do ciclo do ouro, os colonos se transformaram em coronéis e assumiram os postos de administração do Estado. O fim do processo se consumou na colonização da estrutura administrativa pelos antigos donos da terra: a aristocracia rural se transformou em oligarquia política. A concentração do poder nas mãos dos antigos senhores de engenho produziu uma política patrimonialista em que a figura do governante passou a ser confundida com o próprio governo. A justiça social continuava a ser pensada como prática da benesse dos poderosos, e o resultado consumado foi o clientelismo e o patrimonialismo. Com o advento da república e sem nenhuma reforma política efetiva, os filhos do autoritarismo e do coronelismo se sentiram em casa na prática do

patrimonialismo estatal e do fisiologismo político: de um lado, o Estado foi adaptado ao controle das oligarquias políticas; de outro, o agente político profissionalizou a política como uma espécie de cargo vitalício não apenas para si mesmo, mas para seu clã político. Nasceu assim uma república canhestra: proclamada à força pelos militares e que teve que suportar duas ditaduras em um século; uma república capenga onde os três poderes fingem se regular mutuamente quando, na prática, trocam favores continuamente. Some-se a isso a emergência dos poderes paralelos aos republicanos – a economia, a mídia e o tráfico – desvirtuando as estruturas do Estado à medida que controla a opinião pública e instrumentaliza essas estruturas, perpetuando as formas de desigualdade social, as injustiças sociais, enfraquecendo a representatividade política e a participação popular.

Por fim, na dimensão cultural, a educação é o principal alvo político desde sempre. Durante o período colonial, como se não bastasse a proibição de circulação de livros e do uso e criação da imprensa, o sistema de ensino atendia a uma pequena parcela da sociedade: os candidatos à vida religiosa e os filhos dos colonos. A Coroa transferiu às ordens religiosas a responsabilidade de implementar a educação que se efetivou em três formas: para os indígenas, havia a educação transmitida nas reduções jesuíticas que consistia tanto na catequização quanto na formação de línguas ou intérpretes para servirem a religiosos e colonos, salvo algumas honrosas exceções entre os inacianos e outras ordens; nas escolas se ensinava a ler, escrever e contar, em miúdos, estavam destinadas à alfabetização e ao letramento; nos colégios, o curso superior iniciado no século XVI foi o de filosofia, seguido do de teologia, sobretudo para religiosos e colonos. Somente durante o

período imperial foram admitidos novos cursos superiores, de direito em São Paulo e Recife, e farmácia em Ouro Preto e Salvador, surgindo aí as primeiras faculdades fora do controle estrito das ordens religiosas. Esse padrão se estendeu até o período republicano quando, enfim, surgiram as primeiras universidades, infelizmente mal distribuídas em relação ao território nacional, continuamente assoladas por políticas privatizantes e avassaladas pela concorrência do setor privado. Quanto à política de ensino no Brasil há duas constatações basilares: uma, de Florestan Fernandes, subscrita por Leonardo Boff, que reconhecem que no Brasil nunca se buscou uma revolução social através da educação; outra, a de Darcy Ribeiro que atesta a eficácia do projeto da elite brasileira em sempre controlar a educação, mantendo a população incapaz de reconhecer a espoliação política e sem nunca se revoltar contra as classes dirigentes. Há três resultados notórios dessa política educacional: um, responsável por estender à educação o processo de economia de pedágio, uma vez que a população paga alta carga tributária para manutenção do ensino público e, apenas para se ter uma ideia, no ensino superior no sistema público, incluindo universidades e institutos federais, universidades estaduais e municipais, absorvem apenas cerca de 25% do público universitário. Os demais são obrigados a pagar novamente pelo ensino superior dentro do sistema privado, não raro precarizado em qualidade; dois, o ensino público sofre pressão quer dos defensores do *home schooling* e do autofinanciamento do ensino, quer daqueles que criticam as cotas e as políticas afirmativas no ensino público; três, o ensino sofre com uma política que reduz o processo formativo à mera qualificação de mão de obra para o mercado de trabalho. Com isso, a pressão pelo atendimento de prazos, a redução dos

programas de bolsas de estudos, os cortes nos setores de pesquisa e o distanciamento em relação à realidade produz uma formação estritamente tecnicista e desvinculada da busca de desenvolvimento humano e da formação crítica para a cidadania e a democracia.

Dito isso, se nosso diagnóstico é viável, o pensamento filosófico brasileiro deverá se atentar a esse tipo de questão, digo, será inviável continuar a fazer filosofia pautando-se exclusivamente na análise de argumentos. Uma das possibilidades para superar a lógica da exegese e do comentário textual é conjugar métodos que viabilizem tanto o debate teórico quanto a análise da realidade. Nesse caso, parece útil alargar as noções de métodos, tanto o histórico-crítico quanto o histórico-cultural, mediante a consideração da tríade da responsabilidade do pensamento: a realidade, a teoria e a ação.

2. DOS MÉTODOS À RESPONSABILIDADE DO PENSAMENTO

Neste ensaio, analisamos a filosofia colonial como forma de pensamento para se compreender um objeto distante no tempo apenas recorrendo à história do pensamento. A pesquisa da filosofia colonial impõe dificuldades específicas, porque os escritos que a registram estão por ser editados e estudados. Nesse caso, há uma dupla exigência: de um lado, a necessidade de acesso adequado às fontes desse pensamento que requer o emprego do método histórico-crítico; de outro, a inviabilidade de reduzir o conhecimento teórico a si mesmo, requerendo necessariamente a capacidade de situá-lo no contexto histórico em que se deu, o que supõe o recurso ao método histórico-cultural. Analisemos

os seus pressupostos em vista de compreender sua função em relação à filosofia colonial.

O método histórico-crítico é imprescindível a quem queira lidar com fontes em um idioma antigo (no caso, o latim) e que se encontram em forma de manuscritos em sua maioria. O pesquisador precisa se acerrar de um bom instrumental paleográfico para trabalhar com os textos que têm uma *editio princeps* (uma primeira versão impressa), visto que eles ainda comportam muitos erros ortográficos e várias correções manuscritas sobre o impresso. Quando não há sequer essa primeira impressão, então a pesquisa precisa começar pelo trabalho com a fonte em vista de estabelecer a *editio diplomatica*. Por meio dela, o editor dá a conhecer o suporte material do texto com todas as características quer físicas, quer ortográficas bem como realiza uma inspeção paleográfica completa para identificar e datar o documento. Só a partir daí é possível começar a comparar versões de um mesmo texto ou de textos similares buscando estabelecer o texto definitivo. Sem considerar as formas de *corruptio* e a necessidade de *adaptação*, o texto permanecerá um tanto ilegível. Além disso, é preciso identificar testemunhas e referências; elaborar estudo introdutório exaustivo; analisar camadas textuais, verossimilhanças e intertextualidades; fazer alterações estritamente necessárias, registrando-as com máxima atenção, e jamais retirar o texto da *forma mentis* em que foi produzido. Somados todos esses cuidados, pôr-se à obra para elaboração da *editio critica* é o trabalho final do editor e pesquisador das fontes. Isso, porém, não é o trabalho final com o texto, porque, uma vez editado e traduzido, o texto torna-se acessível ao leitor, mas ainda carece de estudos interpretativos (Marques, 2023). É nessa etapa que se impõe a

necessidade de passar do método histórico-crítico para o método histórico-cultural.

Enquanto o método histórico-crítico centra-se no trabalho com o texto a ponto de torná-lo acessível ao leitor atual, o método histórico-cultural não deixa que a pesquisa se reduza ao fetichismo do texto, porque o enquadra dentro do contexto histórico e cultural onde foi produzido. A principal mudança no caso está em não se fechar na análise lógica dos argumentos como se o pensamento filosófico se reduzisse a tanto. O método histórico-cultural reinsere o texto no seu contexto. Inicialmente, deve-se compreender qual é o pretexto que deu origem ao texto em análise, ou seja, é preciso analisar que tipo de questão o texto quer responder e que padrão de leitor ele espera. Identificados esses dois elementos, é necessário situar o texto dentro do contexto econômico, social, político e cultural em que foi escrito. Afinal, nenhum texto sobrevive às expensas do seu contexto, exceto se se pretende uma análise meramente estruturalista. Diversamente, empregando o método histórico-cultural, é preciso, em primeiro lugar, proceder a uma rigorosa análise documental em vista de identificar, inclusive, possíveis falsificações provindas da edição. Em segundo lugar, a análise se desdobrará (i) na crítica interna que percorre com máximo rigor a compreensão do conteúdo, sua divulgação e recepção, e (ii) na crítica externa, comparando o documento com outros similares, considerando suas características gerais de linguagem e filologia e, sobretudo, determinando sua autenticidade. Em terceiro lugar, o documento deverá ser situado dentro do nexos causal que seja suficiente para entendê-lo tanto em relação à sua origem quanto à sua finalidade e os efeitos históricos que tenha produzido ou não. Por fim, em quarto

lugar, deve-se estabelecer com máxima precisão uma hipótese interpretativa que seja condizente com o conteúdo do documento, visto que uma fonte, mesmo que de grande importância, ficará esvaziada se sua interpretação não partir de uma hipótese plausível (Laboratório de Pensamento Político, 2021).

Articulados os dois métodos – o histórico-crítico e histórico-cultural –, supera-se a clausura do texto, mas não a opacidade completa do real, por isso é preciso operar dentro da responsabilidade do pensamento. Usamos essa expressão no sentido etimológico, pois acreditamos que o pensamento precisa *responder* às demandas da realidade em que se encontra, exatamente como um *problem solving*, caso contrário, permanecerá alheio à realidade e reduzido a simples disputa escolástica de conceitos. Outrossim, uma forma de pensamento responsável não deve sucumbir no provincianismo nem se perder nas tramas da mimesis teórica e, ao mesmo tempo, ter ciência de que “a tradição ocidental tanto mede a matéria brasileira como é medida por ela por sua vez, à qual presta contas, o que é novo” graças à interação dinâmica do conhecimento (Schwarz, 2019, p. 412).

Em primeiro lugar, a responsabilidade do pensamento não se defronta com o texto, mas com a realidade. Sempre que o pensamento parte da análise textual, ele só chegará à realidade mediante um imenso esforço, e mesmo assim, em raríssimas vezes. Por isso, a primeira dimensão da responsabilidade do pensamento é pensar a partir do princípio de realidade. Roberto Schwarz, ao comentar a genialidade da obra realizada por Antonio Candido, não titubeou ao situar o ponto fundamental de sua trajetória intelectual (Schwarz, 2019, p. 413): o pensamento de Antonio Candido aliou uma erudição fabulosa ao

rigoroso compromisso de denunciar toda forma de injustiça, mas “havia ainda o pulo do gato, (que era) guiado pela imersão refletida e metódica na realidade do país”. O princípio de realidade determina o conteúdo e o compromisso do pensamento, pois institui os critérios das demandas teóricas por aquilo que se deve atender primeiramente no diálogo social sem descuidar do diálogo com a tradição. Somente uma compreensão distorcida considera a filosofia alheia ao real. Pelo contrário, ela “é trabalho sobre a experiência real e que cumpre levar a cabo sem perder esse sentido concreto”, porque ela procura “conhecer a condição material do homem” (Cruz Costa, 1956, p. 22 e 23). Quem resgata a filosofia de sua tentação alienante é a história. Se não considerássemos o vínculo umbilical entre a filosofia e a história, entre o pensamento teórico e a realidade concreta, entre o conceito e o real, poderíamos viver tranquilamente dentro de uma filosofia qualquer do passado sem nos preocuparmos em nada com o hoje histórico. Qualquer filosofia poderia ser eleita como “a filosofia verdadeira” e não teria que sofrer nenhuma adaptação ao longo da vida. No entanto, a filosofia é sempre uma forma de conhecimento situado e histórico, por isso torna-se impossível perenizar uma feição filosófica sem confrontá-la com a dureza e as asperezas da realidade. Reafirmando o mesmo com Cornelli (2009, p. 33), “o trabalho do historiador da filosofia (... é) olhar sobre o passado construído a partir das preocupações éticas e teóricas de hoje”. Alheia ao crivo da realidade, a filosofia se torna uma diletante que nada tem a oferecer ao presente. Reversamente, sempre que confrontada com o real, ela é um instrumento privilegiado de recomposição da racionalidade do mundo. Por isso, “a história reintroduz hoje a investigação filosófica no quadro da realidade” (Cruz Costa, 1956, p. 22),

porque a história não se contenta com as respostas de outrora para os tempos da memória perdida. O passado não é um momento acabado, mas sempre em construção. Quem não se reconcilia com o passado, torna-se seu escravo. A consequência que se nos impõe é a necessidade imperiosa de pensar filosoficamente o passado à luz dos dramas e traumas do presente, pois a coruja de Minerva precisa escavar o chão da realidade. Nesse sentido, a filosofia se reconcilia com a história não para reafirmá-la, mas para se libertar do aprisionamento teórico que a condenaria ao a-historicismo ou ao anacronismo. Quando ela mergulha na história, retoma chaves interpretativas do passado e as confronta com a concretude do presente. O límpido conceito de ontem precisa ser esfregado na lama da realidade de hoje para dar conta de considerar criticamente a realidade, pois “(a filosofia) não é feita para *restaurar*, mas para *libertar do passado*. A filosofia encontra a verdade na sua adequação com a realidade” (Cruz Costa, 1956, p. 24). E neste ponto, precisamos elucidar o conceito de realidade à luz do tempo em que nos comprometemos pensar.

O mínimo para se entender a expressão princípio de realidade é compreender os significados principais das formas da realidade aumentada, virtual e social. Depois da revolução digital, o limite da realidade foi dilatado, uma vez que podemos ver e interagir com objetos virtuais tanto através da sobreposição de objetos virtuais sobre a tridimensionalidade do real quanto mediante a projeção da realidade para dentro da mídia, rompendo os limites entre o real e o virtual, bem como pelo enriquecimento recíproco do real através de projeção do virtual ou o virtual povoado pelo real, além da interação em tempo real sem o limite espacial primário (Kirner e Tori, 2006, p. 23). Um resultado

da realidade aumentada se nota na superação da noção de espaço físico, pois a interação tornou-se planetária, superando a ubiquidade física do agente. Outro resultado está na superação do tempo-espaço necessário para transmissão da informação, pois a realidade aumentada permite pensar e interagir em tempo real com pequeno *delay*. Além disso, há as formas de interação dinâmica com construções e objetos virtuais inteligentes através do uso de ambientes de hiper-realidade que transportam e maximizam a percepção sensorial muito além dos limites corporais (Kirner e Tori, 2006, p. 35). O segundo aspecto é solidário ao primeiro: *“realidade virtual é uma interface avançada para aplicações computacionais, que permite ao usuário a movimentação (navegação) e interação em tempo real, em um ambiente tridimensional, podendo fazer uso de dispositivos multissensoriais, para atuação ou feedback.* (Tori e Kirner, 2006, p. 7). Além do espaço e do tempo, a realidade virtual conecta o ser humano com a interface computacional. Um simples gesto aciona ou interrompe uma programação virtual, da mesma forma que a virtualidade presente na tela estimula uma série de reações e comportamentos psicossomáticos no indivíduo. Com isso, transpassou-se o limite da realidade para uma dimensão de interatividade quase ilimitada, e a virtualidade ultrapassou a limitação física da máquina que passou a interagir inteligentemente com o ser humano.

A realidade aumentada e a virtual simplesmente exigem um alargamento do que se entendia por realidade social. Ela estava reduzida ao mundo “ordenado e significado através da linguagem, conseqüentemente a realidade será também fundamentalmente estabelecida e mantida por ela”. O limite do real é praticamente o limite da linguagem oral e da escrita. Todo o mundo estava ordenado a partir

do princípio do código linguístico e ele era o mediador da organização e interpretação da realidade (Duarte Jr., 1990, p. 24). Aquilo que fosse desconhecido ou não nomeado, simplesmente não era parte da realidade, porque o ser humano institui os limites do real através dos dispositivos simbólicos capazes de determinar as funções e categorias do mundo. O resultado desse processo é o jogo que reúne a materialidade do mundo e o sistema de significação discursiva, pois “a construção da realidade é um processo fundamentalmente social: são comunidades humanas que produzem o conhecimento de que necessitam, distribuem-no entre os seus membros e, assim, edificam a sua realidade” (Duarte Jr., 1990, p. 36).

Este era o processo de construção da realidade social que antecedeu à revolução digital. Ela foi dinamizada e ampliada tanto pela realidade aumentada quanto pela virtual. Os limites espaço-temporais da realidade se dissolveram em uma série de dimensões. A física newtoniana dos corpos e a teoria kantiana do conhecimento não estão mais em condições de responder às demandas da realidade. Entretanto, esse princípio de realidade continua a desempenhar uma função determinante na dimensão psíquica do ser humano, à medida que funciona como princípio regulador da ação (Freud, 1969, p. 20):

Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que, do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Este último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de

obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer.

Novamente, o princípio de realidade mostra-se fundamental na tarefa de preservar a condição mínima de vida. Entre o prazer imediato, com grande incerteza, e o mediato, à custa da segurança, o ser humano escolhe instintivamente o segundo enquanto condição de autopreservação de si. Em todas as circunstâncias, quer frente ao prazer, quer frente às formas da realidade aumentada, virtual ou social, o princípio de realidade permanece como uma métrica para as ações humanas. É nesse sentido que a expressão empregada por Roberto Schwarz deve ser considerada como fundamental ao trabalho teórico, a saber, é necessária uma “imersão refletida e metódica na realidade do país” independente de estar restrita a uma ou mais formas de realidade (Schwarz, 2019, p. 413). No tempo atual, será impossível qualquer uma dessas formas completamente desconectadas das demais. Com isso, para captar a realidade do país, a filosofia precisa ultrapassar a imediatividade real do mundo e compreender os entrelaçamentos que produzem a realidade efetiva. Deste lugar emerge um complexo de questões e problemáticas que precisam ser equacionadas em vista de captar adequadamente o mundo e dar uma resposta responsável à realidade que nos confronta cotidianamente.

Cientes da realidade, o segundo passo na responsabilidade do pensamento é buscar um aporte teórico conveniente para compreender o real. Esse aporte funciona como um espelho da teoria em relação com a realidade. Como ato segundo do pensamento, a teoria servirá como reflexo com maior ou menor grau de deformidade. Será tanto mais

conforme quanto melhor ajudar a pensar a realidade, tal como Paul Ricoeur pensou as implicações éticas da narrativa no *Soi-même comme une autre* (1990, p. 193s). A teoria como espelho da realidade traz duas implicações: uma a exigir que qualquer teoria pensada seja capaz ou minimamente adequada para confrontar a realidade; outra que impõe à produção das formas de pensamento a tarefa irrenunciável de dialogar continuamente com a realidade.

Não é raro elegermos autores e teorias para estudos pós-graduados a partir das afinidades teóricas *a priori*, isto é, sem termos identificado previamente um problema que analisaremos na realidade nacional. Com isso, uma possibilidade é encontrar teorias muito ricas e sugestivas, mas pouco afeitas, ou apenas deficitariamente capazes de formar uma base de diálogo com a realidade em que estamos. Por isso, as duas implicações que mencionamos exigem, primeiramente, delimitar com máxima argúcia a questão ou objeto brasileiro que será analisado. Posteriormente, é preciso analisar o quanto as teorias são ou não adequadas para pensar o objeto em questão. É banal, mas cabe lembrar que nem toda teoria adequa-se a todo objeto sem por vezes descaracterizá-lo muito. Finalmente, a questão é estar atento para que, eleito um objeto e delimitada a teoria, a análise seja, de fato, um espelho da sociedade ou se ponha em diálogo com a sociedade habitada. Exemplifico o ponto com uma pesquisa que angariou reconhecida originalidade dentro das ciências sociais e filosóficas brasileiras, a considerar a pretensão do autor que afirma ter buscado na filosofia sua base teórica a partir da compreensão ontológico-epistêmica do capital conjugada aos princípios da totalidade e particularidade lucksianos: o objeto era a economia brasileira, a teoria empregada foi a do capitalismo

tardio ou teoria liberal, e o resultado foi a teoria da economia dependente elaborada por Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (Arantes, 2021, p. 283 e 341s). No caso, para além do arcabouço teórico, o que estava em questão era um aspecto decisivo da realidade brasileira, a saber, o caráter dependente e subdesenvolvido da economia nacional.

É mais ou menos nesse sentido que a teoria precisa servir de espelho da realidade. Assim, ela permitirá uma compreensão da problematicidade do real a partir da formulação teórica, isto é, não será a teoria que vestirá o real. Será o real que confrontará a teoria. Parte-se do real para a teoria e não vice-versa. A teoria precisará, nesse sentido, responder por dois aspectos fundamentais da realidade: de um lado, a conservação da historicidade do objeto sem sacrificar sua concretude para se adequar à teoria, ou melhor, a teoria respeita a realidade sem violentá-la apenas com a finalidade de fazer o real acomodar-se dentro do conceito; de outro, a teoria fomenta o desenvolvimento do real à medida que o mantém fiel a si mesmo. Ela não tiraniza a realidade, apenas fomenta sua compreensão tal como Paul Ricoeur propõe ao formular os dois lastros da identidade narrativa: “a permanência da historicidade do objeto e a sua automanutenção⁶” (Ricoeur, 1990, p. 196).

À medida que preserva a multiplicidade do real, a teoria confronta novamente o sujeito que pensa, contrapondo-o com o turbilhão da concretude: o primeiro movimento relaciona-se com a posição do sujeito (*me voici!*) que é o ponto de partida para pensar a realidade, sua responsabilidade ou imputabilidade diante da realidade dentro de um

⁶ Ricoeur (1990, p. 196): “la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi”.

mundo de errância que lhe exige continuamente ação e decisão ética⁷, e o segundo movimento refere-se à capacidade de o sujeito ouvir continuamente a questão presente em toda literatura e teoria ocidental – quem sou eu? – e, conseqüentemente, jamais se negar à tarefa que nasce do confronto com a realidade, digo, não se negar a responder responsabilmente diante da própria expectativa e da expectativa alheia sem renunciar ao compromisso de pensar com e a partir da realidade⁸ (Ricoeur, 1990, p. 197-198). As implicações éticas da teoria são, nesse sentido, os dois movimentos que terminamos de descrever: tanto aquele que exige que o sujeito se reconheça posicionado dentro de uma realidade imediata com sua responsabilidade e imputabilidade por suas ações quanto sua decisão de não se esquivar dessa responsabilidade ética do pensamento de si e do outro. E, de novo, exemplifico com uma feliz formulação desses dois movimentos que termino de descrever partindo de outros referenciais teóricos (Vaz, 1984, p. 25): “numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro”.

Essa responsabilidade social do filósofo culmina no horizonte da ação. Não penso essa ação enquanto decisão pragmatista que engolfará tudo no imediato engajamento. Na condição de quem se dedica a pensar,

⁷ Ricoeur (1990, p. 197): “la personne se reconnaît sujet d’imputation marque un coup d’arrêt à l’égard de l’errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d’action et de vie”.

⁸ Ricoeur (1990, p. 198): “la réponse du sujet rendu responsable par l’attente de l’autre devient faille secrète au coeur même de l’engagement”.

é imprescindível a consciência de que sempre será necessário retornar à realidade e confrontá-la com o espelho da teoria e, no terceiro tempo, construir uma ética social, uma resposta às exigências de justiça consigo e com os outros. Por isso, enumero quatro pressupostos à luz de quatro nós górdios da realidade brasileira.

O primeiro pressuposto é o reconhecimento da fragmentação radical da realidade e da sociedade brasileira. Partir da compreensão de que a sociedade brasileira é unitária e pacífica seria admitir o princípio do autoengano. Somos uma sociedade fragmentada, plural e altamente violenta. Nesse sentido, escamoteamos qualquer forma de cordialidade. A consequência é o reconhecimento da assimetria ética e da desigualdade social de nossa realidade, onde o benefício público é relegado ao descaso e o interesse privado serve de guia nas decisões políticas e sociais. Com isso, rompeu-se o pressuposto mínimo de uma simetria ética na vida pública. O segundo refere-se ao espetáculo trágico assistido durante a fase mais dura da pandemia (2020 e 2021): a maioria da população em quarentena à espera de uma medida sanitária eficaz (a vacinação) e uma minoria puxada pelo escalão governamental, negando os efeitos pandêmicos e procrastinando as medidas sanitárias. O resultado não se refere apenas ao negacionismo teórico e à divulgação de *fake news*, mas à relativização do valor da vida e ao descaso completo com o estado de direito social. A pandemia evidenciou, nesse sentido, que boa parte da população brasileira não tem a vida nem o direito como critérios inultrapassáveis (*standarts*) na dinâmica social. O terceiro é a indiferença ética com o outro. À medida que o sofrimento alheio e a vida deixaram de ser critérios determinantes do processo social, a dor se torna espetáculo. O resultado é uma sociedade profundamente

indiferente a quase tudo o que se veicula na mídia. As tragédias decorrentes das violências familiar, urbana ou ambiental são rapidamente esquecidas, sendo substituídas por novos acontecimentos. Esse processo é sobremaneira curioso até mesmo dentro do jornalismo da grande mídia: as notícias trágicas são sucedidas por anúncios, não raro alienantes e cômicos, de modo a saturar a sensibilidade ética do espectador. O quarto pressuposto é o fato de o país ter se acostumado ao voo de galinha na política, vale dizer, desconhece-se qualquer projeto de governo municipal, estadual ou federal que ultrapasse o limite temporal dos mandados dos respectivos governantes. Em miúdos, falta o projeto de país tanto na pauta política dos governantes quanto na agenda filosófica de boa parte dos professores desse seguimento. Enquanto a universidade não refletir sobre o projeto de país e não se decidir a criticar radicalmente a cegueira crônica que assola governantes e governados, estaremos condenados à farsa dos políticos messiânicos ou populistas que se elegem com promessas messiânicas, mas que trabalham apenas para a autopreservação de si dentro do poder estatal.

Algumas consequências possíveis desses pressupostos, direta ou indiretamente, se visibilizam nos quatro nós górdios que elenco, sumariando tópicos dos quatro eixos interpretativos que anotei no início deste ensaio: na dimensão econômica dificilmente superaremos as desigualdades e injustiças sociais se a *questão da terra* não for resolvida, pois sua concentração em poucas mãos força a favelização urbana, o descaso com o uso deliberado de agrotóxicos e transgênicos indicando possíveis riscos à saúde e ao equilíbrio ambiental, e a degradação da fauna e flora, além de inviabilizar o desenvolvimento da

agricultura familiar no país em que apenas 4 a cada 10 domicílios brasileiros têm condições de manter segurança alimentar, acaba por concentrar mais a renda nas mãos de poucos. O segundo nó refere-se à *política dos corpos* marcada por forte eugenia social e violência urbana, sobretudo contra as ditas “minorias”, os conflitos no campo e a degradação das condições sociais do trabalhador. Tudo isso se soma à onda crescente de denúncias contra as condições de trabalho análogas à escravidão (um eufemismo para negar as práticas cruéis de assimetria de direitos entre patrões e espoliados). O terceiro nó revela uma forma radical de desigualdade social através do autoritarismo, clientelismo, patrimonialismo e fisiologismo político que colonizaram o Estado em prol de uma pequena oligarquia. Essas formas mantêm o Estado brasileiro a serviço dos interesses privados e inoperante frente às condições subumanas da vida social que se escancaram na impotência e na incompetência do Estado para determinar os rumos da política econômica, respeitando os direitos sociais, coibir e punir os responsáveis pela circulação de *fake news*, imputar responsabilidades ao descaso das mineradoras com os crimes ambientais das barragens de rejeito e suprimir o poder do tráfico e das milícias nas cidades. O quarto nó refere-se ao campo cultural, sobretudo nos limites da educação: o baixo percentual de atendimento aos universitários no ensino superior público (menos de 25% do total de universitários), a cessão às pressões dos defensores de políticas de austeridade na educação em prol do autofinanciamento dos estudos e os cortes nas bolsas e nas cotas sociais, além de um ensino reduzido ao treinamento de mão de obra barata para o mercado e incapaz de criticar a própria realidade.

Em uma palavra, o mínimo para se pensar filosoficamente em um país tão desigual seria jamais aceitar a alienação de si ou da responsabilidade de pensar um projeto de país. Afinal, em um país cujo primeiro bacharelado em filosofia data de 1575 e a licenciatura correspondente de 1756, soa estranho continuar a insistir na jovialidade histórica ou em outras formas de isentar o pensamento filosófico de cumprir sua responsabilidade teórica com essa sociedade. Por isso, depois de ter apresentado um balanço introdutório sobre os períodos colonial, imperial e republicano nas perspectivas econômica, política, social e cultural e de expor um sumário dos métodos histórico-crítico e histórico-cultural somados à tríade da responsabilidade do pensamento – a realidade, a teoria e a ação –, cumpre-nos analisar, ainda que brevemente, como a filosofia foi pensada dentro dos *corpora* filosóficos coloniais, ou seja, o que se entendia por filosofia naquele período de nossa história?

3. NOTAS SOBRE A FILOSOFIA NOS ESCRITOS COLONIAIS

No último tópico deste ensaio não temos como fazer mais que notas e, ainda assim, apenas alusivas ao longo período colonial. Caracterizo uma leitura típica sobre o período (Paim, 1998, p. 5): ele destaca a presença de ordens religiosas – jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas – desde o início do período e crê que foram “os jesuítas que se tornaram a mais importante, sobretudo, porque desenvolviam atividade produtiva, compreendendo fazendas e engenhos de açúcar, o que lhe facultou recursos expressivos”. Não há dúvida de que as estruturas de desenvolvimento implementadas pelos

jesuítas foram as mais vultosas, mas nem por isso coincidem com o maior desenvolvimento teórico nesse período. A bem da verdade, o próprio Antonio Paim (1998, p. 5-6) já teria concluído isso ao identificar nos *corpora* filosóficos coloniais apenas as *Conclusiones metaphysicae de ente reali* (1747), de Francisco Faria, a *Philosophia scholastica* em 2 tomos (1652 e 1706), de Frei Manoel do Desterro, a *Defesione purissimae et integerimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae* (1729), de Frei Mateus da Encarnação Pina e a *Philosophia platonica seu cursus philosophicus rationalis* (1748), de Frei Gaspar da Madre de Deus, sendo apenas a primeira obra de um inaciano e as demais, obras de beneditinos.

Essa lista é interessante para o momento em que ele publicou, mas incompleta em relação ao estado da arte. A interpretação de Antonio Paim ficou limitada em virtude do ponto de partida em que se apoiou, a saber, naquele “famoso disparate de Tobias Barreto (e [que foi] retomado por vários outros explicadores de nossas desgraças), segundo o qual brasileiro não tem mesmo cabeça filosófica, não dizia coisa muito diversa” (Arantes, 2021, p. 184). O enviesamento de raiz conduziu a um diagnóstico bastante equivocado. Passo à explicação do ponto sumariando uma exposição anterior mais detalhada no nosso artigo *Em busca de uma filosofia colonial brasileira* (Marques, 2021b).

De fato, os jesuítas são autores do maior número de escritos coloniais até então conhecidos. Além das *Conclusiones*, de Francisco de Faria, impressas no Rio de Janeiro em 1747, há outros 31 escritos jesuíticos do Colégio do Maranhão (ca. 1720 a 1735) onde se encontram *conclusiones*, *thesis*, florilégios e comentários. Todos com mais ou menos as mesmas características e nenhum deles ultrapassando 20 fólios de extensão máxima. Esse *corpus* integra escritos sobre lógica, física, teoria

do conhecimento, metafísica e até teologia. Os textos de lógica tratam principalmente de três operações básicas do intelecto: a apreensão, o juízo e o discurso. Essas operações são conectadas à tríade da alma vegetativa, sensitiva e racional, além das formas de intuição. Os textos referentes à física tratam de todo o mundo sublunar, especialmente o céu, meteoros, a geração e a corrupção e os movimentos, mas só aludem ao tempo e ao vácuo. Sabe-se que a física do Estagirita constitui a maior parte de sua obra teórica, mas isso não se nota proporcionalmente nesses escritos. A teoria do conhecimento nomeada também fisiologia do ato de conhecer reúne estudos a respeito da passagem entre ato e potência e, sobretudo, em relação ao processo de vir a ser. Os escritos sobre metafísica tratam do ente comum em geral e do ente transcendente, da substância e dos acidentes, com a curiosa remissão à univocidade do ser no escrito de Francisco de Faria. Por fim, os escritos teológicos, em pequeno número, nada mais são que um desdobramento dos pressupostos da metafísica aplicados ao campo da teologia.

Junto ao *corpus* jesuítico, encontramos quatro textos anônimos, mas que são atribuídos a algum autor proveniente do Colégio Carmelita do Pará. Pode ser que um desses textos não seja carmelita. Porém, para o momento, interessa-nos destacar que são textos com o seguinte perfil: um texto de filosofia geral não muito diferente dos jesuíticos na forma, um sobre teologia da encarnação, um sobre direito público e outro com críticas às teorias da escravidão. Haveria ainda um quinto escrito que é um comentário à *Física* de Aristóteles, mas ainda carente de estudo adequado.

O *corpus* beneditino é espantosamente o mais extenso. Além de a *Philosophia scholastica* em 2 tomos (1652 e 1706), de Frei Manoel do

Desterro, a *Defesione purissimae et integerimae doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae* (1729), de Frei Mateus da Encarnação Pina e a *Philosophia platonica seu cursus philosophicus rationalis* (1748), de Frei Gaspar da Madre de Deus, há outros *cursus* que merecem toda deferência em razão da riqueza do objeto: o *Universa Philosophia Scholastica in logicam, physicam ac metaphysicam*, do Pe. Antônio da Silva (1732-1735); *Cursus Philosophicus Secundus*, do Frei Antônio de São Bernardo OSB (1740-1742); *Institutiones Philosophiae ecclesiasticae pars prima*, do Frei José S. da Natividade (1770) e *Philosophia [sco]tiorum philosophia collecta*, do Frei João do Apocalipse OSB (1769). Com isso, os *corpora* beneditinos são indiscutivelmente os mais extensos de toda a produção colonial. Os *cursus* completos nesse estilo ultrapassam facilmente os 700 fólios e, respectivamente, tratam da lógica, física e metafísica. Cada uma dessas partes merece um livro completo, e o tratamento de cada ponto está dividido em disputas, questões e capítulos de forma que dê conta dos limites extremos de cada tópico.

O último texto exclusivamente colonial é o *corpus* do franciscano proveniente do Mato Grosso. Dele conhecemos a *Philosophiae Peripateticae Integer Cursus Ad Mentem Subtilissimi D. Joanis Duns Scoti* (1759-1762) e o *Tractatus Primus de Physica Generali* (1761-1762), assinados pelo Frei Manuel de Sant'Ana. O terceiro e mais notório é o *Cursus Philosophicus et Recompilatum* (1756), de Frei Manuel dos Anjos com 871 fólios. Esses *cursus* reúnem, em parte ou no todo, o que se conhecia como *cursus philosophicus*. Os *cursus* trazem referências e citações textuais de uma diversidade de autores antigos, medievais e modernos. Entre os modernos, destaca-se a recepção textual de Descartes, por exemplo. Ademais, o *Cursus* de Frei Manuel dos Anjos inspira-se em parte no extenso *Philosophiae ad mentem*

Scoti Cursus integer, ou seja, o *Cursus Philosophicus* elaborado pelo Frei Joannis Poncius e publicado no Colégio Romano em 1672. Curiosamente, esses dois franciscanos – Joannis Poncius e Manuel dos Anjos – tratam extensivamente a lógica e mais ainda a física e, de forma desproporcionalmente menos extensa, a metafísica. Essa é uma tendência bastante curiosa, sobretudo para pensar o caráter modernizante da crise da metafísica. Além disso, é digna de nota a baixa presença dos debates éticos nos escritos coloniais. Nos escritos beneditinos e franciscanos, as questões éticas e morais se fazem presentes de forma discreta na argumentação de questões físicas, o que não é de menor importância para pensar a epistemologia das ciências éticas.

Quanto a isso, deve-se notar que, durante o período colonial, apenas os carmelitas dedicaram escritos exclusivos ao direito e à moral e, neste caso, criticando diretamente o tópico da escravidão. Se estendermos a análise ao período imperial, reconhecemos dentro do *corpus* lazaráta tanto *conclusiones* similares àquelas dos jesuítas quanto escritos sobre lógica para uso didático. A menção aos lazarátas se justifica em virtude de uma larga epistolografia que trata de questões relativas ao direito público e ao eclesiástico, além da questão da educação e da liberdade dos africanos. Quanto à escravidão, há dois textos lazarátas dos padres fundadores do Colégio do Caraça que duelam lado a lado: o primeiro defendendo a legitimidade e justiça social produzida pela obra da escravidão; o segundo criticando o primeiro enfaticamente (Marques e Pereira, 2020).

Grosso modo, esse é o estado da arte sobre os *corpora* coloniais tanto filosóficos quanto teológicos. Boa parte desse conjunto de textos está inscrito dentro de um projeto de edição crítica de fontes nomeado

Scripta Brasiliana que deverá vir a lume a partir do ano de 2023 pela editora da Fundação Alexandre de Gusmão. Outrossim, deve-se ter em mente que há uma série de arquivos tanto no Brasil quanto em Portugal cujos fundos dos reservados ainda não foram suficientemente analisados. Não é improvável acreditar que se podem encontrar muitos outros escritos, sobretudo do período colonial. Exemplifico com a extraordinária descoberta e identificação na Biblioteca Gregoriana em Roma do manuscrito original da *Clavis Prophetarum* do famoso pregador e agente público Antônio Vieira que só aconteceu depois de quase três séculos no ano de 2022. Isso nos dá a ideia do quão distantes estamos de identificar tudo o que foi escrito no período colonial e, por que não, no imperial também. Recorde-se ainda que Antônio Vieira disse em uma carta, quando de uma viagem do Maranhão ao Rio Amazonas, que estava cuidando da versão final de seu *cursus philosophicus* ditado no Colégio do Maranhão. Porém, até o presente, o escrito ainda não foi localizado.

É nesse sentido que se pode dizer sem muita dúvida nem ceticismo que a história da vida intelectual na Colônia ainda está por se escrever cientificamente. Razão pela qual os esforços precisam ser redobrados tanto na catalogação quanto no estudo e edição de fontes para que, em algum momento, possa-se ter uma visão suficientemente justa daquilo que foi a vida intelectual na Colônia e no Império, para incluir os desdobramentos daquela. Em boa hora há uma série de esforços de alguns pesquisadores que se voltam à filosofia dentro da Segunda Escolástica, embora não baste identificar as chaves interpretativas. Há um longo trabalho de edição das fontes a ser feito para dar a conhecê-las adequadamente.

Certo é que, até o presente, há um catálogo já razoável dos escritos coloniais, mas, certamente, não se trata de um catálogo exaustivo. O mesmo se diz do período imperial. A partir das pesquisas em curso, há basicamente quatro tendências interpretativas sobre os escritos coloniais: a primeira já está posta desde o século XVI e é proverbialmente dita como uma filosofia aristotélico-tomista graças à influência da *Ratio Studiorum*. Na maior parte dos escritos até 1990 predomina essa compreensão como princípio hermenêutico quase onipresente. O resultado dessa universalização se nota, por exemplo, na tese de um Luís Washington Vita ao identificar a filosofia colonial com o *saber de salvação* e datar a modernização do pensamento luso-brasileiro quanto ao advento do *saber de ilustração* (Margutti, 2013, p. 361). A segunda tendência está referenciada pela pesquisa em curso de Roberto Pich. Trata-se da identificação de um escotismo difuso em todo o período colonial nas Américas Espanhola e Portuguesa, e essa tese tem grande acerto tanto ao reverter uma compreensão da suposta filosofia aristotélico-tomista quanto por se pautar em uma diversidade de escritos coloniais que, explicitamente ou não, elaboraram *corpora* com exposições *ad mentem Scoti* ou *in via Scoti* (Pich, 2012, p. 179s). A terceira tendência está manifesta, sobretudo, na interpretação dos *Cursus Conimbricensis* elaborada por Cristiano Casalini (2017, p. 41) ao identificar entre os *conimbricensis* tanto a crença na possibilidade de chegar às doutrinas mais verdadeiras quanto ao seguir o “most Christian” dos filósofos, Aristóteles. O resultado fortalece a crença na a-historicidade e veracidade da filosofia aristotélica e, ao mesmo tempo, confirma sua cristianização filosófica. *Last but not least*, a quarta tendência está visível n’O curso aristotélico jesuíta *Conimbricense* (2018), de Mário Santiago de Carvalho. Um dos

argumentos centrais da refinada leitura proposta pelo autor evidencia o *motu proprio* como *conimbricensis* receberam Aristóteles, uma vez que não se tratava de uma retomada integral do filósofo nem de sua autoridade como critério intemporal da filosofia. Ao contrário, o Aristóteles dos *conimbricensis* seria aquele reconhecido na “superioridade do seu pensamento e obra (*ingenio Aristotelis*), desde que expurgada do que se opusesse a «respublica Christiana», deveria constituir antídoto certo para o combate as ameaças à ciência provenientes do paganismo e do ateísmo (*gentilitas et atheismus*)” (Carvalho, 2018, p. 25-26). Em miúdos, um Aristóteles para teólogos e não mais raramente citado a partir da autoridade que de seus argumentos.

Essas quatro tendências precisam ser confrontadas com a interpretação criteriosa dos *corpora* coloniais. Para que isso se torne viável, é necessário primeiramente ter acesso aos escritos dentro de edições críticas, sobretudo bilíngues, para o público atual. É dentro desse diapasão que se poderá, com o tempo e muita pesquisa, tatear as principais fontes da filosofia colonial brasileira que, talvez sem muita dúvida, poderá ser conhecida como uma filosofia suficientemente distinta daquela suposta na *Ratio Studiorum* como forma exclusiva de uma filosofia aristotélico-tomista. Longe de qualquer conclusão, pontuemos dois exemplos, apenas a título de ilustração, sobre a forma como um autor colonial tratou temas que destacamos ao longo desta pesquisa acerca da questão do negro e da educação. Com os dois exemplos a seguir, queremos apenas aguçar a curiosidade em torno de uma pergunta fundamental: que tipo de filosofia é possível encontrar nos *corpora* coloniais?

A questão do negro não é um tema central no início do segundo livro do *Cursus Philosophicus* (1748), do Frei Manuel dos Anjos. Entretanto, a forma como o autor situou o tema despertou nossa curiosidade, por isso o trouxemos como primeiro exemplo. Frei Manuel dos Anjos está debatendo a questão da forma do juízo enquanto segunda operação do intelecto. Ele nomeia *signo universal* a primeira sentença possível sobre a humanidade – “todo ser humano é animal (*omnis homo est animal*)”. Enquanto categoria universal não há como afirmar nenhuma diferença entre quaisquer seres humanos, porque todos são iguais (*aequalis sunt*). A categoria particular que identifica alguma forma de diferença entre os seres humanos não significa uma negação da qualidade, mas apenas a matéria contingente ou particular de cada ser humano. No caso, “alguns seres humanos são brancos (*aliquis homo albus sunt*)”; noutro caso, “alguns seres humanos são negros (*aliquis homo est niger*)”. Em ambos os casos, branco ou negro (*albi et niger*) nada mais são que singularidades do sujeito, o que não caracteriza nem para mais nem para menos as qualidades singulares ou individuais, porque os seres humanos brancos ou negros são iguais (*albi et niger aequalis sunt*) e a humanidade de ambos está na “matéria necessária enquanto equivalentes universais (*materia necessaria aequivalet universali*)” (*Cursus Philosophicus* I, i, disp. 2, q. unica, cap. 3, fol. 39 § 5).

A questão da educação é o segundo exemplo que quero mencionar. Ela encontra-se no curso da análise sobre os princípios materiais e formais das mudanças acidentais. O ponto em debate refere-se à ação da potência subjetiva na forma acidental da educação. Frei Manuel dos Anjos estabelece o primeiro argumento a partir da afirmação de que “as formas intencionais não são produzidas pela educação (*formae*

intentionales non fiunt per educationem)”. Em miúdos, não se ensina nem se nasce inteligente. Não há como afirmar de partida que um ser humano é mais ou menos inteligente que o outro, porque todo ser humano ao nascer já traz a disposição para o conhecimento graças à iluminação da razão (*lumen in medio*). Por isso, aquilo que cada indivíduo apreende e exercita ao longo da vida resulta da educação que ele recebe e pratica. A consequência do argumento prova o que ele havia subscrito quanto à força da educação (*Cursus Philophicus* II, i, disp. 1, q. 3, cap. 3, fol. 356-357 § 23): “a educação é a ação transformadora do sujeito, por isso ele se distingue dos objetos da criação, e as espécies intencionais se produzem no intelecto sem transmutação nem a negação dos opostos, mas pela luz da razão⁹”. Dentro dessa lógica argumentativa, no fim do capítulo, o autor reafirma a igualdade entre os seres humanos e retoma a afirmação de que é a educação que transforma os indivíduos.

De tudo isso que dissemos até o presente, este ensaio é apenas mais uma forma de acesso ao que julgamos ser possível para pensar como filosofia brasileira. Este último aporte revela passos da demarcação teórica da pesquisa que temos desenvolvido a partir dos escritos coloniais e imperiais. Longe de ser uma abordagem exaustiva e definitiva, este ensaio é apenas mais um aporte metodológico à filosofia brasileira. O que quero nestes estudos não é desqualificar quaisquer aportes metodológicos, mas evidenciar a riqueza das possibilidades de desenvolver uma filosofia genuinamente brasileira. Entre todos os ensaios, há alguns mais ou menos viáveis, mais ou menos prováveis

⁹ Frei Manuel dos Anjos (*Cursus Philophicus* II, i, disp. 1, q. 3, cap. 3, fol. 356-357 § 23): “eductio est actio transmutativa subjecti, et per hoc distinguitur a creatione; atque species intentionales fiunt in subjecto sine transmutatione, et abjective contrarii, et lumen in medio”.

dentro do contexto do ensino de filosofia no Brasil e da prática da filosofia brasileira. Todos esses aportes precisam ser confrontados com o crivo da realidade para ver se se legitimam ou não na prática filosófica como propusemos: a partir da realidade, do espelho da teoria e da responsabilidade da ação. Afinal, ninguém pensa sozinho. À medida que analisamos os aportes, estamos tão somente tentando pensar juntos para errar menos. Tal como ensina o velho jagunço Riobaldo, quem sabe mais que nós, que tenha a gentileza de nos ensinar a pensar melhor (Guimarães Rosa, 2015, p. 33):

O senhor não acha? Me declare, franco, peço. Ah, lhe agradeço. Se vê que o senhor sabe muito, em ideia firme, além de ter carta de doutor. Lhe agradeço, por tanto. Sua companhia me dá altos prazeres. Em termos, gostava que morasse aqui, ou perto, era uma ajuda. Aqui não se tem convívio que instruir. Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso...

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund. O ensaio como forma. *Notas de literatura 1*. Trad. J. Almeida. São Paulo: 34, 1991.
- Aguiar, Lívia. As 14 pirâmides mais impressionantes do continente americano. *Viagem e turismo*, 24 de abril de 2019. Disponível em <<https://viagemeturismo.abril.com.br/materias/as-15-piramides-mais-impressionantes-do-continente-americano/>> Acesso em 9.1.2023.
- Alberdi, Juan Bautista. Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea. Marquínez Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.
- Alencar, José de. *O Guaraní*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.
- Almeida, Sílvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- Amado, Jorge. *Bahia de Todos-os-Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Amorelli, Érika Dourado. *A (des)construção da imagem de Dilma Rousseff durante o impeachment em capas de jornais impressos*. Dissertação de Letras. Orientadora Daniella L. D. I. Rodrigues. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018.
- Andrade, Mário. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 2ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2019.
- Andrade, Sônia Maria Viegas de. *A vereda trágica do “Grande Sertão: Veredas”*. *Escritos: filosofia viva*. Ed. M. P. Marques. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- Arantes, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*. São Paulo: [s.n.], 2021.

- Arendt, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Trad. D. Bottman. Organização, introdução e notas de J. Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, Gelo Horizonte: UFMG, 2008.
- Aristote. *Physique*. 2^o éd. Trad. P. Pellegrin. Paris: Flammarion, 2002.
- Aristóteles. *Metafísica*, vol. II. 2^a ed. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- Aristóteles. *Poética*. 7^a ed. Trad. E. Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- Aristóteles. *Política*. Ed. bilingue e trad. J. Marías y M. Araújo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- Aristotle. *Meteorologica*. Transl. W. E. Ross et alii. Oxford: Clarendon, 1931. Disponível em <<https://archive.org/details/workstranslatedi03arisuoft/page/n7>> Acesso em 27.9.2019.
- Assmann, Hugo e Hinkelammert, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- Auditoria Cidadã da Dívida. *A corrupção e a dívida pública no período militar (1964-1985)* (18.11.2016). Disponível em <<https://auditoriacidada.org.br/conteudo/corruptao-e-divida-publica-no-periodo-militar-1964-1985/>> Acesso em 1.2.2023.
- Aurélio Digital. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5^a ed. 2010. Disponível em Aurélio Digital [aplicativo eletrônico]. Acesso em 22.1.2023.
- Bacon, Francis. *Novum Organum. Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis* (1620). Disponível em <<https://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>> Acesso em 6.8.2019.
- Baquaqua, Mahommah Garbo. *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*. Apresentação de S. H. Lara. *Revista Brasileira de História*. Rio de Janeiro: ANPH/Marco Zero, v. 8, n^o 16, p. 269-84, 1989. Disponível em <https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3686> Acesso em 29.1.2021.
- Barbara, Leila; Gomes, Maria C. A. A representação de Dilma Rousseff pela mídia impressa brasileira: analisando os processos verbais. *Letras*, Santa Maria, v. 20, n. 40, p. 67-92, jan./jun. 2010.

Bardot, Georges e Todorov, Tzvetan. *Relatos astecas da conquista*. Trad. L. A. O. Araújo. São Paulo: UNESP, 2019.

Barreto, Francisco César de Sá, Domingues, Ivan e Borges, Mário Neto. The Brazilian National Graduate Program, Past, Present and Future: A Short Review. *Policy Futures in Education*, vol. 12, issue 5: International Perspectives of Transition to Higher Education, p. 695-706, 2014. Available from <<https://doi.org/10.2304/pfie.2014.12.5.695>> Access on 10.2.2023.

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latino-americano: una búsqueda incessante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.

Boff, Leonardo. *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

Boff, Leonardo. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

Bornheim, Gerd Alberto. *O idiota e o espírito objetivo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.

Brasil. Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva. *Lei nº 14.532*, de 11 de janeiro de 2023. Disponível em <<https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:lei:2023-01-11;14532>> Acesso em 6.2.2023.

Buarque, Daniel. *Brazil, um país do presente: a imagem internacional do “país do futuro”*. São Paulo: Alameda, 2013.

Cabrera, Julio. Comment peut-on être un philosophe français au Brésil? *Cahiers critique de philosophie*, 2016/2, n° 16, p. 59-85. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critique-de-philosophie-2016-2-page-59.htm>> Acesso em 23.1.2023.

Cabrera, Julio. Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão “filosofar-desde”). *Revista Nabuco*, ano 1, 2014/2015, p. 14-47. Disponível em <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>> Acesso em 23.1.2023.

Cabrera, Julio. Filosofar acadêmico e pensamento insurgente (dis-pensando a filosofia a partir de Oswald de Andrade e Raul Seixas). *Revista Ideação*, n. 35, jan./jun. 2017. Disponível em <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1873>> Acesso em 23.1.2023.

Câmara dos Deputados. *Deputados condenam tragédia humanitária dos Yanomami e acusam governo anterior de genocídio* (23.1.2023). Disponível em

<<https://www.camara.leg.br/noticias/935045-deputados-condenam-tragedia-humanitaria-dos-yanomami-e-acusam-governo-anterior-de-genocidio/>> Acesso em 23.1.2023.

Caminha, Pero Vaz de. *A Carta de achamento da terra denominada Brasil*. Disponível em <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf> Acesso em 4.2.2021.

Canadian Non-Profit, *Native Land Digital*. Available in <<https://native-land.ca/>> Access on 3.3.2023.

Candido, Antonio. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.

Candido, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira*. 3ª ed. São Paulo: Humanitas, 1999.

Candido, Antonio. *O direito à literatura. Vários escritos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

Canhada, Júlio Miranda. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

Carvalho, Mário Santiago de. *O curso aristotélico jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

Casalini, Cristiano. *Aristotle in Coimbra. The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*. Transl. L. Salvarani. London and New York: Routledge, 2017.

Cayón, Luís. UnB participa de reabertura de sítio arqueológico (9.12.2021). *Núcleo de Arqueologia Indígena do Ceam*. Disponível em <<https://noticias.unb.br/117-pesquisa/5402-unb-participa-de-reabertura-de-sitio-arqueologico>> Acesso em 3.3.2023.

Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (org.) *Dicionário biobibliográfico de autores brasileiros de obras de filosofia, pensamento político, sociologia e antropologia*. Brasília: Senado Federal, 1999.

Cerqueira, Luiz Alberto. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Chalhoub, Sidney e Pinto, Ana F. M. (orgs.) *Pensadores negros pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. 2ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

Chauí, Marilena. 500 anos. Cultura e política no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, nº 49-55, dezembro 1993. Disponível em <<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/38/Marilena%20Chau%20-%20500%20Anos.%20Cultura%20e%20Politica%20no%20Brasil.pdf>> Acesso em 24.2.2021.

Chauí, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 9ª reimpr. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012.

Chauí, Marilena. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: UNESP, 2001.

Cicero, Antonio. A filosofia e a língua alemã. *Folha de S. Paulo Ilustrada*. São Paulo, 5 de maio de 2007. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0505200726.htm>> Acesso em 8.1.2023.

Cicero, Antonio. *Finalidades sem fim: ensaios sobre poesia e arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Cicero, Marco Túlio. *De oratore ad Quintvm Fratrem*. Disponível em <<https://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore2.shtml#2>> Acesso em 12.3.2021.

Collège International de Philosophie (éditeur). *Philosopher au Brésil aujourd'hui. Rue Descartes 2012/4* (nº 76). Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-4.htm>> Acesso em 23.1.2023.

Comte, Auguste. *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*. Trad. J. A. Giannotti e M. Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Cornelli, G. Calcular a saúde: a saúde como equilíbrio de forças na tradição pitagórica. Peixoto, Miriam C. D. (org.) *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, 2009.

Cruz Costa, João. *A filosofia no Brasil: ensaios*. Porto Alegre: Globo, 1945.

Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

Cruz Costa, João. *Grandes Educadores*. Rio de Janeiro: Globo, 1949.

Cruz Costa, João. O pensamento brasileiro. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras LXVII – Filosofia*. São Paulo: Indústria Gráfica Magalhães Ltda., nº 2, p. 5-55, 1946.

Cruz Costa, João. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. SP: Cultrix, 1960.

Cruz Costa, João. Sobre o trabalho teórico (Entrevista). *TRANS/Form/AÇÃO: Revista de Filosofia* (1975), 2, p. 87–94. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0101-31731975000100002>> Acesso em 12.1.2023.

Cunha, Antônio Camilo Teles Nascimento. A Universidade e o “homo sapiens”: Crítica/Crítica. *Educação e Filosofia*, [s.l.], v. 36, n. 78, p. 1389–1415, 2022. Disponível em <<https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v36n78a2022-65514>>. Acesso em 10.2.2023.

Dados sobre feminicídio no Brasil (*#invisibilidademata* 2018). Disponível em <<https://artigo19.org/wp-content/blogs.dir/24/files/2018/03/Dados-Sobre-Femicidio-no-Brasil-.pdf>> Acesso em 9.4.2021.

Dawson, James. *Este livro é gay*. Trad. R. Mantovani. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

De Libera, Alain. *A filosofia medieval*. 3ª ed. Trad. N. N. Campanário e Y. M. C. T. Silva. São Paulo: Loyola, 2011.

Debret, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil (1816-1831)*. Tome premier. Paris: Firmin Didot Frères / Imprimeurs de l’Institut de France, 1834.

Debret, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil (1816-1831)*. Tome deuxième. Paris: Firmin Didot Frères / Imprimeurs de l’Institut de France, 1835.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *O que é a filosofia?* 2ª ed. 2ª reimpr. Trad. B. Prado Jr. e A. A. Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 2001.

Derrida, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

Domingues, Ivan e Carvalho, Marcelo. (orgs.) *Pesquisa e pós-graduação em filosofia no Brasil: debates ANPOF de políticas acadêmicas*. São Paulo: ANPOF, 2015.

Domingues, Ivan. Desafios da filosofia no século XXI: ciência e sabedoria. *Kriterion*, 47 (113), p. 9–25, junho 2006. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2006000100001>> Acesso em 10.2.2023.

Domingues, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafísicos*. São Paulo: Unesp, 2017.

- Domingues, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.
- Drummond de Andrade, Carlos. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- Duarte Júnior, João Francisco. *O que é realidade*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- Duarte, Constância Lima. *Nísia Floresta*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Massangana, 2010.
- Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo e Bohórquez, Carmen (eds.) *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI e CREFAL, 2009.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. 2ª reimpr. Argentina / España / México: Akal, 2017.
- Dussel, Enrique. *La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica*. Marquín Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.
- El libro de los libros de Chilam Balam*. Trad. A. Barrera Vásquez y S. Rendón. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Engelman, Ademir; Engelmann, Derli Adriano e Corrêa, Maria E. L. *História da filosofia no Brasil*. Curitiba: Intersaberes, 2015.
- Evaristo, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- Fausto, Boris. *A queda do foguete*. VV. AA. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Fernandes, Florestan. *Universidade brasileira: reforma ou revolução?* São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*. Edição bilíngue. Trad. M. Vartulli, Z. Muzart e S. Funck. Apresentação e biobibliografia de C. L. Duarte. Florianópolis: Mulheres e EDUNISC, 1997.
- Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*. 2ª ed. Estudo de P. S. Valadares. São Paulo: Cortez, 1989.

- Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Anuário brasileiro de segurança pública 2020*. Disponível em <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf>> Acesso em 9.4.2021.
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos 5: Ética, sexualidade, política*. Org. M. B. Motta. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- França, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos xvi, xvii e xviii: antologia de textos (1591-1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio e São Paulo: UNESP, 2012.
- Franca, Leonel. *Alocações e artigos. Obras completas, vol. V, tomo 1*. Rio de Janeiro: Agir, 1954.
- Franca, Leonel. *Noções da história da filosofia*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- Franchetto, Bruna. *Brasil de muitas línguas*. In: Cassin, Barbara. (coord.) *Dicionário dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias*, volume um: línguas. Org. F. Santoro e L. Buarque. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- Freire, Paulo. *Educação com prática da liberdade*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- Freire, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 48ª reimpr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- Freud, Sigmund. *Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*. Dir. e trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, vol. 2*. Trad. e org. L. A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- Gandavo, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- Gebara, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'Água, 1997.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Trad. A. D'Ornellas. 2ª ed. 3ª reimpr. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- Gomes, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 12ª ed. Curitiba: Criar, 2001.

Gonçalves Dias, Antônio. *I-Juca Pirama, Os Timbiras e outros poemas*. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

Gracia, Jorge J. E. and Millán-Zaibert, Elisabeth. *Latin American Philosophy*. Disponível em <<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/latin-american-philosophy>> Acesso em 10.1.2023.

Green, Elliott. *What are the most cited publications in the social sciences according to Google scholar* (2016). London School of Economics. Available in <<https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2016/05/12/what-are-the-most-cited-publications-in-the-social-sciences-according-to-google-scholar/>> Access on 3.3.2023.

Guedes, Aline. Retorno do Brasil ao Mapa da Fome da ONU preocupa senadores e estudiosos (14.10.2022). *Agência Senado*. Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2022/10/retorno-do-brasil-ao-mapa-da-fome-da-onu-preocupa-senadores-e-estudiosos>> Acesso em 23.1.2023.

Guedes, Aline. Retorno do Brasil ao Mapa da Fome da ONU preocupa senadores e estudiosos (14.10.2022). *Agência Senado*. Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2022/10/retorno-do-brasil-ao-mapa-da-fome-da-onu-preocupa-senadores-e-estudiosos>> Acesso em 1.2.2023.

Guimarães Rosa, J. Diálogo com Guimarães Rosa: Entrevista de Günter Lorenz. *Ficção completa*, volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

Guimarães Rosa, João. *Grande sertão: veredas*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 e 2021.

Guimarães Rosa, João. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Cia. Bolo, 2021.

Haddock-Lobo, Rafael. Maria Navalha e a filosofia popular brasileira – um “trabalho” de campo. *Revista Calundu*, vol. 4, nº 2, Jul-Dez 2020. Disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/34990>> Acesso em 23.2.2023.

Hadot, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. F. F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

Heidegger, Martin. *Que é isto – a filosofia? Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Homero. *Iliada*. Trad. M. O. Mendes. Rio de Janeiro: Typ. Guttemberg, 2009. Disponível em <<https://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/iliadap.pdf>> Acesso em 22.3.2021.

Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. L. Repa. São Paulo: 34, 2003.

Humboldt, Wilhelm von. *Antrag auf der Errichtung der Universität Berlin – Juli 1809*. *Werke*, IV. Edit. A. Flitner. German: WBG, Verlag, 2010.

INEP. Contribuições das ciências humanas para a educação: a filosofia. Revista *Em Aberto*, Brasília, ano 9, nº 45, jan-mar, 1990.

Jaime, Jorge. *História da filosofia no Brasil*, vols. 1 e 2. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

Jesus, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favela*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2014.

Kant, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. 3ª ed. Trad. e apresentação de F. Castilho. Campinas: Unicamp, 2014.

Krenak, Ailton. *A vida não é útil*. Org. R. Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Kundera, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. T. B. C. Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1995.

Laboratório de Pensamento Político. *Abordagens e técnicas de pesquisa na área de história intelectual. PEPOL Working Papers*, Campinas, n. 2, jun. 2021.

Laborde, Valeska. AFP. Múmias chinchorro do Chile são as mais antigas do mundo, milênios antes das egípcias. *O Povo Notícia* (28.3.2022). Disponível em <<https://www.opovo.com.br/noticias/mundo/2022/03/28/mumias-chinchorro-do-chile-sao-as-mais-antigas-do-mundo-milenios-antes-das-egipcias.html>> Acesso em 9.1.2023.

LABVIS Laboratório da Visualidade e Visualização, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro. *Línguas indígenas brasileiras*. Disponível em <<https://labvis.eba.ufrj.br/projetos/linguas-indigenas-brasileiras/>> Acesso em 10.1.2023.

- Ladusâns, Stanislavs. *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*, vol. 1. São Paulo: Loyola, 1976.
- Las Casas, Bartolomeu de. *O paraíso destruído*. 2ª ed. Trad. H. Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- Las Casas, Bartolomeu de. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. *Obras completas*, vol. 1. Trad. N. Gigli e H. Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.
- Le Goff, Jacques. *A civilização do Ocidental medieval*. Trad. M. Stahel. Petrópolis: Vozes, 2016.
- Leite, Serafim. *Páginas de história do Brasil*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- León-Portilla, Miguel and Shorris, Earl. *In the Language of Kings: An Anthology of Mesoamerican Literature, Pre-Columbian to the Present*. New York: W. W. Norton & Company, 2002.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- León-Portilla, Miguel. *Fifteen Poets of the Aztec World*. Oklahoma: The University of Oklahoma Press, 2000.
- Léry, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução integral e notas de Sérgio Milliet segundo a edição de Paul Gaffarel com o Colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, 2 vols. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Lourdeau, Antoine e Bueno, Lucas. Pluralité, complexité et profondeur: regards sur les premières présences humaines sur le territoire brésilien. *Brésil(s): Sciences humaines et sociales*, nº 21, 2022, Dossier Premiers peuplements du Brésil. Disponível em <<https://doi.org/10.4000/bresils.12400>> Acesso em 2.2.2023.
- Machado de Assis, Joaquim Maria. *Contos de Machado de Assis*, volume 3: *Filosofia*. Org. e introdução de João C. C. Rocha. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2008.

Maia Neto, José Raimundo. A evolução cética da filosofia na ficção de Machado de Assis ao longo de quatro encontros na Rua do Ouvidor. *Argumentos*. Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 13, n.º 25 - jan.-jun. 2021, p. 102-16. Disponível em <<http://www.periodicos.ufc.br>> Acesso em 1.2.2021.

Maia Neto, José Raimundo. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. *Sképsis (Book Symposium)*, ano 1, n.º 1, p. 212-226, 2007.

Maia Neto, José Raimundo. O delito capitolino. *Aletria*, n.º 1, v. 23, p. 59-71, jan.-abr. 2013.

Marco Zero, *Categoria: Violência de Estado*. Estatísticas diversificadas sobre mulheres, grupos LGBTQIA+, pandemia e mulheres negras, indígenas e transgênero. Disponível em <https://marcozero.org/category/violencia-de-estado/?gclid=EAIaIQobChMlk9zYlYvx7wIVCgaRCh0_gACfEAAAYAiAAEgL3lvD_BwE> Acesso em 9.4.2021.

Margutti Pinto, Paulo Roberto. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

Margutti Pinto, Paulo Roberto. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 2ª parte: a ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020.

Margutti Pinto, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

Margutti Pinto, Paulo Roberto. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. *Sképsis (Book Symposium)*, ano 1, vol. 1, n.º 2, 2007. Disponível em <<http://philosophicalskepticism.org/skepsis/revista-skepsis-volume-1-numero-2/>> Acesso em 1.2.2021.

Margutti Pinto, Paulo Roberto. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida*. Porto Alegre: Fi, 2019.

Mariátegui, José Carlos. *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* México: UNAM, 1979.

Marques, Giselle. “Lugar de fala: o que significa esse termo?” (5.8.2020). Disponível em <<https://www.politize.com.br/o-que-e-lugar-de-fala/>> Acesso em 7.4.2021.

Marques, Lúcio Álvaro e Murad, Carla R. R. O. (orgs.) *Textos selecionados de filosofia latino-americana I*. Pelotas: NEPFIL Online, 2021a.

- Marques, Lúcio Álvaro e Pereira, João Paulo Rodrigues. *Escritos sobre escravidão*. Porto Alegre: Fi, 2020.
- Marques, Lúcio Álvaro e Santos, Maria T. M. (orgs.) *Textos selecionados de filosofia latino-americana II*. Pelotas: NEFFIL Online, 2022.
- Marques, Lúcio Álvaro. *A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre, RS: Fi, 2018.
- Marques, Lúcio Álvaro. *A tensão do real: entre as formas do saber, os poros do poder e os prismas da estética*. Porto Alegre: Fi, 2021b.
- Marques, Lúcio Álvaro. Antropologia e silêncio. *Mediaevalia. Textos e estudos*, 31 (2012), p. 15-28. Disponível em <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/812>> Acesso em 7.2.2023.
- Marques, Lúcio Álvaro. Em busca de uma filosofia colonial brasileira. *Veritas* (Porto Alegre), 66(1), 2021c, e39730. Disponível em <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2021.1.39730>> Acesso em 16.1.2023
- Marques, Lúcio Álvaro. *Notas sobre o método histórico-filológico na pesquisa em filosofia colonial brasileira*. Enciclopédia de Filosofia Brasileira, 2023 (no prelo).
- Marques, Lúcio Álvaro. *Philosophia Brasiliensis: história, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre, RS: Fi, 2015.
- Marques, Lúcio Álvaro. The Jesuit Philosophical Heritage in Brazil. *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019). Disponível em <<https://doi.org/10.51238/ISJS.2019.27>> Acesso em 16.1.2023.
- Marquínez Argote, German. De la repetición a la investigación. Marquínez Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.
- Martínez Andrade, Luis. *Textos sin disciplina*. México: CULagos, 2020.
- Martius, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (24), p. 27-55, jan. 1845.
- Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. M. Lança. Portugal: Antígona, 2014.

Menand, Louis. *The Metaphysical Club: a Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.

Meneses, Tobias Barreto de. *Questões vigentes*. Obras completas, volume IX. Rio de Janeiro: Gráfica Editora de Paulo Pongetti & C., 1926.

Miró Quesada, Francisco. El proyecto latino-americano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica. Marquinez Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.

Mont'Alegre, Omer, *Tobias Barreto*. Rio de Janeiro: Vecchi, 1939.

Montaigne, Michel de. *Ensaíos*. Trad. S. Milliet. São Paulo: 34, 2016.

Montello, Josué. *Noite sobre Alcântara*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

Montello, Josué. *Os tambores de São Luís*, vol. 2. São Luís: SECMA/CCIM, 2019.

Moraes Filho, E. O ensino da filosofia no Brasil. *Decimalia*. Rio de Janeiro/MEC (1959) p. 1-26. Disponível em <<http://livros01.livrosgratis.com.br/me001787.pdf>> Acesso em 13.1.2021.

Mota, Carlo Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974*. 9ª ed. 2ª reimpr. São Paulo: Ática, 1994.

Mott, Luiz. A revolução homossexual: o poder de um mito. *Revista USP*, São Paulo, nº 49, p. 40-59, março/maio 2001. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br>> Acesso em 8.2.2021.

Mott, Luiz. Del malo pecado al pecado intrínsecamente malo: la radicalización fundamentalista de la homofobia católica desde los tiempos de la Inquisición hasta Benedicto XVI. *História* (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004), v. 29, p. 4-23, 2010. Disponível em <<https://www.scielo.br/pdf/his/v29n1/02.pdf>> Acesso em 8.2.2021.

Mott, Luiz. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.

Mott, Luiz. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil colonial. *Cadernos IHU Ideias*, ano 3, nº 38, p. 1-26, 2005.

- Moura, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Unesp, 2013.
- Moyes, Holley and Awe, Jaime J. Sacrifice of the Maize God: Re-creating Creation in the Main Chamber of *Actun Tunichil Muknal*. H. Moyes, A. J. Christenson and F. Sachse (eds.), *The Myths of the Popol Vuh in Cosmology, Art and Ritual*. Colorado: University Press of Colorado, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Trad. M. S. P. Fernandes e F. J. D. Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- Nobre, Marcos e Rego, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: 34, 2000.
- Nogueira, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, Revista de sociologia da USP, v. 19, nº 1, p. 287-308, 2006.
- Nuccetelli, Susana. *An Introduction to Latin American Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, Press, 2020.
- Nuccetelli, Susana. Filosofia latino-americana: fundamentos meta-filosóficos. Carla R. R. O. Murad e Lúcio Á. Marques (orgs.), *Textos selecionados de filosofia latino-americana I*. Pelotas: NEPFIL Online, 2021a.
- Nuccetelli, Susana; Schutte, Ofélia and Bueno, Otávio. *Companion to Latin American Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Nunes, Benedito. *A clave do poético*. Org. V. S. Pinheiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.
- Nunes, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa*. Org. V. S. Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- Nunes, Benedito. *Ensaio filosóficos*. Org. V. S. Pinheiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- Nunes, Benedito. *O dorso do tigre*. 3ª ed. São Paulo: 34, 2009a.

- Nunes, Edson de Oliveira. *Educação superior no Brasil: estudos, debates, controvérsias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- Nussbaum, Martha C. *Not for profit: why Democracy needs the Humanities*. 6th print. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- Nye, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Trad. N. C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1995.
- Oliva, Adriano. *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*. Paris: Cerf, 2015.
- Oliveira, Marcos de. *Economia do Brasil, que já foi a 6ª do mundo, cairá para 13ª em 2021 (28.12.2020)*. Disponível em <<https://www.monitormercantil.com.br/economia-do-brasil-que-ja-foi-a-6a-do-mundo-caira-para-13a-em-2021>> Acesso em 30.3.2021.
- Ondó, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Carena, 2006. Disponível em <<https://www.edicionescarena.org>> Acesso em 1.4.2021.
- Organização Mundial do Comércio (OMC). *Informe de la reunión celebrada los días 3 a 6 de diciembre de 2001*. Disponible en <<http://www.wto.org>> Acceso en 13.2.2023.
- Pacheco, Juliana. (org.) *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre: Fi, 2015.
- Padrão, Márcio. Marcas rupestres podem ter iniciado escrita antes do que imaginávamos (9.1.2023). *Terra*. Disponível em <<https://www.terra.com.br/byte/marcas-rupestres-podem-ter-iniciado-escrita-antes-do-que-imaginavamos,28f70411c868d805fc65d841e3c590a26vy45nc2.html>> Acesso em 3.3.2023.
- Paim, Antônio. *A Escola do Recife: estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*, vol. V. Londrina: UEL, 1997.
- Paim, Antonio. *A filosofia brasileira contemporânea*. Londrina: CEFIL, 2002.
- Paim, Antonio. *Etapas iniciais da filosofia brasileira: estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*, vol. III. Londrina: UEL, 1998.
- Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*, vol. 1. 6ª ed. Londrina: Instituto de Humanidades, 2007. Disponível em <http://institutedehumanidades.com.br/arquivos/vol_i_problemas_filosofia_brasileira.pdf> Acesso em 28.1.2021.

- Paim, Antonio. *Luís Washington Vita – o homem e sua obra* (s/d). Disponível em <<https://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/vita/introd.htm>> Acesso em 27.1.2021.
- Paim, Antonio. *Os intérpretes da filosofia brasileira*, vol. 1. Londrina: UEL, 1999. Disponível em <<http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/Os%20Interpretes%20da%20Filosofia%20Brasileira.pdf>> Acesso em 28.1.2021.
- Paulo III (Papa). Breve “Pastorale officium” ao arcebispo de Toledo (29.5.1537): *O direito do homem à liberdade e à propriedade*. Denzinger, Heinrich & Hünermann, Petrus. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. J. Marino e J. Konings. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.
- Pich, Roberto Hofmeister. Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica. Hofmeister Pich, Roberto; Lázaro Pulido, Manuel; Santiago Culleton, Alfredo (eds.) *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: status quaestionis*. Salamanca: Cáceres, 2012.
- Pinto, Álvaro Vieira. *A questão da universidade*. Rio de Janeiro: Universitária, 1961.
- Platão. *A República*. 15ª ed. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- Platone. Alcibiade maggiore. Apologia di Socrate. Teeteto. Simposio. *Tutti gli scritti*. 3ª ed. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2001.
- PNAD / IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* (PNAD / IBGE 2012-2019). Disponível em <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18320-quantidade-de-homens-e-mulheres.html>> Acesso em 7.4.2021.
- Poder360. “*Você pesa mais de 7 arrobas*”, diz Bolsonaro a apoiador (3.4.2017 e 12.5.2022). Disponível em <<https://www.poder360.com.br/governo/voce-pesa-mais-de-7-arrobas-diz-bolsonaro-a-apoiador/>> Acesso em 6.2.2023.
- Popol Vuh*. Orgs. G. Brotherston e S. Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- Prado Júnior, Bento. Por que rir da filosofia? B. Prado Jr., O. Porchat Pereira e T. Sampaio Ferraz. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense: 1981.
- Prado Júnior, Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Prado, Adélia. *Poesia reunida*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Prous, André. *O Brasil antes dos brasileiros*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Rabinal Achi. *A Mayan Drama of War and Sacrifice*. Translated and interpreted by D. Tedlock. USA: Oxford University Press, 2003.

Ratzinger, Joseph Aloisius. Congregação para a doutrina da fé. *Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”*. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html> Acesso em 29.3.2021.

RBS TV / G1 RS. *Vice de Bolsonaro afirma que Brasil herdou ‘indolência’ do índio e ‘malandragem’ do africano durante evento no RS* (6.8.2018). Disponível em <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2018/08/06/vice-de-bolsonaro-afirma-que-brasil-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-africano-durante-evento-no-rs.ghtml>> Acesso em 6.2.2023.

Reale, Miguel. *O homem e seus horizontes*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

Redação MundoMais. *Censo Gay* (16.3.2009). Disponível em <<https://web.archive.org/web/20110706153632/http://www.mundomais.com.br/exibemateria2.php?idmateria=334>>. Acesso em 7.4.2021.

Revista *LEETRA Indígena*. Disponível em <<https://www.leetraindigena.ufscar.br/index.php/leetraindigena/index>> Acesso em 2.2.2023.

Ribeiro, Darcy. *Ensaio insólitos*. 3ª ed. São Paulo: Global, 2015.

Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. 25ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ribeiro, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

Ribeiro, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Ribeiro, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Disponível em <<https://go.e-livros.website/?url=elivros>> Acesso em 8.2.2021.

- Ribeiro, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil*. São Paulo: Oduduwa, 1996. Disponível em <<http://www.crpssp.org.br/diverpsi/arquivos/alma-africana-no-brasil.pdf>> Acesso em 1.4.2021.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme une autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Romero, Sílvio. *A philosophia no Brasil*. Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1878.
- Rosado-Nunes, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, p. 294-304, janeiro-abril/2006. Disponível em <<https://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a16v14n1.pdf>> Acesso em 8.2.2021.
- Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario bibliographico brasileiro*. 7 volumes. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883-1902.
- Saint-Exupéry, Antoine. *Le Petit Prince*. Bruxelles: Chaaraoui, 2014.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 17ª ed. Mexico, Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Salazar Bondy, Augusto. Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. Marquínez Argote, German. De la repetición a la investigación. Marquínez Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.
- Santiago, Silviano. (coord.) *Intérpretes do Brasil*, 3 volumes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- Santos, Boaventura de Sousa. *A universidade no século XXI*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- Santos, Lino Gabriel Nascimento dos. “Não tinha espaço pra mim nessa história”: moda, raça e resistência no espaço escolar. Orientação Vania Z. Cardoso. Florianópolis: UFSC, 2015.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: civilización o barbarie*. Chile: El Progreso, 1845.
- Sartre, Jean-Paul. *As palavras*. 3ª ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

- Schumacher, Schuma e Vital Brazil, Érico (orgs.) *Dicionário Mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- Schwarz, Lília M. e Gomes, Flávio (orgs.) *Dicionário da escravidão e liberdade*. 3ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- Schwarz, Roberto. *Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*. São Paulo: Duas Cidades, 34, 2019.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Letters from a Stoic*. Transl. R. Campbell. London: Penguin Books, 2004.
- Severino, Antônio Joaquim. *A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Silva, Pollyana H.; Hashiguti, Simone T. Uma espada através do corpo de Dilma Rouseff: mídia, discurso e imagem. *Revista Moara*, ed. 40, p. 35-46, jul-dez 2013.
- Silva, Priscila Elisabete da. *Um projeto civilizatório e regenerador: análise sobre raça no projeto da Universidade de São Paulo (1900-1940)*. Orientação Maria C. C. Souza. São Paulo: [s.n.], 2015.
- Silveira, Ronie Alessandro Teles da. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v. 43, nº 136, p. 261-278, 2016. Disponível em <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/3559/3649>> Acesso em 13.1.2021.
- Soares, Lucas. Cientistas encontram cidade perdida em floresta na Guatemala (17.1.2023). *Olhar digital*. Disponível em <<https://olhardigital.com.br/2023/01/16/ciencia-e-espaco/cientistas-encontram-cidade-perdida-em-floresta-na-guatemala/>> Acesso em 9.1.2023.
- Souza, José Crisóstomo de. Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa. *Argumentos*, Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 13, n.º 25, jan.-jun. 2021. Disponível em <<http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61489>> Acesso em 23.1.2023.
- Souza, Ricardo Timm de. *O Brasil filosófico: história e sentidos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- Souza, Ricardo Timm de. O desafio da filosofia autoral no Brasil (13.10.2022). XIX *Encontro Anpof*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=MWYug2VzLtg>> Acesso em 23.2.2023.
- Strauss, André; Oliveira, Rodrigo Elias; Bernardo, Danilo V.; Salazar-García, Domingo C.; Talamo, Sagra; Jaouen, Klervia et alii. O mais antigo caso de decapitação no Novo Mundo (Lapa do Santo, centro-leste do Brasil). *PLoS ONE* 2015, 10(9): e0136456. Disponível em <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0137456>> Acesso em 9.1.2023.
- Suess, Paulo (org.) *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Sung, Jung Mo. A luta entre o sagrado e o santo na globalização capitalista: um debate ético-epistemológico a partir das ciências da religião. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 3, p. 55-84, set.-dez. 2021. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/1036686>> Acesso em 31.1.2023.
- Teixeira, Anísio. *Educação e universidade*. 2ª ed. Org. M. L. A. Fávero e J. M. Britto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
- Teixeira, Anísio. *Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969*. Rio de Janeiro: FGV, 1989.
- Teixeira, João de Fernandes. *Filosofia jabuticaba: colonialidade e pensamento autoritário no Brasil*. São Paulo: FiloCzar, 2021.
- Terra, Ricardo Ribeiro. Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, n. 1, p. 133-150. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p133-150>> Acesso em 10.2.2023.
- Tlostanova, Madina V. and Mignolo, Walter D. On Pluritopic Hermeneutics, Transmodern Thinking, and Decolonial Philosophy. *Encounters*, vol. 1 nº 1 (2009). Disponível em <<https://encounters.zu.ac.ae/documents/Encounterscontentspage.pdf>> Acesso em 28.1.2021.
- Tori, Romero; Kirner, Claudio; Siscoutto, Robson (eds.) *Fundamentos e tecnologia de realidade virtual e aumentada*. Belém: SBC, 2006.
- Unamuno, Miguel. La raza y la lengua. *Obras completas*, vol. VI. Barcelona: Vergara, 1958.
- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. A universidade na cultura contemporânea. *Síntese*. Nova Fase, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 3-11, jul./set. 1975.

- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, p. 11-25, 1984.
- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. Resenha: Sônia Maria Viegas Andrade, A vereda trágica do “Grande Sertão: Veredas”. *Síntese*, nº 36, p. 98-100, 1986.
- Veiga, Edson. *Paulo Freire: como o legado do educador brasileiro é visto no exterior* (12.1.2019). Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46830942>> Acesso em 24.3.2021.
- Vélez Rodríguez, Ricardo. *O ensino da filosofia no Brasil: impasses e perspectivas*. Disponível em <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1367.pdf>> Acesso em 2.2.2021.
- Ventura, Dalia. Os vergonhosos ‘zoológicos humanos’ que existiram na Europa até 1958. *BBC News Mundo*, 26 de outubro de 2022. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-63371607>> Acesso em 9.1.2023.
- Vespúcio, Américo. *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. Disponível em <<https://fundar.org.br/uploads/46.pdf>> Acesso em 22.3.2021.
- Vita, Luís Washington. *A filosofia no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1950.
- Vita, Luís Washington. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Trad. J. Freund. Paris: Plon, 1965. Disponível em <http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/essais_theorie_science/essais_theorie_science.html> Acesso em 17.3.2021.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. 2nd ed. USA: Free Press, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. J. A. Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- Xenofonte. A constituição dos lacedemônios. *Caliope, presença clássica*, 2021.2, ano XXXVIII, nº 42. Dossiê sobre Xenofonte (separata 9). Orgs. L. F. B. Assumpção e R. Guggenberger. UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2021. Disponível em <www.letras.ufrj.br/pgclassicas> Acesso em 26.1.2023.

Xerri, Jimmy. *O Brazil filosófico*. Malta: [s.n.], 2016.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 13ª ed. México, España, Argentina, Colombia: Siglo XXI, 1989.

Zea, Leopoldo. *La historia de la filosofía latinoamericana*. Marquínez Argote, German. *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. 6ª reimpr. Santafé de Bogotá (Colombia): El Buho, 1993.

Zimmermann, Roque. *América Latina: o não-ser*. Petrópolis: Vozes, 1987.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org