

Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados

Ivan Domingues
UFMG/CNPq

Este artigo é a *avant-première* de um livro que estou escrevendo sobre o assunto e que deverá vir a lume no próximo ano. Antes, com a intenção de sinalizar a comunidade filosófica brasileira sobre minha intenção, eu já tinha tratado do assunto numa conferência proferida por ocasião do XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia (SIF), realizado em Salvador em outubro de 2013. Agora, vou retomar largamente a conferência e acrescentar outras tantas observações, incorporadas a partir do trabalho de revisão conceitual do livro, com a consequente carga de novas leituras; além de outras incidências, como demandas pedagógicas, tendo eu oferecido curso sobre o tema na UFMG em 2014, com novos e importantes aportes.¹

1 Sobre a palestra da SIF, confesso que hesitei bastante antes de chegar ao título. Inicialmente, tinha proposto “A Filosofia no/do Brasil: os últimos 50 anos”, encaminhado aos organizadores e divulgado na programação. Todavia, logo vi que era algo bem mais do que “os últimos cinquenta anos” que estava em jogo, demandando o recuo retrospectivo aos tempos coloniais para aquilatar o problema, bem como o avanço prospectivo dos tempos futuros para perspectivá-lo. E foi assim, antes de vir a Salvador, ao terminar o esboço da palestra, que eu acrescentei aos “últimos cinquenta anos” a expressão “desafios e legados”, passando a ser o título completo *A Filosofia no / do Brasil: Os Últimos 50 anos – Desafios e Legados*. Tal será também o título do artigo, com a ressalva de que, a exemplo do livro e conforme será evidenciado na sequência, não se trata de uma abordagem histórica ou historiográfica, mas *metafilosófica* – filosofia da filosofia – e *ensaística*, construída em torno de cinco tipos ideais de experiências e figuras intelectuais prevaletentes em nossos meios no curso dos cinco séculos de nossa existência. Aproveito o ensejo para agradecer a João Carlos Salles Pires da Silva pelo convite para proferir a conferência. E, igualmente, aos colegas, aos amigos e aos alunos, em especial aqueles do aludido curso de Pós de 2014, pelas incontáveis sugestões ao longo das conversas e discussões, que enriqueceram o trabalho de revisão conceitual e foram de pronto incorporadas ao artigo, bem como o serão oportunamente ao livro.

O contexto é uma pesquisa que venho desenvolvendo nos últimos tempos, paralelamente a outras duas que estão sendo conduzidas com o apoio do CNPq e da FAPEMIG, respectivamente nos campos da epistemologia geral e da filosofia da técnica. Trata-se da metafilosofia, tendo como eixo a questão da *racionalidade filosófica*, e visada como *filosofia da filosofia* (teoria filosófica da filosofia), na confluência da poética (*techne*) filosófica, da lógica (análise de argumentos), da retórica e da história da filosofia. Na origem da palestra, do futuro livro e do artigo que agora chega ao público está o meu ensaio *O continente e a ilha – Duas vias da filosofia contemporânea*. Centrado no exame das tradições anglo-americana e continental franco-alemã, a grande lacuna era o Brasil, que eu tinha decidido adiar e tratar em outra ocasião, por causa de nossas particularidades, havendo um maior baralhamento das duas tradições contemporâneas. No entanto, as pessoas continuavam me cobrando, e então resolvi escrever o livro – um livro de ensaios, como em *O continente e a ilha*, porém um tanto diferente em sua concepção e execução, ao procurar ajustar as *démarches* dos ensaios históricos e metafilosóficos, coisa que eu fazia menos no livro anterior, cuja embocadura era o contemporâneo, recuando até o início do século XX. Diferentemente, ao passar ao Brasil, o escopo será mais extenso, bem como será mais vasta a circunscrição histórica. Com a ressalva, como eu dizia, de que não se trata de uma abordagem histórica ou historiográfica, mas metafilosófica e ensaística, e, como tal, conduzida sem o propósito de capturar tudo ou factualmente de mais relevo que historicamente se passou ou aconteceu por aqui, nesta parte do hemisfério, desde os tempos coloniais. Trata-se, antes, de, *weberianamente*, captar o que houve de mais significativo ou relevante na experiência do filosofar nestas paragens, ajudado por tipos ideais e esquemas abstratos. Mais adiante passarei aos tipos e ao exame dos resultados a que cheguei ao aplicá-los à nossa realidade – realidade histórica e brasileira, bem entendido, mas abordada numa perspectiva abstrata e metafilosófica.

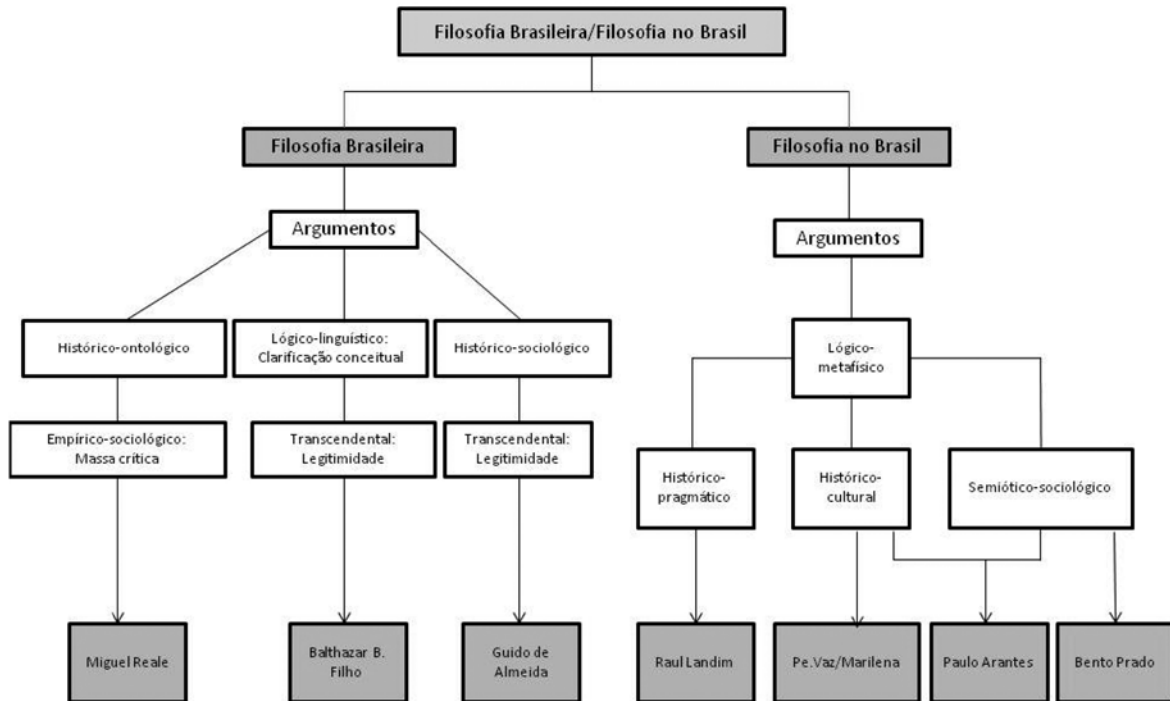
Antes, porém, será preciso dar ao leitor uma ideia do propósito do artigo e daquilo que poderá encontrar nas páginas que seguem. Que ele não espere da prometida *avant-première* uma espécie de suma ou de resumo – simplesmente não haveria espaço, e se eu compactasse tudo de modo a caber em cerca de vinte páginas, tudo ficaria muito ralo e extremamente genérico, e ninguém gostaria, nem o leitor, nem eu mesmo. Então o que vou fazer é outra coisa: primeiro, dar uma ideia do *making-off* do livro, ou seja, o escopo da pesquisa, a composição dos capítulos, as principais referências bibliográficas e a estratégia metodológica seguida; segundo,

apresentar as ideias-força, as linhas argumentativas, o núcleo duro conceitual e as principais teses junto com as hipóteses que comandaram a pesquisa e o livro. Através desses expedientes, espero reunir os elementos na extensão requerida assim como na profundidade necessária para fornecer ao leitor o quadro e a ideia.

Passo então ao *making-off*. Sobre a composição do livro, ou antes a composição dos ensaios, adianto que ele foi organizado com a ajuda de seis passos argumentativos, recobrimo com bastante liberdade diferentes períodos temporais da história brasileira, alguns mais extensos, outros menos dilatados. Os passos são: **1º** a formulação do problema e a justificação do recorte temporal onde se concentrará o empenho analítico: a filosofia no Brasil nos últimos cinquenta anos, do qual se vai partir e ao qual se voltará no fim dos estudos; **2º** o recuo ao passado colonial e seus legados, evidenciando que a pouca filosofia existente nessa época, difundida pelos colégios e seminários religiosos, bem como pelas casas grandes, como notou Gilberto Freyre, era ramo da portuguesa; **3º** o exame da hipótese da deficiência institucional, levantada pelos Pes. Vaz e Leonel Franca, e associada ao passado colonial, porém estendida ao período da independência, a compreender a monarquia e a república velha, colocando em primeiro plano a precariedade do ensino superior em nosso país, com o pouco da filosofia existente ensinada nos colégios e seminários religiosos; **4º** a instauração do sistema filosófico brasileiro, cujo exame se centrará na implantação dos primeiros departamentos de filosofia, na esteira da fundação das primeiras universidades no séc. XX (anos 20 e 30) e da grande mutação introduzida no plano sócio-econômico-cultural com o fim da escravatura, quando se passa do padrão da sociedade agrária oligárquico-patriarcal à sociedade urbano-industrial; **5º** a instauração do sistema de obras filosóficas, no sentido de Antonio Cândido (sistema literário), lastreado pela implantação do sistema de pós-graduação brasileiro, na esteira da Reforma Universitária de 1968, tendo como “produto” as teses, as dissertações e os *papers* acadêmicos; **6º** a análise das perspectivas que se abrem hoje ao sistema, uma vez atingida a maturidade, completando o exame dos legados, e visando-as como sondagem do futuro.

Quanto ao escopo, havia uma decisão preliminar a ser tomada, sobre a pertinência ou não de se falar de uma *filosofia brasileira*, havendo aqueles que preferiam *filosofia no Brasil*. Este problema não é exatamente de natureza histórica, mas metafilosófica, incidindo sobre a vocação universal da filosofia, vazada *in abstracto* e tendo como ferramenta a lógica, assim como sobre a aclimatação da filosofia em regiões ou espaços geográficos, ao dar vazão às culturas

nacionais, à idiossincrasia dos povos e aos cacoetes de indivíduos e escolas de pensamento. Foi neste quadro que a discussão sobre o *do* e o *no* mostrou toda a sua pertinência, e para dar lastro à hipótese que eu intencionava desenvolver, tomando o Brasil como foco, eu recorri ao livro organizado por Marcos Nobre *Conversas com filósofos brasileiros* publicado em 2000 e construí três diagramas. Os diagramas foram construídos com a ajuda dos argumentos tipificados nas entrevistas, permitindo várias combinações – argumentos factuais-empíricos, lógico-linguísticos, transcendentais, sociológicos, pragmático-retóricos, histórico-ontológicos e lógico-metafísicos p. ex –, levando uns (como Guido de Almeida e Balthazar Barbosa) a falar de filosofia brasileira, e outros (como Marilena e Raul Landim) a falar de filosofia no Brasil.



Assinale-se que esses diagramas, que no livro serão apresentados junto com os argumentos respectivos e estandardizados, de fato se revelaram essenciais, e não só por uma questão de comodidade ou como mero recurso heurístico. Serviram também para dar consistência e embasamento a dois expedientes que vão repercutir diretamente sobre a composição e a armadura do livro: 1ª a decisão de a pesquisa pôr em relevo os últimos cinquenta anos, ao reconhecer com os ilustres colegas que o ponto de corte e a grande bifurcação que definirão o destino da filosofia seja *no* ou *do* Brasil se darão em algum momento dos anos 1960, quando a *intelligentsia* filosófica brasileira chega à maturidade; 2ª a necessidade de recuar o empenho analítico bem mais aquém desse período, até o passado colonial mais remoto, para entender o que se passou e por que a filosofia profissional chegou tão tarde entre nós. Tal situação exigiu, embora não fosse meu propósito escrever um livro historiográfico, versando sobre a história da filosofia no Brasil, que eu incorporasse em minhas reflexões para controlar o argumento um conjunto de obras de historiadores, sociólogos, economistas e ensaístas brasileiros reputados como pensadores do Brasil.

Das referências provenientes do campo da filosofia, como obras que se revelaram essenciais eu citaria uma dezena de títulos, recobrando livros e artigos: o clássico de Cruz Costa *Contribuição à história das ideias no Brasil*; o livro de Paulo Arantes sobre o *Departamento francês de ultramar*; o livro recente de Paulo Margutti Pinto *História da filosofia do Brasil* publicado pela Loyola; os artigos do Pe. Vaz publicados na *Revista Portuguesa de Filosofia* (1961), na *Revista Síntese – Nova Fase* (1984) e nos *Cadernos SEAF* (1978); os artigos e ensaios de Bento Prado publicados em livro de sua autoria (*Ensaios de filosofia, literatura e psicanálise*) e em obras de terceiros, como no livro organizado por Reginaldo Moraes intitulado *Inteligência brasileira*, onde Bento publicou um ensaio sobre Cruz Costa; o depoimento de Paulo Arantes sobre Pe. Vaz, publicado na revista *Síntese*; e uma quantidade expressiva de entrevistas espalhadas em publicações dispersas e reunidas algumas delas em coletâneas como o precioso livro de Marcos Nobre, já citado, e na série *Memórias do Presente* do Publifolha, no volume *Artes do Conhecimento*.

Mais do que da filosofia, eu gostaria de mencionar as contribuições provenientes de outras áreas das humanidades e reconhecer o quanto sou devedor de autores como Gilberto Freyre (*Casa Grande & Senzala + Sobrados & Mocambos*), Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil + Visão do Paraíso*), Antonio Cândido (*Formação da literatura brasileira*), Caio Prado (*Formação do*

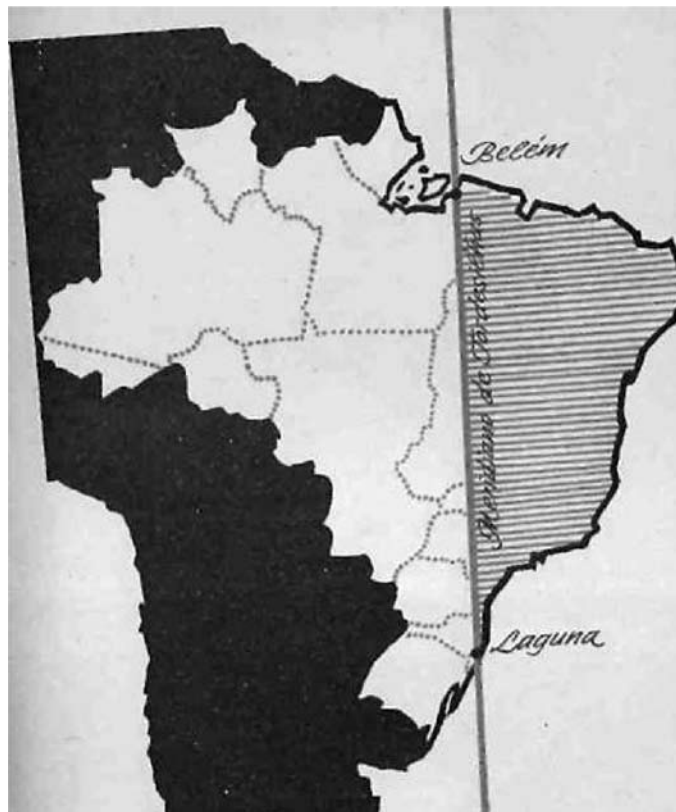
Brasil contemporâneo), Celso Furtado (*Formação econômica do Brasil*), Raymundo Faoro (*Os donos do poder*) – reputados como eminentes pensadores do Brasil –, aos quais se acrescentam contribuições de autores hoje meio esquecidos, mas nem por isso menos essenciais, como Joaquim Nabuco, Sylvio Romero, Roberto Simonsen, Mário de Andrade e Euclides da Cunha. Contudo, além dessa plêiade e de outras estrelas de primeira grandeza referidas nas mais variadas circunstâncias, há ainda outras fontes quase que totalmente desconhecidas em nossa área, mas cuja consulta se revelou fundamental para pensar o nosso problema. Tal foi o caso do livro de Júnia Ferreira Furtado, da UFMG, intitulado *Oráculos da geografia iluminista*, que veio a lume em 2012 (Editora da UFMG) e no qual ela examina o *affaire* dos mapas que tiveram grande protagonismo

na revisão do Tratado das Tordesilhas, com seus “tempos fortes” em 1750, por ocasião das negociações diplomáticas que redundaram no Tratado de Madrid, assim como em outros tratados revisionistas que se lhe seguiram, como os Tratados del Pardo e de Santo Idelfonso. O resultado, ao qual voltarei daqui a pouco, será a incorporação de parte de Minas Gerais, do Centro-Oeste, da Amazônia e do Rio Grande do Sul ao Brasil, dando ao território brasileiro a feição atual, ao levar ao reconhecimento daqueles vastos territórios que faziam parte das terras *extra-Tordesilhas*. Ou seja, terras que ou não apareciam nos mapas, como o Brasil Central (grafado nos mapas dos geógrafos franceses com a expressão *Inconnu*), ou que estavam nas zonas de disputas com os espanhóis, como aquelas terras meridionais que hoje constituem o Rio Grande do Sul.



Tal pesquisa contextual, ao contrário do que se pensa, não se resumiu em dar a moldura ou o *décor* do pensamento, mas se revelou como algo básico e mesmo essencial, ao fornecer a substância e a matéria do pensamento – filosófico, inclusive. Básico e essencial porque, antes de se falar de filosofia brasileira, era preciso definir o que era o Brasil e o que o país abarcava. Viu-se então que durante dois séculos ou mais a linha demarcatória fixada em 1493, e portanto antes da descoberta, pelo Tratado das Tordesilhas e garantida pela Bula Papal encantoava o país no litoral, com a linha se estendendo de Belém do Pará a Laguna em Santa Catarina – situação que só foi modificada em 1750, com o Tratado de Madrid, depois revogado e outras vezes retificado, conforme comentei antes.

Viu-se também que durante muito tempo (1621-1772) os portugueses tinham duas colônias nas Américas, e não uma, uma chamada Estado do Brasil, e a outra Estado do Maranhão e Grão-Pará e vice-versa. Tal situação, se não impedia os colonos e os reinóis de falarem de América Portuguesa, desautorizava toda veleidade de país ou de nação, que custou a amadurecer e dar os seus frutos entre nós. Tanto que a Inconfidência Mineira – retratando o estado de coisas prevalecente na Colônia, em que as províncias nunca constituíram uma unidade, não havendo linhas marítimas regulares entre os portos brasileiros, mas com Lisboa, e em que os governadores se dirigiam diretamente à metrópole – pretendia romper não todo o Brasil com Portugal, mas uma pequena parte dele: antes de tudo, as Minas



Gerais, e no máximo Rio e São Paulo². Com efeito, estes pontos são cruciais, foram incorporados às análises, mas não vem ao caso me estender mais sobre eles.

Outro aspecto contextual, tão ou mais importante, foi a necessidade de atentar para o *status* da colônia e a natureza do modo de produção colonial, implantado em toda a extensão da *Terra Brasilis*, levando à subordinação da colônia à metrópole e à sua instrumentalização aos jogos das potências europeias, tão bem evidenciados na história dos mapas à época do Tratado de Madrid, quando os dissensos entre portugueses e espanhóis foram arbitrados pelos franceses: quanto à colônia, fruto da fusão do mercantilismo e do escravismo, a natureza de uma sociedade escravista agrário-oligárquica, que recebeu outras denominações por outros estudiosos, como regime patriarcal-escravista, por Gilberto Freyre, cuja estrutura persistiu e ficou intacta nessas paragens, mesmo com o fim da escravidão, que continuou a sua obra entre nós, mesmo tendo terminado o regime, como viu Joaquim Nabuco.

Ao completar o quadro contextual, foram considerados o ambiente intelectual e a formação da cultura brasileira, atentos aos aspectos linguísticos, ao sistema de ensino implantado de norte a sul, às influências das culturas exógenas que aqui se aclimataram e aos fluxos das correntes de pensamento. Era de esperar que, junto com o modo de produção colonial, avistássemos por toda a parte o império da língua e da cultura portuguesa. Mas não foi isto que aconteceu nos dois primeiros séculos do período colonial: como língua de comunicação, em vez do português, a língua franca e geral era o nhangatu; como língua de erudição e da cultura letrada, a língua vigente nos colégios e seminários religiosos não era o português, nem o nhangatu, mas o latim. Neste quadro, se as línguas eram o nhangatu e o latim, como falar de uma filosofia brasileira ou mesmo luso-brasileira?³

2 Cf. p. ex. MAXWELL, K. *A devassa da devassa*, 2010, p. 208-210 e 227, n. 124. Cf. também VILALTA, L. C. As origens intelectuais e políticas da Inconfidência Mineira, in: RESENDE, M. E. L. de e VILALTA, L. C (Orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas setecentistas*, vol. 2, 2007, p. 602 e 604-605.

3 Cf. VAZ, H. C. L. "O problema da filosofia no Brasil", in: *Síntese*, 1984, p. 19-20, onde ele ressalta a importância das teses de filosofia escolástica defendidas no Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro – teses essas escritas em latim, acrescento eu – e as quais segundo Vaz tinham provavelmente a mesma fôrma nos Colégios da Cia de "Viena e de Praga", levando-o a perguntar que "relação apresenta [esse conjunto] com a sociedade colonial?" E responde: "Nenhuma", muito embora admita, e deixe implícito, o fato de que tais teses encerrem "algum interesse para História da Filosofia Escolástica na Companhia de Jesus". Sobre essas teses cabe ainda

Prosseguindo as considerações metodológicas, eu queria salientar um outro expediente adotado para tipificar e qualificar a natureza do trabalho intelectual moldado em diferentes períodos de nossa história, e incluindo a filosofia. Ao longo do livro, o leitor vai encontrar cinco modelos ou tipos intelectuais, a saber: 1 – o tipo do intelectual católico-colonial, ligado à Igreja, ao qual chamarei de intelectual orgânico da Igreja, tendo como protótipo o Pe. Vieira, que nem brasileiro era, mas português, cuja linhagem recua a Manuel da Nóbrega, lusitano como ele, tendo estudado em Salamanca, e a Anchieta, que era espanhol; 2 – o tipo do intelectual dileitante estrangeirado, nostálgico da Europa e que se sentia desterrado em sua própria terra, conforme expressão cunhada por Antônio Sérgio e cujo tipo foi estudado e aprofundado por Jaime Cortesão⁴, referindo-se ao contexto português e um pouco menos ao Brasil colonial: mostrarei então que esse tipo prevaleceu no final da colônia e se estendeu bem mais além, tendo como modelo Joaquim Nabuco, que dele fala e o identifica consigo mesmo em sua biografia, ao se referir ao seu anglicismo, levando-o agir no Senado brasileiro como se estivesse sob as ordens de Gladstone no parlamento inglês, e cujo melhor exemplo em filosofia talvez seja Tobias Barreto; 3 – o tipo do intelectual público engajado nas causas nacionais, cuja figura mais emblemática é Emile Zola, na França (*affaire Dreyfus*, final do séc. XIX), mas que foi criado e adensado entre nós no curso do século XX, tendo como modelo Euclides da Cunha, que com sua pena brilhante colocou os cafundós do Brasil – justamente os “sertões” esquecidos – na agenda nacional, tipo esse que se revelou essencial e a ele voltarei daqui a pouco ao perguntar quais são os filósofos brasileiros que podem ser considerados intelectuais públicos; 4 – o *scholar*, termo pelo qual os ingleses traduziram o vocábulo de origem latina *erudito*, referido a um tipo de intelectual comum ao campo das humanidades, tendo o filólogo e o historiador à frente, mas que no ambiente contemporâneo sofrerá a influência crescente do *expert* egresso

acrescentar que a Universidade de Coimbra nunca as reconheceu, nem as do Brasil, nem as da Universidade de Évora, também ela ligada à Companhia, forçando-as a uma circulação restrita, se não à total clandestinidade. Um exemplo emblemático desta situação é a tese de Paulo Francisco Faria sobre Aristóteles, o qual me foi passado por Paulo Margutti e quem chegou até o autor com a ajuda do Prof. Elton, da FAJE, cuja consideração nos permite ter uma ideia de como as coisas se passavam: como as teses eram proibidas, a divulgação foi feita sem alarde através de um cartaz de seda, que traz o título e o resumo da tese ... em latim, e nada mais, não tendo chegado até nós nenhum exemplar.

4 CORTESÃO, J. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, 1950, especialmente os capítulos Castiços e estrangeirados, p. 90-106, e O grupo social dos luso-brasileiros, p. 108-119.

da ciência e com ele finalmente se fundirá, criando uma espécie de novo mandarinato: no caso da filosofia, seguindo as pegadas de Paulo Arantes em seu importante livro, mostrarei que sua gênese deverá ser remontada até os anos 30, quando da fundação da USP, dando origem a uma experiência transplantada, com a missão francesa transplantando para o país os seus próprios *experts* em filosofia que nos servirão de modelo – não exatamente Maugüé, como quer Paulo Arantes, ignorando que ele não era exatamente um *scholar*, mas um professor, e de resto um professor excelente, ao que parece, porém uma estirpe coletiva com Granger, Gueroult, Lefort, Goldschmidt e Lebrun como os principais nomes e representantes; 5 – o intelectual cosmopolita globalizado, tipo criado a partir do *a-polis* do historiador grego Luciano, pensador engajado como o intelectual público, porém diferente dele, com sua agenda política local e inscrita no espaço público da *polis* (cidade ou país), bem como diferente do estrangeirado ou desterrado, com os pés num local e o pensamento em outro: o intelectual cosmopolita globalizado transpõe os limites do local e do país, para ganhar virtualmente o globo ou o mundo, tendo como realizações mais emblemáticas Sartre e Habermas em filosofia, juntamente com Chomsky, Dawkins e Amartya Sen nas ciências – e, diga-se, nem sempre colocando no centro das ações a agenda política (veja-se o caso de Dawkins e Sen).

Sobre essas cinco figuras, nas quais vislumbram-se tanto experiências históricas bem datadas, quanto o *éthos* de indivíduos ou melhor os *éthei* internos de grupos ou coletividades mais do que indivíduos isolados, é preciso dizer que está-se diante de um gradiente com linhas de continuidade, e não exatamente de cisões e descontinuidades, podendo haver pontes sobre os *gaps* e os vazios entre as extremidades.

Como em outras áreas do conhecimento, as atividades intelectuais encontradas no interior da filosofia são diversas e recorrentes, desautorizando qualquer tentativa de tomar uma delas como a verdadeira filosofia ou a filosofia genuína, à exclusão de outras, consideradas falsas ou desnaturadas e de segunda mão. Ao tratar no livro dessas experiências e figuras, focalizando o importante tópico da originalidade, com a filosofia da colônia denegada como cópia da metrópole, e pior ainda como *má* cópia, eu mostro que os filósofos são vítimas do culto do gênio proveniente do romantismo alemão e que coloca a filosofia nas vizinhas da arte, cujo resultado é o enfeitiçamento do novo e a conhecida frustração quando ele não aparece. Todavia, bem pesadas as coisas, a criação é coisa rara e, como deixa entrever Charron no *Pequeno tratado da sabedoria*, o novo só sai ancorado na tradição e em contraste com o velho, podendo até chocar o

leitor, acostumado às velhas calibragens e referências. Quanto ao mais – acrescento eu –, a criação absoluta e a busca renitente da novidade têm um custo muito grande e levam a uma grande entropia, devendo ser neutralizadas com a imitação e a repetição, como mostram a biologia e a história natural, que não têm dificuldades em mostrar a sua vantagem evolucionária. E por que não na cultura e no mundo humano? – pergunto eu: se o Brasil chegou lá ao criar o sistema de obras e o *scholar*, o resto virá como que por acréscimo e graças à força da tradição, não sendo diferente a situação da França, da Inglaterra, da Alemanha e da América do Norte. Ao fim e ao cabo, estas nações só chegaram antes e tiveram os seus gigantes, corrigindo Newton, porque puderam apoiar-se sobre uma massa enorme, não digo de anões, mas de *experts* e *scholars*, e ousaram correr o risco do pensamento: o risco de pensar, de comparar e de falhar – coisa que ainda nos ameaça e desde os tempos coloniais nos deixa paralisados e com a mente servilizada. Todavia, passado o tempo da cópia e do mimetismo, e já dispondo de uma tradição irradiada por São Paulo e espalhada em diferentes pontos do país, quem hoje ainda quer isso?

Ninguém – diga-se. Melhor faremos se, ao construirmos e manejarmos os tipos, dispusermo-los num gradiente e com Kant distinguirmos várias classes de filosofia, bifurcadas em filosofia acadêmica e filosofia cosmopolita, interpondo entre os extremos variantes assim como acrescentando-lhes outras tantas bifurcações e variantes, cujo resultado serão n-furcações e um verdadeiro emaranhando: assim, as filosofias populares na extensão da cosmopolita, bem como os *scholars* e os eruditos no interior da filosofia acadêmica, depois que a filosofia se profissionalizou e passou a ser ensinada em universidades a partir do século XIX. Antes era matéria, não de erudição, mas de ensino, linha auxiliar da teologia e difundida nos seminários e colégios religiosos, como aqui no Brasil colônia, ou então corria solta, longe das escolas, matéria de leitura e coisa de diletante. Trata-se, portanto, essas variantes, de possibilidades, as quais não serão tratadas no livro nem no artigo, devendo limitar-me às cinco figuras acima, e só estou comentando isso para mostrar que, ao propor-lhes os tipos, não quero dizer que a realidade da experiência se limita a eles ou que eles esgotem a realidade da filosofia brasileira. Longe disso. Eles foram pensados para pensar a complexa realidade autor-obra-público, na esteira de Antonio Cândido. Para tanto, ao considerar o público, será preciso incorporar os efeitos da mídia, da indústria do livro e da universidade de massa, acarretando duas conhecidas consequências. Por um lado, o aparecimento do filósofo e da filosofia *cult*, variante da filosofia popular e do filósofo *pop*. Por outro, o aumento do raio de influência do intelectual público e do filósofo cosmopolita,

bem como do próprio *scholar* ou *expert* e sua repercussão sobre a escala do livro, como mostrou Giannotti na entrevista do livro comemorativo dos 40 anos do CEBRAP, com Frege vendendo 100 mil exemplares na Coleção Os Pensadores!⁵

A pressuposição, ao tratar dessas coisas, é que aconteceu por aqui nos últimos quarenta anos algo já ocorrido no curso dos anos cinquenta em outros países. Assim, a França, a julgar por Michel Foucault, que fala da massificação da filosofia francesa na entrevista “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, concedida em 1983 e publicada em *Dits et écrits II*. Segundo o filósofo, “havia na França, até as proximidades dos anos cinquenta, dois circuitos de pensamento, que eram praticamente, se não estranhos um ao outro, ao menos independentes um do outro: de um lado, o que eu chamaria de circuito universitário ou circuito acadêmico, (...) de outro, o circuito do pensamento aberto ou do pensamento corrente; quando eu digo ‘corrente’, eu não quero dizer absoluta e forçosamente de baixa qualidade”. Foucault exemplifica o tipo de obras que entraria no primeiro caso: livros, teses, manuais de cursos, destinados a leitores universitários e cuja difusão não transcendia os muros da universidade. Do segundo circuito nada fala e nada também do tipo de obras, a não ser a rápida menção a Bergson, cujos livros tinham grande sucesso junto ao grande público e cujos cursos eram seguidos por uma legião de admiradores – poder-se-ia acrescentar. Porém, o certo é que essa *dóxa* filosófica a que alude Foucault, chamada por ele de pensamento “corrente” e que está associado à sua voz “corrente”, que é a opinião pública ou a opinião comum, tinha e tem na França uma ampla área de influência e de irradiação, tendo por vetores os liceus, os sindicatos, os grupos de igreja, os cafés filosóficos e as diversas diferentes mídias, sempre tão ativos e presentes no hexágono, e isto desde o início da era moderna, à época dos saraus e dos salões (exemplos meus). Ora, comenta Foucault, foi justamente esse estado de coisas que será profundamente transformado a partir dos anos cinquenta, devido “ao espalhamento das universidades, [à] multiplicação do número de estudantes e dos professores, que constituíam finalmente uma sorte de massa social, [ao] deslocamento das estruturas internas e [à] ampliação do público universitário, [e também à] difusão – que está longe de ser um fenômeno negativo – da cultura”. Dois são os resultados desse processo. Um positivo: “O nível cultural médio se elevou consideravelmente, e, não importa o que se diga, a televisão desempenha [nesse novo ambiente] um papel importante: as pessoas aprendem que há uma nova história, etc.

Acrescentem-se a isso todos os fenômenos políticos, de grupos, de movimentos que estavam a meio caminho [“a cheval”], no interior e no exterior da universidade. Tudo isso deu ao trabalho universitário um eco que ultrapassava mui largamente a instituição universitária ou mesmo o grupo de intelectuais especializados, profissionais”. Tais foram os casos de Sartre e Merleau-Ponty, que, segundo Foucault, tinham um enraizamento profundamente universitário e ao mesmo tempo conseguiram chegar ao grande público, ficando o pensamento deles como que “ao alcance de todo o mundo”. Outro resultado, negativo e mesmo fatal nestas circunstâncias: “(...) o advento de um discurso pouco elaborado” que, em vez de dar lugar a um trabalho de aprofundamento mais exigente e mais técnico, dará vazão à facilitação e ao rebaixamento do nível e das expectativas, conduzindo ao aparecimento de um público apressado e por demais disposto a trocar o esmerado ou o refinado pelos “slogans” ou os chavões. Foucault vê na base desse novo fenômeno que levou à fusão dos dois circuitos e à sua indistinção algo muito perigoso e capaz de pôr tudo a perder: o nome que ele lhe dá é “entropia”, a qual era menor antes, quando existiam os dois circuitos independentes, poupando o universitário de maiores estragos, devido ao seu fechamento e dogmatismo, e passou a ser significativamente maior depois dos anos cinquenta, quando a filosofia “se transforma em matéria de consumo corrente”, conduzindo aos modismos e aos descartes numa rapidez impressionante. E segundo ele, um bom exemplo disso é o seu caso pessoal: “foi preciso quinze anos para que se transformasse meu livro sobre a loucura num slogan: ‘Todos os loucos estavam presos no século XVIII’, e não foi preciso nem mesmo quinze meses, mas três semanas para transformar meu livro sobre a vontade de saber neste slogan: ‘A sexualidade nunca foi reprimida’. Eu vi, em minha própria experiência – conclui –, a aceleração do fenômeno da entropia, num sentido detestável para o pensamento filosófico; mas é preciso dizer, também, que isto [a entropia crescente] responsabiliza ainda mais aqueles que escrevem”⁶. Mostrarei então, ao seguir as pegadas de Foucault, que se o fenômeno brasileiro não é exatamente o mesmo que o francês, em cujo circuito segundo o filósofo faltam as revistas filosóficas especializadas, ao contrário do nosso, em que houve o aumento crescente desses periódicos⁷ e

6 FOUCAULT, M. Estruturalismo e pós-estruturalismo, in: *Dits et écrits II*, 2001, p. 1274-1275.

7 Conforme o Documento da Área, disponível na Homepage da CAPES, no levantamento do Qualis-revistas de 2013, sobre um total de 1333 periódicos listados, a produção estava concentrada em 1 estrangeiro e 57 nacionais, ligados aos PPGs, em sua maioria genéricos como os franceses, mas todos eles acadêmicos e com uma maioria de artigos especializados.

cujo resultado será o taylorismo acadêmico, disseminando a entropia e aumentando o descarte. No entanto, a comunidade filosófica brasileira não parece preocupada com isso, todo mundo funcionando no *modus* CAPES – o *Qualis* –, bem como no modelo Lattes, feliz da vida ao lançá-lhe uma linha a mais.

Por fim, terminando a primeira parte da *avant-première*, duas foram as hipóteses que comandaram os estudos: 1ª a hipótese do déficit institucional / cultural de Pe. Vaz e Leonel Franca, mencionado antes (terceiro passo argumentativo), e aventada para os tempos coloniais, porém com validade segundo Vaz até o início dos anos 1960⁸; 2ª a distinção entre sistema de obras literárias e manifestações episódicas das mesmas, introduzida por Antonio Cândido para a literatura⁹, e que eu a estendi, a título de hipótese, para o terreno da filosofia. Ao procurar coordenar as duas hipóteses, logo dei-me conta de que precisava de um método comparativo para contrastar o antes e o depois no tempo, bem como o aqui e o acolá no espaço, importando tanto o real e as positivities quanto as negativities e as virtualidades. Então, dei um jeito de ajustar as duas coisas, e para tanto busquei na linguística estrutural aquilo que seria o método adequado e de que precisava: o método *in praesentia* para operar as positivities ou as realidades empíricas; o método *in absentia* para trabalhar as virtualidades e os afastamentos, e mesmo os elementos abstratos e especulativos tão caros à filosofia. Daqui a pouco, na segunda parte, vou voltar às duas hipóteses.

8 Várias vezes Vaz voltou a esse ponto, uma espécie de *topos* em suas reflexões sobre a situação da filosofia no Brasil. No artigo já mencionado, “O Problema da filosofia no Brasil”, *Síntese*, 1984, ele sentencia na p. 20 que “a sociedade colonial, em suma, não apresentava densidade cultural tal que pudesse alimentar uma reflexão filosófica como exigência ou expressão da cultura”, para concluir na p. 21 que a ruptura com esse estado de coisas só vai ocorrer no século XX, depois da fundação da USP. Numa de suas últimas entrevistas, publicada nos *Cadernos de Filosofia Alemã*, da USP, p. 98-99, ele ressalta a dificuldade que enfrentou na sua primeira incursão nessas matérias, ao preparar seu primeiro artigo para a *Revista Portuguesa de Filosofia* (não havia quase nada), reitera mais uma vez o fato decisivo que foram a fundação da USP e o papel da missão francesa, e conclui que “de 1960 para cá houve uma mudança radical daquele quadro [de indigência]”, com a “multiplicação dos departamentos de filosofia”; a aparição de “muitas revistas de filosofia, cada dia aparece uma”; e ainda, a existência “de centros de interesse filosófico diversificados, no Rio Grande do Sul, em Belo Horizonte, em São Paulo, no Nordeste, no Rio de Janeiro. O panorama é bem diferente”.

9 Cf. CÂNDIDO, A. *Literatura como sistema*, in: *Formação da literatura brasileira*, 2000, p. 23.

Passando à segunda parte, facilitado pelas considerações anteriores, vou apresentar as ideias-força, as linhas argumentativas e o núcleo duro conceitual ou o *core concepts* que comandam o livro.

Antes de mais nada, ao instaurar a dialética das ideias, quando a noção de filosofia *nacional* foi colocada em primeiro plano, vi-me às voltas com os poderes do *adjetivo* de definir e mesmo de modificar a coisa, introduzindo uma qualidade ou uma determinação, bem como frente à necessidade de neutralizá-los e mesmo afastá-los, evidenciando suas impropriedades e inconveniências. Ao reconhecer esses poderes, como descobri depois, não fiz senão seguir as pegadas de Machado de Assis que na *Teoria do medalhão* diz coisas parecidas ao se referir a expressões idiomáticas como “o *anilado* dos céus” e “o *prestimoso* dos cidadãos”, sentenciando “(...) ser isso (...) o principal, porque o adjetivo é alma do idioma, sua porção idealista e metafísica. O substantivo é a realidade nua e crua, é o naturalismo do vocabulário”¹⁰. Convencido disso, mostro então que tais são os casos da ideia de filosofia nacional e das confusões que a acompanham, como o psicologismo e o naturalismo metafísico, ao se falar de espírito dos povos, do caráter das nações e dos eflúvios da natureza, como se eles irrompessem diretamente da terra ou da alma, conduzindo uns a falar de filosofia francesa, alemã e inglesa, e outros a perguntar pela filosofia argentina, mexicana ou brasileira. Ora, como a matemática e a biologia, a filosofia transcende as nações, é fruto do intelecto e está enraizada na experiência humana, e o melhor a se fazer ao tentar compreendê-la é trocar o determinismo geográfico e psíquico forte pelas formas mais brandas da preposição (de) introduzindo uma relação de origem, de dependência ou de pertença, bem como da preposição (em) demarcando um lugar ou uma posição no espaço e no tempo. Desfeita a confusão, poderemos reconhecer a pertinência de se falar de filosofia *no / do* Brasil: acepção neutral de filosofia feita no Brasil ou feita por filósofos do Brasil e de nacionalidade brasileira. Até aí nada demais, e o essencial passa a ser a distinção de Antonio Cândido, ao trocar a metafísica dos povos pelos gêneros literários do intelecto, distinguidas entre manifestações soltas das produções e o sistema articulado de obras literárias – as primeiras marcadas pela aleatoriedade ou o “*randomismo*”; as últimas pela recursividade e a auto-referência. Assim, eu mostro que a segunda acepção, a nos autorizar a falar de filosofia brasileira, lastreada por obras – livros autorais, *papers*, ensaios, teses, pouco importa o gênero literário –, e com o *scholar*

10 ASSIS, M. Teoria do medalhão, in: GLEDSON, J. (Org.). *50 contos de Machado de Assis*, 2013, p. 88.

à frente, deixando o diletante para trás, só vai ocorrer a partir dos anos sessenta, quando São Paulo começa a colher os frutos da missão francesa e termina o período de *formação* de seus primeiros virtuosos, período esse tão bem retratado por Paulo Arantes, ao falar do departamento francês de ultramar da USP.

Neste quadro, em meio a uma discussão difícil e quase sempre pouco conclusiva, mais uma vez as vistas largas e profundas de Machado me mostraram algo importante e eu não tardei a incorporá-las ao argumento, adensando a primeira ideia-força ou a tese que nucleou o livro, incidindo justamente sobre a ideia de filosofia nacional e as relações entre o universal e o particular, bem como entre o nacional e o local. Às voltas com o mesmo problema na literatura, aos trinta e quatro anos, não tendo ainda publicado nenhum de seus principais romances, porém com seu talento extraordinário já evidenciando ter compreendido tudo, e como que tivesse antevisto e procurasse neutralizar as acusações posteriores de que era um estrangeirado, Machado dirá no artigo “Instinto de nacionalidade” três coisas importantes. Primeira: querer reduzir o nacional ao local é um grave erro, tanto assim que, a ser exata tal doutrina nacionalista, ela teria o inconveniente de limitar “os cabedais da nossa literatura”¹¹ e o próprio Gonçalves Dias não seria poupado: “(...) com poesias próprias seria admitido no panteão nacional; se excetuarmos *Os Timbiras*, os outros poemas americanos, e um certo número de composições, pertencem os seus versos pelo assunto a toda a mais humanidade, cujas aspirações, entusiasmos, fraquezas e dores geralmente cantam; e excludo daí as belas *Sextilhas de Frei Antão*, que essas pertencem unicamente à literatura portuguesa, não só pelo assunto que o poeta extraiu dos historiadores lusitanos, mas até pelo estilo que habilmente fez antiquado”¹². O mesmo inconveniente apareceria na consideração de ícones da literatura mundial, como Shakespeare: eu perguntarei então – escreve Machado – “se o *Hamlet*, o *Otelo*, o *Júlio César*, a *Julieta e Romeu* têm alguma coisa a ver com a história inglesa nem com o território britânico, e se, entretanto, Shakespeare não é, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês”¹³. Segunda coisa: “Um poeta não é nacional só porque insere nos seus versos muitos nomes de flores ou aves do país, o que pode

11 ASSIS, M. Notícia da atual literatura brasileira – Instinto de nacionalidade, in: *Obra Completa*, 1959, p. 817.

12 Ibid., p. 817.

13 Ibid., p. 817.

dar uma nacionalidade de vocabulário e nada mais. Aprecia-se a cor local, mas é preciso que a imaginação lhe dê os seus toques, e que estes sejam naturais, não de acarrêto”¹⁴. Simplesmente, digo eu, nas criações literárias a cor local, a experiência pessoal e o tempo contam muito e são suas matérias-primas; mas é preciso o pensamento e a imaginação para plasmá-los e transformá-los em arte, de acordo com o cânon e a *techne*, não sendo a mesma a situação da poesia e a do romance. Terceira: a perspectiva correta está em buscar o universal no particular e em elevar o local ao universal, de modo que a boa literatura é um *mix* do universal e do local, sendo o *décor* importante no romance e nulo ou quase nulo na poesia, como reconhece Machado. Ao fim e ao cabo, a qualidade do grande escritor não está na sua habilidade em revestir sua obra com as roupagens e as cores de seu país, povoando suas criações com a beleza das palmeiras e o canto de sabiás, mas reside num“(…) certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço”¹⁵. Concluindo, o nome a que em filosofia habitualmente se dá a esse sentimento interior é *éthos* e é a ele que alude Machado ao se referir ao “*scotticismo* interior” de um David Masson, que era bem um escocês típico, por índole e formação, ainda que sem falar em sua obra de plantas exóticas como o cardo e sem revestir as suas criações literárias com nada estereotipado e superficial¹⁶. Da mesma forma, acredita Machado, estaríamos autorizados a buscar algo parecido nos escritores brasileiros desde os tempos dos arcádios – dir-se-á –, e poderíamos falar de um “brasilianismo interior”. Em analogia com o brasileiro ilustre, um século e meio depois, penso que poderemos falar de algo parecido acerca da filosofia brasileira, porém como circunscrição histórica, cultural e geográfica, sem os arroubos psicológicos e os eflúvios metafísicos¹⁷.

14 Ibid., p. 821.

15 Ibid., p. 817.

16 Ibid., p. 817

17 Evidentemente, a análise contextual como a proposta aqui deverá ser ampliada com a inserção da América Espanhola, que compartilha com a Portuguesa vários pontos em comum, bem como dela se afasta por suas diferenças abissais e devido a um sem número de particularidades. Certamente, haverá grande interesse filosófico, ao focalizar o início do passado colonial, a consideração do choque de perspectivas e de atitudes dos europeus e dos americanos, levando o Espanhol a perguntar se os nativos eram humanos, e o Azteca se os espanhóis eram deuses. Estes pontos, porém com um escopo mais amplo, foram magistralmente analisados por Montaigne, Lévi-Strauss e Todorov, colocando em relevo o difícil problema das diferentes figuras e experiências da alteridade. Ao fazê-lo, evidenciaram nos extremos do gradiente, por um lado, embates e contradições, defla-

Desfeitos esses equívocos, importava examinar o lastro e a consistência da afirmação de que não houve filosofia *brasileira* no período colonial. Por um lado, porque as teses e a pouca filosofia existente, como já ressaltado, autorizando-nos a falar em sistema de obras literárias no sentido de Antônio Cândido, era em latim e não tinham nada de filosofia brasileira, nem mesmo de portuguesa, como notou Pe. Vaz, ao lembrar que as teses tinham a mesma fôrma no Rio de Janeiro, em Viena e em Paris – justamente a fôrma da *Ratio Studiorum* da Cia. de Jesus, difundida do mesmo jeito, com a mesma cara, nos quatro cantos do planeta. A exceção – dizem – é o Pe. Vieira, que além de jesuíta era lusitano, tendo morado por bastante tempo no Brasil: se é verdade que ele escreveu dezenas de sermões em português – acrescento eu –, de fato eles não eram obras de filosofia, mas pregações religiosas e obras de literatura, integrando o gênero do barroco, e também o gênero da retórica, ao fundir os clássicos romanos com os sermões da cristandade. Por outro lado, porque a língua geral e franca entre nós não era o português, como já mencionado, mas o nhangatu, que significa “língua boa”, um dialeto caipira misturando o tupi e o português, cuja influência foi enorme, chegando inclusive a ameaçar o português lusitano, e cujo declínio iniciou-se em 1758 quando foi banido por Pombal, no contexto de sua desavença com os jesuítas. E o resultado é claro: somando-se o argumento linguístico (precariedade do português) ao argumento histórico-geográfico (isolamento das províncias e fronteiras incertas), e acrescentando-lhes ainda o argumento político (o *status* de colônia e, contra ele, o projeto de nação dos inconfidentes mineiros, delimitado por Minas, no máximo com a inclusão de Rio e

grando o *agon* com a guerra de vida e morte dos povos e indivíduos; por outro, sínteses e mediações, ligadas à conformação de figuras ambivalentes, podendo ser vistas tanto como pontes entre povos e culturas diferentes quanto como os avessos negativos ou verdadeiros traidores. Um excelente exemplo de tais figuras ambivalentes é a nativa Malinche: oriunda da tribo dos Nahuas (do grupo dos Mexicas que incluem os Aztecas), vendida como escrava e dada pelos Maias de presente a Hernán Cortés junto com duas dezenas de jovens, cujo papel na conquista do México foi de suma importância. Dois papéis, com efeito: versada nas línguas nativas e depois no espanhol, ela desempenhou o papel de intérprete e mediadora do invasor; amante de Cortés, com quem teve um filho, o primeiro mestiço, e casada depois por arranjo do *ex* com outro espanhol, com quem teve outro filho, o segundo mestiço, e por isso vista como a mãe da futura nação do México e, ao mesmo tempo, como a traidora. Embora importantes, não teremos condições de desenvolver estes interessantes pontos nem no livro, nem no artigo. Contudo, reduzindo sensivelmente o escopo contextual, ao deixar o contato com o europeu e o período pré-colombiano para trás, reservaremos ao livro a tarefa de expor em linhas gerais a situação da filosofia na América Latina, quando os contrastes e as aproximações das duas Américas Ibéricas serão descritos e sopesados, não a ponto de ocupar o primeiro plano do empenho analítico.

São Paulo) mais o demográfico (fragilidade e deficiência de escala), nem com muito favor poder-se-ia falar em filosofia brasileira no período colonial. Quando muito em filosofia feita no Brasil, e ainda assim rala e precária, como mostrou Pe. Vaz, ponto ao qual voltarei na sequência¹⁸.

Ora, quem fala de precariedade e falta de densidade fala de deficiência cultural e de déficit institucional, e foi o que fizeram Vaz e Leonel Franca no quadro de uma argumentação mais geral convergente com Cruz Costa segundo a qual o déficit institucional leva a outro, como o déficit cultural, e esconde um outro, como o déficit sociológico e mesmo político. Estendida a hipótese à filosofia, ela leva à ideia de deficiência de obra, facilmente atestada ou verificável, devido à proliferação de obras de segunda mão ou então repetindo à exaustão a mesma fôrma da escolástica e da *Ratio Studiorum*, escapando apenas as manifestações soltas ou episódicas, obras de alguns poucos diletantes e eruditos. A tais deficiências soma-se outro tipo de déficit: o déficit de escala das instituições e das atividades filosóficas. Quando os jesuítas desembarcaram pela primeira vez no Brasil, em 1549, junto com o primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza, e com Manuel da Nóbrega à frente, eles eram poucos: seis segundo os registros do jesuíta historiador Serafim Leite, e a Companhia tinha sido criada pouco tempo antes, em

18 Antes mesmo de terminar a pesquisa contextual sobre a situação da colônia, abri uma outra frente em minhas investigações, quando me deparei com a necessidade de comparar as alterações ocorridas e aferir a escala das coisas. Então fui atrás dos números e das informações. A começar pela época da descoberta e a chegada dos portugueses: há quem fale em cinco ou seis milhões de indígenas (Eduardo Viveiros de Castro), sem que se saiba ao certo das fronteiras geográficas e dos critérios adotados para o levantamento demográfico, sendo pequeno o contingente de portugueses que por aqui desembarcou até o fim da colônia (segundo o IBGE, cerca de 100 mil no período 1500-1700, tendo saltado em mais 600 mil no intervalo 1700-1760, para depois cair até o fim da colônia, depois da proibição, com a metrópole ameaçada de despovoamento) e havendo cerca de 1000 povos e 1200 línguas, antes que o nhangatu se impusesse e boa parte das línguas nativas desaparecesse depois do grande genocídio imposto pelo invasor. Contudo, vou parando por aqui: sem poder me estender mais sobre o assunto, minha intenção é ressaltar a importância desses números, com o intuito de aferir a densidade e a escala da atividade intelectual e da filosofia em diferentes momentos de nossa história. Assim, entre 1772-1782 a população da colônia, segundo Alden, era de 1.555.200 habitantes, Minas era a província mais populosa com 319.769 e Vila Rica, a capital e o principal centro cultural da região, contava em 1776 com 49.789 almas, dos quais 33.961 negros e 7.847 brancos (MAXWELL, K., op. cit., p. 404-405), sem falar que o analfabetismo era elevadíssimo, inclusive entre os fazendeiros portugueses brancos e opulentos – como e que filosofia poderia crescer em meio tão avaro e inóspito! Voltarei ao ponto na sequência, quando vou trazer novos números, os quais, embora indiretos, poderão ajudar a aquilatar a situação da filosofia.

1534¹⁹. Quando 210 anos depois, em 1749, Pombal expulsou os jesuítas do Brasil, eles eram 670 e tinham 17 colégios e seminários. Tal situação justifica a impressão, como a do Pe. Vaz ao se referir ao período colonial, de que a filosofia entre nós, sem escala e sem densidade, não só era rala, mas obra de poucos e de segunda mão, imperando os manuais e os compêndios. Precisamente, manuais e compêndios provenientes em sua maioria da península ibérica ou de outros cantos da Europa, como a Itália, com a Gregoriana de Roma na linha de frente. Não bastasse, há que se considerar o largo período que veio depois, quando passa a vigorar o ensino de uma filosofia mais e mais secularizada, na esteira da criação das primeiras instituições laicas, como as faculdades de direito de Recife e a de São Paulo, além do Colégio Pedro II, nas quais, a par do espiritualismo cristão, outras correntes de pensamento são difundidas, porém sem quebrar a precariedade: em 1889, na época da Proclamação da República, os positivistas – considerados os mais influentes – não passavam de 53 indivíduos, conforme Cruz Costa²⁰. O resultado é conhecido: anômala, coisa de lunático e completamente precarizada fora dos colégios e seminários, desde os tempos em que foi transplantada a um país vasto, mas com solo avaro e poucas luzes do intelecto, como mostrou à exaustão Gilberto Freyre, foi preciso esperar o século XX para que essa situação de indigência começasse a ser alterada.

Sem poder esmiuçar esse ponto, vou prender-me a duas datas e a dois acontecimentos, os quais introduzem um *turning point* no ensino superior brasileiro, abrindo uma nova rota para a filosofia nessas paragens no curso do novo século. Por um lado, a implantação do primeiro embrião das universidades federais, com a criação em 1920 da Universidade do Rio de Janeiro, quando o Rei Alberto 1º, da Bélgica, estava de viagens ao Brasil, cumprindo uma agenda intensa, inclusive em Minas Gerais, na ocasião em que um grupo econômico de seu país comprou a Cia Siderúrgica Mineira e fundou a Belgo-Mineira. Segundo estudiosos, como Fernando Correia Dias, a criação daquela que vai ser a primeira universidade do Brasil de fato foi marcada pelo imprevisto, como é comum entre nós, tendo-se consumada num contexto controverso e pouco digno quando o governo brasileiro quis lhe dar o título de *doctor honoris causa*: não havia nenhuma universidade pronta e à mão que se lhe pudesse dar o título; então decidiu-se criar às

19 Segundo Serafim Leite, os seis jesuítas são: Manuel da Nóbrega, João Azpilcueta, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. Passado algum tempo, o número de inicianos chega a 61 em 1568 e a 154 em 1594. Fonte: LEITE, S. *História da Cia de Jesus no Brasil*, 1945, vol. VII, p. 240.

20 COSTA, J. C. *Contribuição à história das ideias no Brasil*, 1967, p. 224.

pressas a nova Universidade, depois transformada em Universidade do Brasil e hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro²¹.

Desde então, apesar de sua origem pouco digna e mal ajambrada, estava aberto o caminho para o importante grupo das universidades federais que será criado depois, e onde boa parte da filosofia que se preza no Brasil é hoje ensinada a uma legião de estudantes. Trata-se, este, do primeiro grupo das universidades públicas (1925). A ele se associa o grupo das PUCs criado depois, com as do Rio de Janeiro (1941) e de São Paulo (1946) no início da fila. Porém, precedidas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento (1908), com seus laços históricos com a Universidade de Lovaina e o abade Miguel Kruse à frente, tendo sido a aula inaugural proferida por Mons. Charles Sentroul, egresso de Lovaina, à qual deu o título “Q’uest-ce que la philosophie?” e a qual segundo Salma Tannus Muchail teve grande sucesso de público e de crítica, inclusive na Europa, conforme depoimentos da época²². Já o segundo grupo importante

21 Cf. p. ex. o estudo do autor publicado na revista *Diversa*, da UFMG, no. 11, 2007, que se refere ao artigo 6º do Decreto 11.530, de 1915, que estabelecia, quando achar oportuno, o governo federal reunirá em universidade faculdades e escolas espalhadas no Rio de Janeiro, acrescentando que a criação aquela que será a Universidade do Rio de Janeiro foi acelerada em 1920 quando da visita do rei Alberto 1º, ao ressaltar o motivo fortuito a que a sua fundação estava associada: a concessão do referido título honorário. Dias não cita o diploma que criou a Universidade e embasou a concessão, o Decreto 14343, baixado por Epitácio Pessoa; mas não deixa dúvida que a titulação teria ocorrido, bem como o fato de significação maior de que a honraria não teria redundado em favor da boa compleição da nova instituição, cuja inconsistência só foi alterada em 1925, através do Decreto 16.782-17, quando foram criadas, além da Universidade do Brasil no Rio de Janeiro, as universidades de Minas Gerais, de Pernambuco, da Bahia e do Rio Grande do Sul. Sobre essas matérias, ver ainda de Fernando Correia Dias a obra considerada de referência: *Construção do sistema universitário no Brasil: memória histórica do Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras* (Crub, 1989). Note-se que esta genealogia improvisada é contestada por outros estudiosos, como Maria de Lourdes Fávero, que em artigo importante, “O título de *Doctor Honoris Causa* ao rei dos belgas e a criação da URJ”, alega que não há prova do liame da visita do rei e a criação da URJ, nem mesmo da concessão do título de *Doctor Honoris Causa*. Trata-se, portanto, de uma matéria ainda cheia de controvérsias e a merecer pesquisas ulteriores para o restabelecimento dos fatos e da verdade. O certo é que, independentemente de provas cabais, uma vasta tradição memorialística associa a visita, a honraria e a criação da nova universidade, e em história a memória e a tradição oral costumam a funcionar como testemunhas dos fatos, na falta de provas escritas ou documentais.

22 MUCHAIL, S. T.. *Memorial – Um passado revisitado – O curso de filosofia da PUC-SP: 80 anos*. Assinale-se que a situação da Faculdade dos beneditinos foi alterada quatro décadas depois, devido à sua incorporação à PUC-SP (1946), tendo voltado às atividades em 2002. Contudo, neste novo contexto de refundação, o velho

das públicas, com as estaduais paulistas à frente e tendo a USP como pioneira, fundada em 1934, ou melhor refundada, por ter seguido a via usual da integração de faculdades isoladas já existentes, como a Poli, a Medicina e o Direito, e reservando à FFLCH – esta sim uma criação nova – duas missões importantes. Por um lado, a missão de promover a integração da nova universidade, ao colocar em seu berço, ao nascer, um conjunto de ciências básicas: matemática, física, química, história natural, dispostas ao lado de disciplinas das humanidades, como a filosofia, as letras, a história e as ciências sociais. Por outro, a missão de difundir entre nós o que de melhor havia no primeiro mundo em diferentes campos das humanidades, inclusive a velha rainha do saber, quando uma filosofia europeia e de primeira mão passou a ser ensinada: se não a filosofia francesa, coisa que muitos não ensinavam, ao se falar de filosofia alemã ou de filosofia grega, mas a filosofia ensinada por franceses, como Martial Gueroult, Gilles Gaston Granger e Gérard Lebrun, nos quadros da Missão Francesa. Então, terminado o período de formação e de incubação, nas federais e nas estaduais paulistas, com a USP à frente, haverá uma mudança de escala e de rala a filosofia ficará mais densa, com o espaço ocupado pelos *scholars* e profissionais, no lugar dos eruditos e diletantes de outros tempos: se em 1950 havia 5 ou 6 professores de filosofia na USP, 3 revistas de filosofia e nenhum curso de Pós, hoje somos milhares de professores, há mais de duzentas revistas e mais de quarenta cursos de pós-graduação.

Tudo isso dá uma ideia de pujança, aparecendo a filosofia brasileira hoje razoavelmente bem classificada em vários *rankings* internacionais, como o QS, mas a verdade é que o ensino superior chegou muito tarde entre nós, e não é difícil comprovar essa ideia de atraso, bastando comparar com a América Espanhola. Assim, em seu livro famoso, Sérgio Buarque registra que datam dos Quinhentos as três mais antigas universidades dessa parte das Américas: a de São Domingos (1538), a de São Marcos no Peru (1551) e a do México (também em 1551)²³. E a crônica fundacional não para nas três: antes de findar o período colonial, um total de 23 universidades tinha sido instalado nas diversas possessões de Castela, permitindo que “dezenas de milhares de filhos das Américas”²⁴ pudessem “completar seus estudos sem precisar transpor o

laço com Lovaina não podia mais ser restabelecido. Disponível em http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial_Profa_Salma.pdf

23 HOLLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*, 2013, p. 98.

24 *Ibid.*, p. 98.

oceano”, bem como vir a lume uma escala bem maior de obras acadêmicas, inclusive teses de doutorado – e de filosofia, com certeza.

Tudo isso é importante e deve ser considerado, com repercussão direta não só sobre o ensino, mas sobre a formação da *intelligentsia* brasileira, dando vazão aos cinco tipos de intelectuais mencionados, e nos quais eu dou um jeito de pôr os filósofos e os professores de filosofia. Se formos procurar os filósofos e professores de filosofia que se enquadram no primeiro modelo – o intelectual orgânico da Igreja –, eles poderão ser encontrados no livro já citado do jesuíta Serafim Leite onde relata a história da Cia, em sua maioria entregues à ação pastoral. Afora os jesuítas, e atento à filosofia, Cruz Costa cita Diogo Gomes Carneiro, que era laico e conimbricense, tendo vivido a maior parte de sua vida em Portugal e só com muito favor podendo ser chamado de filósofo, e acrescenta-lhe o franciscano Manuel do Desterro e o beneditino Gaspar da Madre de Deus, rivais dos jesuítas, e propriamente filósofos²⁵. Passando para o intelectual estrangeirado, o segundo modelo, nostálgico de Portugal e da Europa, mesmo não tendo vivido e passado por lá, como são os casos dos nossos primeiros candidatos a filósofos brasileiros originais, Tobias Barreto e Farias Brito, que Pe. Vaz e outros estudiosos não tiveram dificuldades em mostrar que além de estrangeirados faziam uma filosofia importada e de segunda mão. E como eles um sem-número de diletantes e curiosos, ávidos de novidades e entregues às ondas de modismos que aqui chegavam, numa época que não tinha aviões, pelos *paquebots* atracados nos portos do Rio e de Santos. Por fim, os intelectuais públicos, cujo modelo brasileiro busquei em Ruy Barbosa e Joaquim Nabuco e não o encontrei, pois se eram homens públicos não eram intelectuais públicos, por não viverem da pena, mas até mesmo de prebendas e benesses do Estado, como no caso de Nabuco, oriundo da aristocracia da cana de Pernambuco, senador do Império e diplomata de carreira. Quanto a Ruy Barbosa, mesmo se, com algum favor, o considerássemos intelectual

25 Cf. COSTA, J. C, op. cit. p. 45, nota 23. No livro já citado, Paulo Margutti lista ainda, no século XVIII, os nomes de Nunes Marques Pereira e Matias Aires, ambos de grande envergadura intelectual. Do primeiro se sabe muito pouco, além do fato de ter sido um religioso e ter publicado o influente *Compêndio narrativo do peregrino da América*, com uma perspectiva salvífica (fala da malícia de Satã no Brasil), cuja nacionalidade presta ainda a controvérsias, não se sabendo ao certo se nasceu na colônia ou na metrópole, e cujo nome foi imortalizado ao se tornar uma das cadeiras da ABL. Do segundo, que era laico e portanto exceção ao modelo, como Diogo Carneiro, mas com vistas filosóficas (publicou *Reflexões sobre a vaidade dos homens*), tendo porém passado a vida toda na Europa e por isso mesmo “seria descabido, pelo simples fato de ter nascido no Brasil, estudá-lo num trabalho relativo à filosofia no Brasil”, adverte-nos Cruz Costa (Ibid., p. 45, nota 23).

público, havia a dificuldade de seu nome ter ficado prisioneiro da república velha, e este não era o caso de Euclides da Cunha: ele, sim, a transcendeu, ao colocar os sertões no centro da agenda política brasileira, e cujo exemplo só não é perfeito por causa de sua morte trágica, não por algum motivo público, mas privado, devido a uma desavença amorosa, como é sabido. Passando à filosofia, depois de pensar bastante, descartei os nomes de Benjamin Constant e de Álvaro Vieira Pinto. O argumento parecia sólido: não passavam de intelectuais de corporações, Exército um e ISEB o outro, mas hoje tenho dúvidas²⁶. À diferença deles, mais próximos de nós e menos con-

26 Sobre Benjamin Constant, com relação a quem serei breve, deve-se considerar seu grande protagonismo tanto na proclamação da República quanto como ministro de Estado, além de sua grande influência sobre a chamada opinião pública, pelo menos a do Rio de Janeiro, para além dos quartéis e do Exército. Porém, como estava a procura de nomes que melhor se enquadrassem no tipo ideal do intelectual público, unindo os requisitos de *expertise* em alguma área do conhecimento, filosofia inclusive, e de notoriedade política, concluí que o eminente positivista atendia apenas à segunda metade (a face política), ficando a primeira meio combatida (o positivismo não era uma especialidade, mas uma corrente de pensamento). Já com respeito a Álvaro Vieira Pinto, hoje meio esquecido entre nós, e até recentemente alvo de avaliações extremamente negativas por filósofos da estirpe de um Pe. Vaz, Bento Prado, Paulo Arantes e Gérard Lebrun, penso que é preciso nuanciar bastante, considerando outros aspectos de sua trajetória intelectual e política, para bem aquilatar o papel e a envergadura do autor, bem como o significado e o alcance de sua obra. Como ele próprio reconhece em entrevista concedida a Dermeval Saviani (Cortez, 1982, cf. referências mais precisas infra), o início de sua carreira filosófica foi marcado pelo diletantismo, depois de formado em medicina e ter-se consagrado à pesquisa laboratorial por um longo tempo. Convidado por Alceu Amoroso Lima, começa a carreira na velha Universidade do Distrito Federal (UDF), e posteriormente passa a ensinar na nova Universidade do Brasil, onde prossegue sua vida obscura trancado dentro dos muros da academia. Depois um golpe de sorte – o convite meio aleatório de Corbisier –, seu destino pessoal viu-se atado ao do ISEB recém-criado, abrindo-lhe o caminho para o fim do anonimato e a ocupação da cena política, ao associar o seu pensamento ao projeto desenvolvimentista de JK e às reformas de base de João Goulart. Porém, passados dez anos do *turning point*, ao se transformar em intelectual público, vem o golpe de estado de 64 e lhe força o caminho do exílio, terminando abruptamente sua carreira *pública* de intelectual e *anônima* de professor universitário, quando beirava seus 55 anos. Então ele foi parar na Iugoslávia e um ano mais tarde no Chile, onde se ligou por algum tempo a uma Agência das Nações Unidas, e foi forçado a se improvisar bastante para viver dos favores do intelecto, chegando a publicar livros importantes no campo da demografia, com sucesso no México e sem tradução portuguesa, bem como no da própria pedagogia, consagrado à alfabetização de adultos, merecendo todo o apreço de Paulo Freire, que o chamava de “mestre brasileiro”: idealizado em 1966 sob a forma de um roteiro para cursos extras de verão quando vivia no Chile, o livro será publicado pela Cortez em 1982, com o título de *Sete lições sobre educação de adultos*, e logo abriu para o autor um outro percurso intelectual, com amplo reconhecimento e notoriedade fora da filosofia. Tendo voltado ao Brasil em 1968, quando o AI-5 foi promulgado, A. V. Pinto nunca mais conseguiu

troversos, realizando melhor o tipo ideal, havia ao menos três ilustres filósofos brasileiros que, além de filósofos, foram e são intelectuais públicos, com reconhecida repercussão fora dos muros da filosofia e inclusive repercussão política: Giannotti, tendo como plataforma o CEBRAP, ligado na época da ditadura ao MDB e depois ao PSDB; Marilena Chauí, tendo como plataforma a USP, ligada ao PT desde a sua fundação e vista como musa e intelectual do partido; e Pe. Vaz, cuja figura de intelectual público eminente é traçada com grande vigor e admiração por Paulo Arantes em precioso depoimento publicado pela revista *Síntese* um pouco depois de sua morte em 2002, onde Arantes recupera sua ressonância e ação política, com a credencial de mentor da AP, num período importante da história de nosso país, os anos sessenta e o início da ditadura.²⁷ Depois

levar uma vida acadêmica estável, até que foi anistiado em 1981 e reintegrado como aposentado à UFRJ. Enquanto isso, consagrou-se ao ofício de tradutor, quando foi contratado pela Ed. Vozes, usando de pseudônimos e sem poder mostrar seu rosto a público. Finalmente, outras obras importantes de Álvaro Vieira Pinto depois do ISEB foram *Ciência e Existência* (Paz e Terra, 1969), *O conceito de tecnologia* (Contraponto, Vols. 1 e 2, 2005) e *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (Contraponto, 2008). Resultado: se foram a política e uma corporação que deram ao autor a celebridade pública, foram a política e o fim da corporação, sem qualquer esteio acadêmico, que lhe retiraram da cena pública e o condenaram ao ostracismo. Porém, ele continuou escrevendo, e muito, e a obra terminou por salvar a memória do autor.

27 Além do depoimento de Paulo Arantes, listado na bibliografia, cabe citar o registro de Herbert de Souza, o Betinho, 1º coordenador da AP e um dos fundadores do PT, que evoca a contribuição fundamental de Pe. Vaz no processo de elaboração do *Documento de Base* por ocasião da fundação da AP em 1963. Escreve Betinho: “O padre Vaz foi nosso ideólogo. (...) Quando a gente quis elaborar para o documento da AP a parte ideológica, teórica, filosófica, foi ele quem escreveu. Já nascemos com a teoria elaborada, a gente elaborou mais a parte da análise histórica e política” (SOUZA, H., *O fio da navalha*, 1996. p. 38). Contudo, não nos deixemos enganar por tamanha ênfase e o reconhecimento de tal amplitude, como os de Arantes e Betinho. Se é certo que a influência de Vaz foi grande, dentro e fora da filosofia, com admiradores espalhados pelos quatro cantos do país, podendo ser mencionados os nomes de Raul Landim no Rio de Janeiro, Paulo Arantes em São Paulo e José Henrique Santos em Belo Horizonte, para ficar só com aqueles ligados à filosofia, convém lembrar com José Henrique Santos que Vaz não era um ativista mas um intelectual: “Em sua última entrevista – escreve José Henrique em seu obituário –, Padre Vaz fala de sua participação política naqueles anos, do trabalho com a Juventude Universitária Católica (JUC) e com o Movimento de Educação de Base, bem como de textos, como *Cristianismo e Consciência Histórica*, de 1961, que exerceram considerável influência nos movimentos cristãos, embora, modestamente, dissesse que ‘eram textos de reflexão, não de ação’” (SANTOS, J. H. “Padre Vaz, filósofo de um mundo em busca de sentido”, 2002). De fato, além da JUC e do MEB, seria preciso acrescentar a AP – de ressonância maior ainda – para que esta faceta de Pe. Vaz, a faceta política, ficasse completa, como de pronto reconhecem Betinho e outros estudiosos, como Reginaldo B. Dias (Ver bibliografia). Para uma maior precisão,

de recapitular todas essas coisas, numa abordagem retrospectiva, foi preciso completá-la com a visada prospectiva para fechar o quadro. O ponto que estava em jogo era fazer o balanço das coisas pretéritas, com a filosofia durante séculos condenada à irrelevância e a algo de segunda mão, e esta situação desconfortável só alterada a partir da terceira década do último século depois da criação das primeiras universidades públicas e faculdades de filosofia. Mas que de fato apenas vai ser consumada mais tarde, no curso dos anos 60, uma vez terminado o capítulo da *formação* no sentido de Antonio Cândido, e tendo por produtos os primeiros *scholars*, também chamados de virtuosos por Paulo Arantes, e suas primeiras obras rigorosamente acadêmicas e profissionais: teses, livros autorais, *papers*, etc., em cujas hostes paulistanas, na esteira do Departamento francês de ultramar, expressão cunhada por Foucault, vamos encontrar Porchat, Giannotti, Bento e a própria Marilena, que além de intelectuais públicos (coisa que Porchat não era) eram eminentes *scholars*. Contudo, mais além da Missão Francesa interrompida em 1960, tendo sido Lebrun o último, o marco vai ser, tanto no tocante à USP quanto ao sistema das federais, dando mais uma

ver seus comentários na já citada entrevista aos *Cadernos de Filosofia Alemã*, onde ele observa na p. 85-86 que “nunca fui membro da AP, nunca me inscrevi; fui uma espécie de assessor informal (...), mas colaborei na redação de alguns documentos”. Demais, será preciso considerar, ainda, dois outros acontecimentos, não menos significativos, em dois momentos distintos de sua vida e sobre ela repercutindo direta e profundamente, como sacerdote religioso e como professor de filosofia. Um deles, o conflito entre a chamada igreja do povo (à qual estava vinculada a JUC, bem como o seu braço laico: a AP) e a igreja hierárquica, com Roma e a cúpula da Cia de Jesus exigindo-lhe o recolhimento e o “silêncio obsequioso” que ele, bom jesuíta, cumpriu rigorosamente por vários anos. O segundo, ocorrido mais tarde, o afastamento e a desconfiança *vis-à-vis* do marxismo e de sua companheira de viagem, a teologia da libertação, receoso que aquela corrente de pensamento terminasse por engolir a teologia e, por fim, a cristianismo. Por último, há que se registrar o Plebiscito de 1993, quando a população brasileira foi convocada para deliberar sobre o sistema de governo, e Vaz apoiou a monarquia. Com a ressalva, conforme vim a saber depois, ao conversar sobre o assunto com pessoas mais chegadas, como Hugo Pereira do Amaral, de que tal apoio era devido menos a convicções ideológicas do que a um certo enfado com a política. Todavia, ao fazer esses registros e trazê-los a público, não tenho a intenção de questionar ou denegrir as opiniões políticas tardias de Pe. Vaz, mas tão-só registrar o que se poderia chamar de inflexão conservadora de seu pensamento, quando ficou mais velho. Inflexão que certamente pode desconcertar ou mesmo frustrar certas expectativas, mas que deverá ser nuançada, se não quisermos cometer injustiça à sua memória. Na época da ditadura, Vaz acolheu e foi prestativo com muitos amigos e admiradores perseguidos pelo regime. No fim da ditadura, o ambiente mais favorável a outros credos e a novas influências não impediu que circulasse por Belo Horizonte, na UFMG, na casa dos jesuítas, à Avenida Álvares Cabral, ou na faculdade da Cia, localizada na região da Pampulha, assistindo a seus cursos e tomando-lhe conselhos, até sua morte, uma legião de admiradores e discípulos, inclusive Landim. No livro voltarei ao ponto com mais depoimentos e registros.

vez razão a Weber ao falar do paradoxo das consequências que caracteriza as ações humanas, levando à realização de consequências ou efeitos não intencionados e, portanto, descolados e imprevistos, precisamente a Reforma Universitária de 1968. Quer dizer, uma reforma que ninguém queria na época, mas que resultou na criação daquilo que vai ser o sistema nacional de pós-graduação, liderado pela CAPES, e cujas consequências para o ensino superior brasileiro vão ser extraordinárias, inclusive para a filosofia, tendo como resultado, por um lado, o surgimento do *scholar*, que ficará no lugar do erudito e do diletante, e, por outro, a consumação do sistema de obras filosóficas, que de episódicas se converte em seriada, no sentido de Sylvio Romero e Antonio Cândido. E o que é importante: um sistema filosófico erigido conforme o padrão internacional e capaz de anular e vencer o déficit histórico das lacunas e deficiências.

Reconhecido isso, poderemos olhar para frente e indagar pelo futuro que nos espera. Uma possibilidade, que já está no horizonte, é vingar entre nós, como já ocorre pelo mundo afóra, a tirania de um novo mandarim e instituir um novo mandarinato: o mandarinato do *scholar*, com sua concepção técnica da filosofia e o risco que a acompanha – o sacrifício do intelecto e a morte do pensamento. Outra possibilidade, que ainda não aparece no horizonte, é o surgimento de um pensador original e, junto com ele, o aparecimento da primeira escola filosófica brasileira – um pouco como os norte-americanos o fizeram, depois que Peirce e James criaram o *Metaphysical Club* no Massachusets, nos Estados Unidos, e mais tarde anunciaram que os americanos já tinham a sua filosofia, uma filosofia própria, tendo inclusive lhe dado o nome de batismo: justamente o pragmatismo. Impressionados com o exemplo norte-americano, e fiando-se na analogia entre as duas Américas, Bevilacqua e Cruz Costa profetizaram que se alguma filosofia própria poderia vingar e ser gerada nessas paragens – e como lá no Norte, ao contrário do que vaticinava o irônico nome do *Club*, longe das alturas da metafísica – ela bem poderia ser o pragmatismo. Contudo, tal não ocorreu e o quadro hoje está mais embaralhado, estando ainda por ser concluída nessa parte do globo e na filosofia dessas terras aquilo que já tinham feito os filósofos americanos, bem como os nossos escritores e cientistas sociais: a crítica do culto do gênio e do modelo do intelectual estrangeirado.

Tendo nossa *intelligentsia* chegado onde chegou, quando o gênero da história da formação do Brasil moderno nos legou essas obras primas que são os livros de Antonio Cândido, Celso Furtado, Gilberto Freyre, Raymundo Faoro e Caio Prado Júnior, foi a vez da filosofia de fazer algo parecido, com Paulo Arantes dedicando seu livro à formação da filosofia uspiana, e abrindo

o caminho para aquilo que seria a *formação da filosofia brasileira* e que até hoje ainda não veio a lume. No entanto, se ainda falta a obra, não nos faltam a experiência e a realidade da página virada. Então, a meio caminho do *scholar* – hoje uma legião – e do *intelectual público* – este mais raro e diretamente aliado à política: daí o qualificativo *público*, cujo raio de ação abarca hoje tanto o social quanto o cultural, e cujo espaço público, ainda que consideravelmente dilatado, o filósofo tem dificuldade de ocupar, ao sofrer a concorrência mais aparelhada do pensador de ciências humanas e sociais –, a meio caminho dos dois, repito, mais uma nova figura da experiência intelectual poderá irromper na *Terra Brasilis*: justamente, a figura do intelectual cosmopolita, como Sartre, Bertrand Russell, Habermas, Dawkins, Chomski e Rawls, típico das sociedades urbanas e globalizadas da segunda metade do século XX, e como o Brasil do século XXI.

Referências

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

_____. Um depoimento sobre o Padre Vaz, por Paulo Eduardo Arantes. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, nº 102, 2005.

ASSIS, M. Teoria do medalhão, in: GLEDSON, J. (Org.). *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2013, p. 82-90.

ASSIS, M. Notícia da atual literatura brasileira – Instinto de nacionalidade, in: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1959, p. 815-822.

CÂNDIDO, A. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CORTESÃO, J. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid: Parte I – Tomo I (1695-1735)*. Rio de Janeiro: MRE Instituto Rio-Branco, 1950.

DOMINGUES, I. *O continente e a ilha: Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.

DIAS, F. C. “Raízes e destino”, in: *Revista Diversa [UFMG]*, no. 11, 2007, p.

DIAS, R. B. “Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a Ação Popular na história do catolicismo”,

in: Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História, p. 166-195.

FOUCAULT, M. Structuralisme et post-structuralisme, in: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1250-1276.

GIANNOTTI, J. Entrevista, in: MOURA, F. e MONTEIRO, P. *Retrato de grupo: 40 anos do CEBRAP*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 53-71.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

LEITE, S. *História da Cia de Jesus no Brasil*. Lisboa/RJ: Portugália / Ed. Civ. Brasileira, 1945, vários volumes.

MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil – 1ª Parte: O período colonial*. São Paulo: Loyola, 2013.

MAXWELL, K. *A devassa da devassa*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

MUCHAIL, S. T. *Um passado revisitado – O curso de filosofia da PUC-SP: 80 anos*. Disponível em http://www.fe.unicamp.br/ensino/graduacao/downloads/proesf-Memorial_Profa_Salma.pdf

NOBRE, M. e REGO, J. (Orgs.). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

PRADO Jr, B. Cruz Costa e a história das ideias no Brasil, in: MORAES, R. et al. (Orgs.). *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. O problema da filosofia no Brasil, in: *Alguns ensaios – Filosofia, Literatura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PINTO, A. V. *Sete lições sobre educação de adultos* [Inclui Entrevista concedida a Demerval Saviani]. São Paulo: Editora Cortez, 2010 (16ª edição).

RESENDE, M. E. L. de e VILALTA, L. C. (Orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas setecentistas*, vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SANTOS, J. H. “Padre Vaz, filósofo de um mundo em busca de sentido”, in: *Boletim da UFMG*, no. 1353, Ano 28, 13/06/2002.

SCHWARTZ, A. (Org.). *Artes do conhecimento*. São Paulo: Publifolha, 2008.

SOUZA, H. *O fio da navalha*. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

TODOROV, T. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VAZ, H. C. L. “O problema da filosofia no Brasil”, in: *Síntese*, no. 30, 1984, p. 11-25.

_____. Filosofia e forma da ação [Entrevista], in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 2, 1997, p. 77-102.

RESUMO

O artigo focaliza a situação da filosofia brasileira nos últimos cinquenta anos, através de seis passos argumentativos e cinco tipos ideais. Os passos recobrem a formulação do problema, junto com os legados e os desafios, num duplo movimento que vai regressivamente da atualidade ao passado colonial, bem como progressivamente do passado à atualidade e desta prospectivamente ao futuro. Neste quadro são examinadas a escala e a densidade da atividade filosófica na colônia e no império, ao procurar as instâncias e evidências para a hipótese dos déficits institucional e cultural. Paralelamente, são abordados os turning points com seus marcos temporais. Por um lado, a implantação do aparato institucional da filosofia no curso do século XX, com os Departamentos de Filosofia à frente, e impulsionada depois com a instauração do sistema de pós-graduação brasileiro protagonizado pela CAPES a partir dos anos 1970. Por outro lado, associada às realizações anteriores e efeito delas, a implantação do sistema de obras filosóficas brasileiras, no sentido de Antonio Cândido, atendendo aos requisitos de recorrência e seriação. Já os tipos ideais, um total de cinco, foram construídos para dar estofa e inteligência aos seis passos argumentativos, focalizando o éthos da atividade filosófica e a diversidade das experiências intelectuais, quatro deles apoiados na matéria histórica e numa visão retrospectiva, enquanto um dos tipos estará descolado da história real e consistirá numa visada prospectiva (sondagem do futuro), a saber: no primeiro grupo, o intelectual orgânico da igreja, o estrangeirado dilettante, o scholar especializado e o intelectual público; no segundo, o pensador cosmopolita globalizado.

ABSTRACT

This paper focuses on the Brazilian Philosophy situation over the last fifty years through six argumentative steps and five ideal types. The steps cover the presentation of the problem, along with the legacy and challenges in a two way movement that goes backwards, starting from the present day to the colonial past, as well as progressively from the past up to the present day and prospectively from here to the future. Within this framework the scale and density of the Philosophical activity in the colony and empire are examined, by searching for instances and evidences for the hypothesis of institutional and cultural deficits. On the side, the turning points are addressed with their timeframes. Firstly, it's analyzed the implementation of the Philosophy's institutional apparatus created in the course of the twentieth century, with the Philosophy Departments at the front, and boosted with the opening of the Brazilian graduate system played by CAPES since the 1970s. Secondly, associated with past achievements and their effects, it's analyzed the implementation of the Brazilian Philosophical works system, in the sense of Antonio Cândido, meeting the requirements of recurrence and recursivity. Concerning the ideal types, a total of five, they were built to give ground and intelligence to the six argumentative steps, focusing on the philosophical activity ethos and the intellectual experiences diversity, four of them supported on historical matters and in hindsight, while one of the types will be detached from the real story and will consist of a prospective target (probing the future), namely: in the first group, Church's organic intellectual, the dilettante foreign-like, the specialized scholar and public intellectual; in the second, the globalized cosmopolitan thinker.