



Universidade de Brasília

**Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Metafísica**

EVERTON FRASK LUCERO

**A QUESTÃO DA AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA:
UM EXAME CARTOGRÁFICO E METAFILOSÓFICO**

**Brasília
2019**

EVERTON FRASK LUCERO

**A QUESTÃO DA AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA:
UM EXAME CARTOGRÁFICO E METAFILOSÓFICO**

**Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Metafísica da Universidade de Brasília - UnB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Metafísica.
Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo**

**Brasília
2019**

EVERTON FRASK LUCERO

A QUESTÃO DA AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA:
UM EXAME CARTOGRÁFICO E METAFILOSÓFICO

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Metafísica, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Orientador (PPGμ – UnB)

Prof. Dr. Paulo Margutti Pinto
Avaliador Externo (FAJE)

Prof. Dr. Evaldo Sampaio
Avaliador Interno (PPGμ - UnB)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Avaliador Interno – suplente (PPGμ - UnB)

Brasília – 2019

< espaço reservado para ficha catalográfica >

Ao Einstein, à Maria Luiza e ao Luciano, meus esteios na existência.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível graças ao concurso de muitas pessoas e situações que permitiram minha dedicação plena à pesquisa e à elaboração da presente dissertação. Agradeço à minha família, a quem dedico o trabalho, por ter oferecido o entusiasmo e as energias de que eu precisava para seguir adiante com minhas ideias. Agradeço ao meu orientador, Professor Pedro Gontijo, pelo apoio profissional e correto que sempre me ofereceu quando precisei. Agradeço aos coordenadores do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UnB, professores Gabriele Cornelli e Evaldo Sampaio, pelo incentivo e pelos esclarecimentos oferecidos ao longo do curso. Agradeço também aos demais professores com quem cursei disciplinas no mestrado: Wanderson Flor do Nascimento, Rainri Back e Natan Monsores. Com eles, mais os professores Pedro Gontijo e Evaldo Sampaio, ampliei meus horizontes metafísicos e filosóficos. Agradeço também aos colegas de mestrado, pelo convívio enriquecedor e pelas amizades criadas, que desejo manter, fortalecer e frutificar no porvir. Agradeço, por fim, à Universidade de Brasília, instituição pública que oferece ensino superior de qualidade e que impulsiona, com espírito de liberdade e abertura ao novo, a construção e a difusão do conhecimento no país, mesmo diante de desafios e percalços.

Existirmos, a que será que se destina?
Caetano Veloso, Cajuína

RESUMO

LUCERO, Everton Frask. *A Questão da Autoralidade na Filosofia Brasileira: Um Exame Cartográfico e Metafilosófico*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Metafísica. Universidade de Brasília, 2019. 119 p.

Este trabalho relata os resultados de uma pesquisa sobre a existência ou não de autoralidade na filosofia brasileira. Parte da hipótese – bastante disseminada nos círculos intelectuais do país – de que no Brasil não se faz filosofia autoral, mas mero comentário à filosofia produzida alhures. Examina os argumentos históricos, culturais-antropológicos e políticos que sustentam a hipótese. Problematiza as categorias de análise relativas à autonomia do discurso filosófico em relação ao conceito de Estado-nação, à abrangência dos conceitos de autoralidade e originalidade em filosofia e à relação entre filosofia nacional e a suposta universalidade do discurso filosófico. Considera então a hipótese contrária, segundo a qual é possível afirmar a existência de filosofia autoral no Brasil, mediante o exame da produção filosófica brasileira no campo da metafísica. Por fim, indaga o porquê de necessitarmos de uma filosofia que precise denominar-se brasileira, ou feita desde o Brasil.

Palavras-chave: Brasil. Filosofia. Metafísica. Metafilosofia. Autoralidade.

ABSTRACT

LUCERO, Everton Frask. *Is There Authorship in Brazilian Philosophy? A Quest for the Decolonization of Knowledge*. Master Thesis of the Graduate Program in Metaphysics. University of Brasilia, 2019. 119 p.

This paper reports the results of a research on the existence or not of authorship in Brazilian philosophy. It starts examining the hypothesis - quite widespread in the Brazilian intellectual circles - that in Brazil there is no authorial philosophy, but merely comments to philosophy produced elsewhere. It examines the historical, cultural-anthropological, and political arguments that underpin the hypothesis. It problematizes the categories of analysis relating to the autonomy of philosophical discourse as regards the concept of Nation State, the comprehensiveness of the concepts of authorship and originality in philosophy, and the relationship between national philosophy and the supposed universality of the philosophical discourse. It then considers the opposite hypothesis, according to which it is possible to find authorial philosophy in Brazil, by examining the Brazilian philosophical production in the field of metaphysics. Finally, it considers the question why we need a philosophy to be called Brazilian, or made from Brazil.

Keywords: Brazil. Philosophy. Metaphysics. Metaphilosophy. Authorship.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 A FALTA DE AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA: APRESENTAÇÃO DA HIPÓTESE E CONTEXTUALIZAÇÃO | 19 |
| 1.1 CONTEXTO HISTÓRICO: O DÉFICIT DE ENSINO E DE INSTITUIÇÕES | 23 |
| 1.2 CONTEXTO CULTURAL: A TRANSPLANTAÇÃO DA CULTURA E DO SABER | 38 |
| 1.3 CONTEXTO POLÍTICO: O EPISTEMICÍDIO E A COLONIZAÇÃO DO SABER | 47 |
| 2 A FALTA DE AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA: PROBLEMATIZANDO A QUESTÃO | 54 |
| 2.1 SOBRE A AUTONOMIA DO DISCURSO FILOSÓFICO | 55 |
| 2.2 SOBRE AUTORALIDADE E ORIGINALIDADE EM FILOSOFIA | 64 |
| 2.3 SOBRE A UNIVERSALIDADE DA FILOSOFIA E AS FILOSOFIAS NACIONAIS | 73 |
| 3 A HIPÓTESE CONTRÁRIA: HÁ FILOSOFIA AUTORAL NO BRASIL | 79 |
| 3.1 A AGENDA FILOSÓFICA NO BRASIL: EXEMPLOS DE FILOSOFIA AUTORAL | 81 |
| 3.2 A METAFÍSICA NO BRASIL: TENDÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS | 95 |
| 3.3 PARA QUE PRECISAMOS DE UMA FILOSOFIA AUTORAL NO BRASIL? | 105 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 110 |
| REFERÊNCIAS | 115 |

INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado em metafísica tem por objetivo apresentar os resultados de uma pesquisa conduzida em torno da seguinte questão-problema: ‘existe ou não autoralidade na filosofia feita no Brasil?’ Em outras palavras, a pesquisa procurou investigar se é possível afirmar que a filosofia feita desde o Brasil oferece ou tem oferecido algum aporte original e inovador ao percurso filosófico do Ocidente, com particular atenção para a seara da metafísica.

A motivação para trabalhar com essa questão-problema surgiu a partir das lacunas que percebi na minha própria formação filosófica, em cujo percurso - de resto usual nos cursos de graduação em filosofia no Brasil - tive pouquíssimo contato com filósofos brasileiros e com a maneira pela qual trabalharam suas ideias. Além disso, na minha experiência profissional como membro do serviço exterior brasileiro, no cumprimento da missão outorgada ao diplomata de representar o Brasil junto a outras nações, percebi também uma importante lacuna: a falta de embasamento filosófico, para além do cânone ocidental, que permitisse diferenciar a projeção de conceitos, valores e visões de mundo próprias da nação brasileira.

No curso da pesquisa, durante participação no evento II Colóquio de Pensadores Brasileiros (Belo Horizonte, FAJE, 2018), organizado e conduzido por Paulo Margutti, chamou-me atenção o fato de que o Instituto Rio Branco, instituição de ensino responsável por formar os diplomatas brasileiros, e na qual estudei, tenha sido mencionado como um dos principais polos irradiadores de conhecimento filosófico no país, algo que Margutti registra também em livro (2013, p. 12).

É fato que, na busca por uma reflexão autônoma sobre a inserção internacional do Brasil no mundo, alguns diplomatas dedicaram-se a pensar e publicar sobre filosofia, agregando entendimento às grandes questões de seu tempo, a partir de uma perspectiva brasileira. A título exemplificativo, vale mencionar Mario Vieira de Mello, José Guilherme Merquior, Sérgio Paulo Rouanet. A atuação desses e outros diplomatas-filósofos deve ter sido o motivo pelo qual Margutti tenha passado a difundir a percepção de que o Instituto Rio Branco teria alguma relevância para a produção filosófica brasileira, ainda que o pendor para a filosofia tenha surgido, nesses casos, mais por interesse pessoal e diletantismo do que por orientação institucional de privilegiar e valorizar o conhecimento filosófico. De qualquer modo, minha experiência profissional num campo de constante exposição a referências da nacionalidade atraiu-me para um nicho de pesquisa atual e instigante, qual seja a da busca pela autoralidade na filosofia feita desde o Brasil.

Como a filosofia tem diversos objetos de estudo e variadas metodologias, seria ambicioso demais pretender tratar da filosofia feita desde o Brasil de modo amplo, sob o risco de perder o foco. Uma vez que a pesquisa se desenvolveu no âmbito de um mestrado em metafísica, optei, como recorte temático, por pesquisar sobre algumas questões ontológicas fundamentais que foram priorizadas ao longo da experiência filosófica brasileira. Essa opção toma como premissa um significado de ‘metafísica’ que se aproxima e pode até confundir-se com o de filosofia, no sentido de que todos os grandes filósofos enfrentaram temas metafísicos, como parte inarredável de uma busca pelos fundamentos mais necessários a qualquer construção filosófica. Considero a metafísica, para fins deste trabalho, como um campo basilar no qual se firmam os alicerces do filosofar. Entre as grandes questões metafísicas que, no percurso filosófico brasileiro, levantaram dúvidas e motivaram a reflexão de alguns pensadores, está a temática relativa à pessoa, desde o ponto de vista ontológico, como se verá no capítulo 3, ao tratar da agenda filosófica brasileira.

Não me proponho a exaurir nem a inventariar os filósofos brasileiros, nem todas as questões metafísicas às quais se dedicaram. Ao apresentar algumas das temáticas por eles abordadas, em particular centradas na ontologia da pessoa, tenho em mente o objetivo meramente ilustrativo de encontrar, se houver, uma pauta de preocupações metafísicas em torno das quais possa ter havido algum indício de autoralidade ou de contribuição original que auxilie a responder à questão-problema aqui estudada.

No percurso da investigação, a delimitação do objeto da pesquisa e a seleção das informações, numa miríade de possibilidades, tornaram-se tarefa particularmente complexa. Para amparar o processo, tomei orientações do método cartográfico, tal como apresentado por Virginia Kastrup (2007), que tem raízes na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2000, v.1, p. 14). A cartografia, tal como empregada no mapeamento do território físico, também pode ser um instrumento útil para constituir (criar) uma história do presente, nos campos de conhecimento das ciências humanas e sociais. O mapeamento, nesse caso, será de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos, lutas, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação e de estetização, inclusive práticas de resistência e de liberdade (PRADO FILHO; TETI, 2013, p. 45). O objetivo é descrever uma topologia dinâmica, de lugares e movimentos, diagramas e linhas de força, com densidades e intensidades variadas.

Ao aplicar o método cartográfico, o objetivo é acompanhar um processo, não representar algo estático. O método favorece a investigação sobre a filosofia feita desde o Brasil, ao permitir que se mantenha o signo da mudança, da efemeridade. As relações que se estabelece-

ram ao longo da história entre o pensamento filosófico e os contextos sociais, culturais e políticos de cada época encontram-se ainda em processo maleável, passíveis de revisão histórica e aprofundamento, e das quais só se pode traçar uma visão cartográfica, um tanto difusa, tanto quanto como uma pintura impressionista é capaz de captar o sentimento do artista.

Nesse método, a seleção do material pelo pesquisador tem importância central, porque define o interesse e indica o rumo da discussão, da mesma forma que um ponto no mapa pode aglutinar traços vindos de várias direções ou manter-se isolado, quase invisível, conforme a percepção do cartógrafo. Como ensina Kastrup (2007, p. 17), no caso da cartografia, a mera presença do cartógrafo no campo da pesquisa o expõe a inúmeros elementos salientes, que parecem clamar pela sua atenção, muitos dos quais são elementos de dispersão, de deslocamento do foco. Por esse motivo, a seleção que o cartógrafo faz do material a ser incluído no mapa é o processo que em si define o resultado cartográfico. Para tal, ele entra em campo numa espécie de rastreio (ibid., p. 18), em busca de pistas que, por alguma sintonia fina com a questão-problema, sejam relevantes para o mapeamento. Kastrup (ibid., p. 19) assim descreve a atividade cartográfica do rastreio: “como uma antena parabólica, a atenção do cartógrafo realiza uma exploração assistemática do terreno, com movimentos mais ou menos aleatórios de passe e repasse, sem grande preocupação com possíveis redundâncias”.

A pesquisa sobre autoralidade na filosofia feita desde o Brasil requer uma atitude investigativa semelhante à do cartógrafo: nas palavras de Kastrup (ibid., p. 20), em vez de representar uma situação estática, busca-se acompanhar um processo dinâmico, “ver o que está acontecendo” no campo das discussões metafisológicas no país. Sobre a atividade investigativa, Deleuze e Guattari (2000, p. 36) afirmam: “faça mapas, nunca fotos nem desenhos”. Ao empregar essa orientação metodológica na pesquisa aqui relatada, buscarei identificar conceitos, entender os termos do debate, aplicar categorias de análise, notar ausências e selecionar exemplos e situações pertinentes. A meta é traçar um mapa, tão preciso quanto possível, mas não além do necessário ao propósito de considerar a questão da existência ou não de autoralidade na filosofia feita desde o Brasil.

Em alguns momentos, o leitor observará que, ao aplicar o método cartográfico de pesquisa, apresento comentários pessoais ou procuro opinar e dialogar com os autores, como um cartógrafo que pretende imprimir sua marca no mapa desenhado. Essa atitude não ocorre, no entanto, para todas as fontes citadas, o que não deve ser interpretado como concordância com o que está sendo trazido ao texto.

De modo a problematizar a questão tratada, parto de um mapa em branco: a hipótese da virtual inexistência de uma filosofia autoral propriamente brasileira, ou feita desde o Brasil. Essa hipótese inicial será apresentada no capítulo 1, juntamente com as justificativas históricas, culturais e políticas que a amparam. Uma vez apresentada a hipótese e suas justificativas, serão a seguir tratadas algumas questões metafisológicas que precisam ser bem compreendidas para testar a hipótese: quais as implicações de falar em ‘filosofia nacional’, a questão da ‘autoralidade’ *versus* ‘originalidade’ e a questão da suposta ‘universalidade’ em filosofia.

Feitas essas considerações, será então examinada, no capítulo 3, a hipótese contrária, ou seja, a de que no Brasil se faz, sim, filosofia autoral. Ao lançar um novo olhar sobre o mapa já esboçado, mas agora pelo lado oposto, tratarei especificamente dos temas relativos à formação da agenda filosófica do país, buscarei exemplos de filosofia autoral e procurarei fazer um mapeamento da filosofia, em particular da metafísica, no Brasil de hoje. É nesse capítulo que pretendo enfatizar os exemplos de questões metafísicas que historicamente pontuaram a reflexão filosófica brasileira e se as respostas aportadas a essas questões tiveram ou têm algum caráter autoral ou inovador. Por fim, proporei uma reflexão - não menos importante - acerca da necessidade ou não de termos uma filosofia autoral feita desde o Brasil.

Teria sido mais fácil adaptar-me ao modelo de pesquisa filosófica mais difundido nas Universidades brasileiras, qual seja o de escolher um filósofo em particular, brasileiro ou não, e, na obra dele, um tema específico de que ele tenha tratado, para então identificar uma questão a ser trabalhada e realizar um aporte teórico-metodológico que permitisse evidenciar nessa questão um determinado problema. Optei, no entanto, por não fazer uma delimitação *a priori* dos filósofos com os quais conduziria a minha pesquisa. Como existem autores que já fizeram a historiografia das ideias filosóficas brasileiras, o percurso que tomei na pesquisa foi adotar uma perspectiva metafisológica.

Em vez de escrever sobre a história da filosofia no Brasil, o que tiraria o foco de uma dissertação em metafísica, optei por problematizar a questão da existência ou não de autoralidade na filosofia brasileira a partir de obras já publicadas sobre o tema. Em particular, adotei os seguintes autores como fundamentais para investigar a questão-problema aqui apontada: Antonio Paim (1987), Ivan Domingues (2017), e Julio Cabrera (2013).

A obra *Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas*, de Ivan Domingues (2017), por ser uma obra de ensaios metafisológicos, como o próprio autor a define, ofereceu a primeira linha de investigação deste trabalho. Domingues escreve em torno do problema da existência

ou não de uma filosofia no Brasil (2017, p. 2). Aplica à filosofia feita no Brasil o sistema semiótico tripartite (autor-obra-público) de Antonio Candido, usado por este para o estudo da literatura brasileira (ibid., p. 10). Inspirado em Max Weber, descreve cinco modelos ou tipos intelectuais ideais para classificar os pensadores ao longo da nossa história (ibid., p. 40).

Causou-me espécie o fato de que, no esforço de ordenar metodologicamente o debate em torno dos tipos ideais de pensadores brasileiros, Ivan Domingues não tenha feito referência, nenhuma vez sequer, à obra *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, de Antonio Paim (1987), cuja primeira edição é de 1967. O vultoso trabalho de Paim, em 600 páginas, oferece uma perspectiva aprofundada a respeito das questões que inspiraram e motivaram a produção das ideias ao longo da história do país. A obra de Paim ofereceu a este trabalho a ilustração que eu buscava a respeito dos temas priorizados pela filosofia no Brasil.

Na pauta temática ilustrativa apresentada por Paim, dediquei particular atenção aos temas relevantes para uma dissertação sobre metafísica, em particular aqueles relativos à temática da pessoa. Sendo uma obra fundamental para o estudo da evolução do pensamento filosófico no Brasil, escolhi estudá-la para evidenciar, quando existentes, coincidências e divergências em relação a Ivan Domingues (2017). Intrigava-me, particularmente, o distanciamento de perspectivas e a não-comunicabilidade entre elas, como se fosse impossível um esforço de síntese capaz de abranger visões tão distintas a respeito do panorama das ideias no Brasil.

A obra *Diário de um filósofo no Brasil*, de Julio Cabrera (2013), por sua vez, problematiza o filosofar desde a América Latina e, em particular, desde o Brasil. Cabrera aborda o tema não a partir de uma perspectiva histórica, como o faz Paim (1987), nem no intuito de construir tipos ideais de filósofos, como propõe Domingues (2017), mas numa visão crítica sobre o próprio significado de filosofar e da referência geográfica ‘no Brasil’. A crítica de Julio Cabrera explicita questões atuais com as quais se deparam todos aqueles que ingressam no mundo da produção filosófica no Brasil, ou ‘desde o Brasil’, como prefere Cabrera, razão pela qual ofereceu elementos de reflexão que contribuíram para melhor situar a questão-problema da pesquisa aqui relatada.

Em complemento às três obras citadas, recorri a diversos outros livros e artigos sempre que necessário para explicitar algum conceito ou problematizar alguma questão. Nessa linha, foram particularmente úteis as obras *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*, de Paulo Margutti (2013); *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*, de Gonçalo Palacios (2004); *Crítica da Razão Tupiniquim*, de Roberto Gomes (1994); *Apresentação do Brasil*, de Ronie Silveira (2015), autor também do interessante e polêmico

artigo *A Brasileiríssima Filosofia Brasileira* (2016); e *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, de Eduardo Viveiros de Castro (2015). Quanto aos artigos, entre outros relacionados na bibliografia, foram particularmente úteis *Filosofia brasileira?*, de Imaculada Kangussu (2012); *O problema das filosofias nacionais e da filosofia como saber universal: o caso português*, de Pedro Martins (2012); *Uma Leitura Filosófica da Cultura a partir do Pensamento de H. C. Lima Vaz*, de Elton V. Ribeiro (2014); e *Pensar em Português*, de Ricardo Vélez Rodríguez (2013).

Como se pode notar, as publicações selecionadas como referências principais para a pesquisa são recentes, a maioria já do Século XXI, sendo a mais antiga a de Antonio Paim (primeira edição de 1967). Fiz essa seleção das fontes de pesquisa de modo consciente, usando como critério aquelas que trariam aportes teóricos atuais para enfrentar a questão-problema, a partir de reflexões já consolidadas e fundamentadas em obras anteriores, sem pretender refazê-las.

Para tal, amparei-me em bibliografia de autores que têm pensado, discutido e problematizado a questão da produção filosófica no Brasil, e não das ideias filosóficas *per se*, em linha com a proposta de apresentar um trabalho metafilosófico ilustrado com uma pauta de questões metafísicas. Qualquer um dos referenciais pesquisados abre uma ampla agenda metafísica e metafilosófica, ainda a ser estudada, e para a qual poderia ser interessante concentrar esforços acadêmicos futuros. Estaria fora do escopo de uma dissertação de mestrado pretender esgotar tão vasta agenda. A intenção aqui é apresentar os termos do debate, evidenciar as categorias de análise e ressaltar a importância do assunto.

Embora o método cartográfico não exija a apresentação de conceitos e definições, entendendo que, no intuito de facilitar a apresentação do tema, faz-se necessário desde logo adotar uma referência inicial e provisória sobre dois conceitos centrais ao trabalho: ‘filosofia’ e ‘autoridade’. Não está entre os objetivos deste trabalho resolver a complexa questão do que é ‘filosofia’. Para fins práticos, ao circunscrever a pesquisa à seara filosófica, com especial atenção à metafísica, parto de uma caracterização de filosofia geralmente aceita pela comunidade que a pratica. Nessas condições, para fins desta pesquisa, adoto o seguinte entendimento inicial, explicitado por Julio Cabrera (2013, p. 20-21): “filosofia é atividade de reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental”. Esta não é uma definição aceita por Cabrera. Pelo contrário, no curso da argumentação, Cabrera irá questioná-la fortemente. Trata-se apenas de uma referência inicial útil à análise que pretendo desenvolver.

Além de ser amplamente aceita pela comunidade filosófica, essa caracterização circunscreve o filosofar a uma atividade reflexiva teórica, atribui-lhe vocação universal e a situa no contexto de um diálogo construído e mantido pela tradição filosófica ocidental, da qual somos integrantes desde as perspectivas histórica, geográfica, cultural e social. Operamos, por certo, a partir da periferia do sistema, e isso de certo modo define o nível do nosso engajamento nesse diálogo e constrange o grau de inovação e autoralidade que nos é permitido aportar. Essa discussão está relacionada com o contexto político de uma filosofia instituída a partir de um regime colonial que persiste em manter-se submetida aos ditames centrais e será retomada no capítulo 1.3.

É sobre esse entendimento inicial do que é filosofia que se põe a questão da autoralidade. Ao tratar sobre a existência ou não de autoralidade na filosofia brasileira, evidencia-se desde logo uma premissa implícita à hipótese: a de que existe filosofia no Brasil. O que pretendo questionar não é se a filosofia aqui desenvolvida existe, mas se tem caráter autoral ou não. Não seria satisfatório, nessas condições, que a mera existência de um ou alguns autores que tenham publicado obras de cunho filosófico dê conta de refutar a hipótese inicial da pesquisa, segundo a qual não existe autoralidade na filosofia entre nós produzida. Autoralidade, aqui, não deve ser confundida com autoria, no sentido da atribuição dos direitos de autor por alguma publicação realizada. Não estou em busca de manifestações esporádicas de pensamento filosófico. Essas se tornam evidentes mediante uma mera pesquisa bibliográfica sobre autores que já publicaram no Brasil nessa área do saber.

Tampouco deve o leitor presumir que, ao falar de ‘autoralidade’, à falta de um termo melhor, considero que a filosofia seja apenas mais um gênero literário que se expressa mediante a publicação de textos em forma escrita. A história da filosofia ocidental traz exemplos de filósofos que não se expressaram por um modo próprio, exclusivo e formal, e nem por isso se lhes é negado o caráter autoral. Sócrates, que nada publicou, talvez seja o melhor exemplo. A escolha, por diferentes filósofos em variadas épocas, de se expressarem por meio de diálogos, poemas, aforismos, máximas ou reflexões indica haver uma multiplicidade de formas de expressão filosófica, portanto a forma de expressão não deve ser critério para encontrar autoralidade no filosofar.

A questão da autoralidade que me proponho a investigar se refere a uma possível contribuição inédita e sistemática ao diálogo que se desenvolve no âmbito da filosofia ocidental. Está claro que ineditismo e originalidade em filosofia são critérios difíceis de aplicar, tendo

presente o vultoso *acquis* intelectual resultante dos séculos de diálogo continuado sobre questões filosóficas. A problemática em torno da questão da autoralidade será retomada no capítulo 2.

Em resumo, o objetivo do trabalho é discorrer sobre a hipótese da inexistência de uma expressão filosófica tipicamente brasileira e suas causas, mapear o estado da arte do debate nacional sobre o tema e problematizar as categorias de análise, de modo a verificar se aquela hipótese se sustenta.

1 A FALTA DE AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA: APRESENTAÇÃO DA HIPÓTESE E CONTEXTUALIZAÇÃO

A hipótese inicial deste trabalho é a de que falta autoralidade à filosofia brasileira. Temos entre nós obras-primas dedicadas a pensar e retratar o país desde as mais variadas perspectivas e áreas do saber. Temos expoentes como Celso Furtado, Gilberto Freyre, Raymundo Faoro, Paulo Freire, nenhum deles filósofo. São sociólogos, antropólogos, economistas, pedagogos e literatos que lograram obter, em suas respectivas áreas de atuação, variados graus de projeção internacional. Filósofos, no entanto, ficam fora da lista. Mesmo filósofos de formação, como Caio Prado Jr., não se notabilizaram por seus escritos filosóficos, mas pelas contribuições aportadas em outras áreas do conhecimento. Por quê? Será que no Brasil não se faz filosofia autoral?

Como ponto de partida para a investigação, adoto a ideia de que o Brasil não é, nunca foi, nem chegou perto de ser um polo irradiador de ideias filosóficas originais, dignas de uma contribuição autoral e inovadora à construção do pensamento filosófico ocidental. Diversos autores, ao longo da nossa história, apontaram para essa constatação. Tobias Barreto, já no Século XIX, afirmava que “o Brasil não tem cabeça filosófica” (LIMA, 1939, p. 102). João Ribeiro (1917, s.p.), importante intelectual da virada do século XIX para o século XX, compartilhava desse mesmo sentimento, ao afirmar que “não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa”.

Sylvio Romero (1878, p. 35) diagnosticou a situação da filosofia no Brasil da seguinte maneira:

Na história do desenvolvimento espiritual no Brasil, há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um auctor não procede de outro: um systema não é uma consecução de algum que o precedeu. (sic)

Romero suscita uma primeira possível causa para a inexistência de autoralidade na filosofia brasileira. Entre nós, os filósofos não têm o hábito de dar prosseguimento ao pensamento brasileiro que os antecedeu. De modo geral, preferem comentar e interpretar filósofos estrangeiros, especialmente os europeus. Tratamos a nós mesmos com descrédito quanto ao nosso potencial de criarmos um sistema próprio de ideias, com seguimento temporal e metódico. Talvez por isso Henrique Cláudio de Lima Vaz (*apud* DOMINGUES, 2017, p. 306) tenha concluído que “o que fazemos no Brasil é a eterna glosa filosófica do pensamento europeu”.

Luís Washington Vita (1969, p. 3), a seu turno, considerava o pensamento filosófico brasileiro “mais assimilativo do que criativo”, pelo fato de que não podemos competir com países de maior tradição. Vita reconhece que “têm sido diminutas as nossas contribuições positivas ao conhecimento filosófico geral” (ibid., p. 5). A história da filosofia no Brasil, a seu ver, é a história da penetração do pensamento estrangeiro nas nossas próprias especulações. Isso não quer dizer que não haja, nesse processo assimilativo, um enriquecimento das ideias por nós incorporadas. Do contrário, acrescenta Vita (ibid., p. 4), não seria assimilação, mas vulgarização.

A propósito do hábito, bastante difundido entre nós, de priorizar e valorizar comentários sobre obras de filósofos, em vez de estimular uma produção filosófica mais autoral, Gonçalo Palacios (2004, p. 62) comenta:

O Brasil não é ainda - lamentavelmente - uma cultura de filósofos e sim uma cultura de comentadores. Não é uma cultura de produtores de ideias filosóficas, mas de especialistas em ideias filosóficas. Não é, enfim, uma cultura de escritores-filósofos nem de leitores de filósofos e sim de leitores de comentadores de filósofos. A academia não produziu uma cultura filosófica brasileira, mas uma subcultura dependente, quase que absolutamente, do que se faz em culturas estrangeiras.

Gonçalo Palacios (ibid., p. 15) chega a propor que os Departamentos de Filosofia das Universidades brasileiras sejam renomeados “departamentos de comentariologia”, uma vez que a única atividade praticada, aceita e estimulada nesses ambientes acadêmicos seria comentar textos filosóficos. A proposta um tanto irônica de Palacios - ele próprio não sendo brasileiro, mas equatoriano - revela uma indignação com a situação de dependência intelectual em que se encontra a nossa filosofia. Brasil, Equador e outras ex-colônias de países europeus não teriam ainda cortado as amarras de um eurocentrismo epistemológico¹ que tem resultado, no Brasil e na América Latina em geral, no epistemicídio de ideias próprias, inovadoras, questionadoras da

¹ A noção de ‘eurocentrismo’ é aqui entendida como parte de um legado epistemológico da colonialidade “que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que nos são próprias” (LANDER, 2005, p. 3). Trata-se de uma visão amplamente disseminada entre cientistas sociais nas ex-colônias de países europeus, especialmente na região da América Latina e do Caribe. Pode-se questionar se o eurocentrismo se apresenta como uma noção adotada na perspectiva particular das ex-colônias, ou se haveria algum embasamento para sustentar que essa noção é referendada e aplicada deliberadamente pelos centros europeus de produção do conhecimento. Na seara filosófica, este pode ser um argumento fácil, mas que carece de maior aprofundamento. O tema será retomado no capítulo 2, item 2.3.

centralidade europeia na definição dos modos supostamente corretos de produção do conhecimento. Em suma, uma permanência da colonialidade² na produção do saber.

Como resultado, introjetamos na nossa visão de mundo uma certa noção de culpa pela alienação do nosso modo de pensar e filosofar. Se não temos filosofia autoral própria, é porque nos recusamos a pensar nossa realidade. Culpa nossa. É o que se pode depreender, por exemplo, de João Cruz Costa (1945, p. 70), que afirma:

Não tivemos nem podíamos ter filósofos. Temos filosofantes, letrados que se afastaram, quase sempre, da nossa realidade, que fugiram da nossa história e do seu verdadeiro significado. Que esqueceram os valores novos da América por julgarem que eles eram vulgares demais para os seus engenhos finos e caprichosos. Refugiados nos idealismos, os nossos filosofantes esqueceram-se de pensar a própria realidade. E aí daqueles que perdem a consciência do corpo!

Em apoio à mesma tese de Cruz Costa, Ricardo Timm de Souza (2003, p. 19) afirma, passadas quase cinco décadas, que haveria, no Brasil, uma dificuldade extrema de pensar autonomamente nossos próprios problemas, enquanto problemas filosóficos:

A enorme erudição de muitos pensadores brasileiros no campo da filosofia contrasta muitas vezes, de forma dolorosa, com sua absoluta incapacidade de percepção de problemas próximos e reais, uma alergia ao empírico, ao desorganizado, como se a posse de uma pretensa “cultura universal” lhes permitisse ignorar sobranceiramente o chão onde pisam e que os alimenta.

O comentário de Ricardo Timm de Souza indica, por sua vez, que a falta de uma filosofia autoral no Brasil não decorre da falta de erudição de nossos filósofos e polímatas. Pelo contrário, pode-se admitir que a erudição é traço presente. O problema surge quando o erudito, ao voltar-se para o suposto ‘conhecimento universal’, aliena-se e deixa de se ocupar da realidade em que vive. Nega-se, desse modo, a pensar o país. Como resultado, perde os referenciais que diferenciariam suas ideias no contexto da filosofia ocidental, afastando sua produção intelectual do quesito da autoralidade.

Ivan Domingues (2017, p. 50) afirma que ainda estaria por surgir entre nós a figura de um filósofo com características de um “intelectual cosmopolita globalizado”, a promessa de um tipo ideal de pensador original. Com ele, poderíamos ter algo que se tornasse a primeira escola filosófica brasileira - a exemplo do processo histórico que levou ao surgimento do movimento

² A literatura acadêmica diferencia os termos ‘colonialismo’ e ‘colonialidade’. O primeiro se refere ao período histórico em que estruturas políticas coloniais estavam plenamente vigentes e organizavam o funcionamento das sociedades e as relações entre metrópoles e colônias. O segundo representa uma lógica simbólica que persiste mesmo após o desmantelamento das instituições coloniais, porque se insere nos pressupostos da própria modernidade (MARGUTTI, 2013, p. 325-327).

pragmatista nos Estados Unidos, a partir do *Metaphysical Club*, criado na década de 1870 em Cambridge, Massachusetts, que reunia William James, Charles Sanders Peirce e outros nomes icônicos do pragmatismo³.

O modelo intelectual cosmopolita globalizado já teria representantes, segundo Domingues, em outras paragens. Como exemplos, cita Richard Dawkins, Amartya Sen, Michael Sandel, e mesmo Rawls, Habermas e Foucault (ibid., p. 546). Essa nova geração de filósofos globalizados teria um *ethos* próprio, caracterizado, segundo Domingues, por um ascetismo intramundano, um elevado grau de criticismo, renúncia pessoal e engajamento em causas sociais e uma esfera de atuação no campo da cultura, com escopo virtualmente sobre todo o planeta (ibid., p. 548). Suas obras surgiriam num contexto de crescente globalização, com uma agenda que transcende a política (ibid., p. 547). No caso brasileiro, conclui Ivan Domingues, o exemplo mais próximo do tipo ideal descrito teria surgido na literatura, com Machado de Assis, mas “até hoje a filosofia não forneceu um exemplo análogo” (ibid., p.549).

A menção ao nosso maior literato pode operar em favor do argumento de que, no Brasil, existem manifestações de cunho filosófico autorais e inovadoras, só que às margens do academicismo transplantado da Europa. Ao buscarmos traços filosóficos dispersos em manifestações culturais na música, na literatura, no teatro, estaríamos antecipando a hipótese contrária à inicial, segundo a qual no Brasil se faz, sim, filosofia autoral. Antes disso, porém, é preciso problematizar o conceito de filosofia e buscar entender o quão amplo o fazer filosófico pode ser caracterizado, de modo a incluir os literatos-filósofos, por exemplo. Essa problematização será feita no capítulo 2.

A hipótese inicial da pesquisa foi formulada em torno de uma noção de filosofia *stricto sensu*, sem incluir manifestações de outras áreas do saber e da expressão criativa humana. Nesse contexto, uma visão particularmente interessante é a de Ronie Alexsandro Teles da Silveira (2016), para quem a filosofia é tipicamente brasileira justamente por negar-se a pensar o país. Nossa filosofia não teria, segundo Silveira, nenhum compromisso com qualquer coisa que não seja ela mesma, fragmentária e artificial, satisfeita em viver numa bolha de isolamento e produzir comentários ao que já foi publicado ao longo da história da filosofia ocidental. No Brasil, a filosofia permaneceria num círculo hermético, sem contato com a realidade nacional, como

³ As principais características do movimento pragmatista e sua vinculação com o contexto social, cultural e político norte-americano serão apresentadas, a título de exemplo comparativo de autoralidade em filosofia, no capítulo 2.2.

se em uma estufa, sem se preocupar em tematizar o país nem seus problemas, nem tampouco em articular-se com a cultura.

Silveira (2015, p. 305) apresenta um argumento ontológico para justificar esse estado de coisas. Segundo ele, o brasileiro perceberia a si mesmo como um ser natural, dotado de perfeição e vida paradisíaca. Para preservar nossa confiança na natureza, nós brasileiros seríamos dotados de uma blindagem ontológica, uma espécie de alienação e desinteresse pela história e pelas circunstâncias materiais, uma preferência pela “vida cênica”. Esse argumento será melhor explorado no item 1.2.

A coincidência de visões de diferentes autores, em épocas distintas, sobre a incapacidade de nossos filósofos de conduzir uma reflexão circunstanciada em nossa realidade e focada em nossos problemas, sustenta a hipótese de que não haveria, entre nós, nenhum pendor especial para desenvolver por aqui uma filosofia própria, autoral, como aquela que surgiu e se desenvolveu em países como Alemanha, França, Reino Unido e Estados Unidos. Essa é a hipótese inicial da pesquisa aqui relatada: falta autoralidade à filosofia feita desde o Brasil.

Antes de problematizar algumas questões relacionada com a hipótese inicial, tais como o que se entende por filosofia e por autoralidade, em que consiste uma filosofia nacional (e mesmo se é possível assim denominá-la), faço uma reflexão sobre os fatores que nos possam ter condicionado a adotar, como sociedade, uma postura tão refratária à produção filosófica autoral. Nos itens a seguir, reuni esses fatores em três categorias, respectivamente relativas aos contextos histórico, cultural e político, nos quais operam os argumentos em favor da hipótese inicial de trabalho.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO: O DÉFICIT DE ENSINO E DE INSTITUIÇÕES

Os autores que propugnam a inexistência de autoralidade na filosofia brasileira buscam justificar sua posição numa abordagem histórica, a partir do pressuposto de que o pensamento filosófico, enquanto forma de expressão cultural, ocorre sempre num determinado contexto e tem uma história. Pedro Martins (2012, p. 74) defende essa abordagem, ao afirmar que:

as ideias filosóficas não equivalem a formas platônicas cristalizadas. Não são construídas numa redoma ou torre de marfim, fora do tempo e do espaço, dos interesses e das lutas sociais e políticas. (sic)

Ao considerar o contexto histórico brasileiro, Paulo Arantes (1995, p. 23 *et seq*) argumenta que a ausência de filosofia autoral no Brasil não seria por falta de talento, mas de formação, o que se explicaria pelo processo de formação nacional de um país periférico e dependente num sistema global marcado pela desigualdade.

Essa vertente argumentativa explicita a hipótese do ‘déficit’, levantada inicialmente por Leonel Franca e Henrique Cláudio de Lima Vaz, sobre a ausência de condições que permitissem à filosofia enraizar-se e florescer entre nós: déficit de ensino, de instituições, de obra e de público. Para Leonel Franca (1921, p. 2), é “a esta falta de estudos metódicos e profundos, feitos sob a direção de mestres abalizados, que atribuímos principalmente a inferioridade da cultura filosófica, no Brasil”.

A hipótese do déficit, entendido como sinônimo de ausência, não parece ser suficiente para explicar a inexistência de autoralidade na filosofia brasileira. O déficit retira foco da questão política de que às ex-colônias foi negada a alteridade, tendo-lhes sido imposta uma subordinação aos ditames epistêmicos das antigas metrópoles, tendência que persistiria até nossos dias, com a manutenção da lógica simbólica da colonialidade. Não se poderia, assim, atribuir a falta de autoralidade na filosofia entre nós produzida à lacuna histórica – seja de instituições, de ensino, de obras ou de público -, uma vez que essa lacuna teria sido intencionalmente produzida.

A crítica em relação à hipótese do déficit e às causas que o originaram não obsta, entretanto, que o déficit seja empregado como orientação cartográfica, no intuito de mapear possíveis explicações para a ausência de autoralidade na filosofia brasileira, em três vertentes: (1) o déficit de ensino e de instituições, a partir de um recorte histórico, tratado a seguir, ainda neste item; (2) o déficit de obra e de público, desde uma perspectiva de formação cultural como resultado da transplantação e assimilação da cultura do colonizador, tratado no item 1.2 a seguir; e (3) o déficit originado pelo epistemicídio e pela invalidação do saber produzido fora dos cânones estabelecidos pelo colonizador, tratado no item 1.3, onde será retomada a crítica à hipótese do déficit, acima exposta, numa perspectiva política.

Fazendo um recuo histórico ao período colonial, segundo essa linha de argumento, o déficit gigantesco - de ensino, de pesquisa e de instituições - não permite concluir que tenha havido produção filosófica no Brasil colônia, muito menos filosofia autoral. Para além do déficit, alguns autores defendem que a filosofia aqui produzida no período colonial não poderia ser considerada como brasileira nem tampouco portuguesa. O que tínhamos era a “filosofia transnacional da Companhia de Jesus” (DOMINGUES, 2017, p. 30), que correspondia na época à segunda escolástica.

Em favor dessa hipótese, Domingues menciona os argumentos histórico (desde a descoberta, o país teria relegado as culturas pré-cabralinas a plano secundário, como resultado do choque cultural entre o europeu invasor e o ameríndio derrotado, levando à polarização entre

barbárie e civilização); etnológico (ter-se-ia suprimido a voz filosófica de várias etnias, em particular dos negros, submetidos à escravidão por mais de três séculos); demográfico (a esparsa população na colônia via a filosofia como um luxo das elites); linguístico (o analfabetismo de mais de 95 % da população contrastava com a persistência no uso do latim como língua da cultura); e político (por orientação da metrópole para conter insurgências nacionalistas, suprimia-se a difusão de ideias com potencial revolucionário). O projeto colonial não incluía um componente de formação nacional. Domingues (ibid., p. 119) lembra que “um projeto de nação nunca esteve na mente das elites adventícias coloniais, nem na mente das autoridades eclesásticas jesuíticas”.

A escolástica, segundo Ivan Domingues (ibid., p. 127), era caracterizada pelo teocratismo difuso e pelo monopólio do pensamento, tendo suas bases teóricas e doutrinárias assentadas no humanismo cristão, em ruptura com a ciência e a filosofia emergentes na Europa. Suas referências essenciais eram as *Constituciones*, de 1559, que correspondiam ao estatuto da Ordem; os *Ejercicios Espirituales*, de 1548, voltados para a formação clerical; e a *Ratio Studiorum*, de 1599, revisada em 1832, um compêndio com o método e o programa de estudos da Companhia de Jesus, baseada numa releitura de Aristóteles sem fidelidade doutrinária, mas mantendo compromisso com o pensamento de São Tomás de Aquino. A *Ratio*, encomenda de Santo Inácio de Loyola em 1552, mas só publicada 47 anos mais tarde, continha regras para o ensino do nível primário ao superior, com uma pedagogia ativa e integral que consistia num conjunto de práticas e preceitos comuns da Universidade na Idade Média, divididos nas disciplinas de lógica, metafísica e ética⁴ (ibid., p. 142-145 e 195-196).

As circunstâncias do período colonial no Brasil, prossegue Domingues (ibid., p. 40), teriam criado as condições para o surgimento de um tipo de filósofo orgânico da igreja, que ele denomina de “clérigo colonial”, vinculado à Companhia de Jesus, disseminador de uma filosofia cristã globalizada, tendo por base a segunda escolástica. Esse *homo scholasticus*, na expressão de Domingues (ibid., p. 190-191), era caracterizado por um ascetismo intramundano, pelo ativismo na missão de conversão das almas, pelo racionalismo no exercício das funções de pensar e de ensinar, pelo salvacionismo e pelo dualismo. Domingues exemplifica esse tipo ideal com a figura do padre Vieira (ibid., p. 192).

⁴ Na reforma de 1832, a *Ratio Studiorum* atualizou o conjunto de disciplinas para lógica, ontologia, cosmologia, psicologia, teologia natural e filosofia moral.

A missão do jesuíta, voltada para o cultivo e a conquista da alma, consistia no tripé língua, instrução e livro (ibid, p. 110-111). A língua culta seguia sendo a língua da igreja, o latim; a comunicação diária empregava uma corruptela do português, conhecida como *nhangatu* ou língua-geral, proibida por D. José I em 1758, um ano antes da expulsão dos jesuítas. Na hipótese de que uma filosofia nacional requer a existência de uma língua de expressão própria, só se poderia falar em filosofia brasileira nessa época se fosse escrita em *nhangatu* (ibid., p. 137), algo de que não se tem registro histórico. Em contraponto a esse argumento, Julio Cabrera (2018, p. 18) afirma que “se não existem documentos sobre um pensamento em *nhangatu*, é porque os invasores os destruíram”. Cabrera sustenta que, mesmo na ausência de registros escritos, as ações da época em que essa língua franca era utilizada podem ser reconstruídas e podem revelar um importante significado filosófico, ético e metafísico.

Quanto à instrução, colégios e seminários confessionais faziam as vezes de ensino intermediário e superior, em número de 17 no final do período colonial, tendo a primeira Universidade sido criada somente em 1920, como será referido mais adiante. O livro, terceiro tripé da missão jesuíta, era limitado aos manuais e compêndios que obtinham o duplo *imprimatur* da Coroa e do Santo Ofício.

O argumento de Domingues (2017, p. 175) aponta para a extrema precariedade da filosofia colonial, que “já chegava pronta com os mestres e era difundida num meio sem densidade cultural, rude e de poucas letras, no qual a prioridade era a colonização”. A produção filosófica autoral no Brasil colônia era, para Domingues (ibid., p. 198) o “reino do simulacro”, consistia de cópias da cópia e artigos de segunda mão, no gênero de manual ou compêndio, e eram desprovidas de qualquer originalidade.

Com base nesses argumentos, Ivan Domingues (2017, p. 179) conclui que, no período colonial, não fazia sentido falar em filosofia brasileira, nem mesmo portuguesa ou luso-brasileira, “mas a mesma filosofia dos jesuítas encontrada pelo mundo afora, com o selo e o padrão internacional da *ratio studiorum*: a filosofia da segunda escolástica”.

Antonio Paim (1987, p. 230-231) parece concordar com o argumento de Domingues de que os autores no Brasil colônia não lograram libertar-se da tradição escolástica. No entanto, não chega a afirmar que naquele período não tenha havido nenhuma produção filosófica. Cita, como um dos expoentes do período, *Matias Aires* (1705-1763), cuja obra *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752), teria tratado da vaidade como princípio metafísico.

No Século XVIII, as críticas que levariam ao declínio da escolástica podem ser associadas, segundo Paim (ibid., p. 222-227), em três correntes que passam a ganhar momento histórico na Europa: o cartesianismo, o empirismo e o ecletismo. *Luiz Antonio Verney* (1713-1772), por exemplo, é lembrado pela crítica que faz à pedagogia jesuíta, o que iniciaria um debate que culminaria com a reforma pombalina na Universidade, de 1772, representativa da abertura às ciências naturais e ao empirismo. Pelo lado do racionalismo, ganham influência as ideias de *Antonio Genovesi* (1713-1769), sacerdote italiano conhecido em Portugal por *Genuese*, influenciado por Leibniz e a teoria das mônadas (ibid., p. 228).

A renovação que parece emergir nesse período é, no entanto, retardada pelo movimento restaurador ‘a Viradeira’, em 1777, iniciada com a ascensão de D. Maria I ao trono português (ibid., p. 231). Os limites impostos à renovação das ideias não permitiam acompanhar as tendências mais progressistas na Europa, restando a Portugal, e por extensão ao Brasil, uma versão mitigada do empirismo, que fosse compatível com a visão de pessoa proveniente da escolástica.

Esse ‘empirismo mitigado’, que Margutti (2013, p. 348) prefere denominar ‘empirismo católico’⁵ teria tomado assento na história das ideias no Brasil a partir do final do Século XVIII, quando o compêndio de Genovesi e as *Instituições de Filosofia Prática*, de *Eduardo Job* (1730-1821), foram incorporados ao currículo obrigatório (PAIM, 1987, p. 233-237). Os elementos centrais dessas obras consistem na tentativa de reduzir a filosofia à ciência; na aceitação das sensações como origem do conhecimento, sem rejeitar a possibilidade de que a mente também pudesse apreender certas ideias; e na incorporação seletiva das ideias trazidas pela modernidade, considerando-se aceitável somente o que esta oferece quanto à filosofia natural. Em questões morais, todavia, cumpria seguir a tradição cristã e respeitar a autoridade da igreja católica.

Euclides Mance (2009, p. 242) opina que o empirismo mitigado, em grande medida, foi o horizonte da formação filosófica da *intelligentsia* brasileira nas primeiras décadas do Século XIX. A formação cientificista, pombalina, estava na base intelectual dos homens públicos que futuramente organizariam as primeiras instituições superiores de ensino no país.

Esse ideário preponderante não impediu o surgimento de pensadores mais radicais ainda no período colonial. Antonio Paim (1987, p. 245) cita o *Frei Joaquim do Amor Divino e*

⁵ Margutti emprega essa expressão para classificar as obras de Verney e Genovesi, que inspirariam, mais adiante, a corrente filosófica conhecida como ‘ecletismo espiritualista’.

Caneca (1774-1825), que procuraria incorporar uma versão radical do liberalismo político, mais próxima das ideias surgidas no bojo da revolução inglesa de 1690 (“o rei reina mas não governa”), em defesa de um sistema representativo de governo. Como registra a história, Frei Caneca liderou as insurreições pernambucanas de 1817 e 1824 e foi condenado à morte.

O fato de termos sido colonizados explica, segundo Cabrera (2013, p. 219), que nos Séculos XVI e XVII houvesse uma atitude de quase total submissão intelectual à metrópole. Cabrera concorda que o pensamento aqui produzido nessa época era imitativo, repetitivo e de comentário. Quando começamos, a partir dos Séculos XVIII e XIX, e sobretudo no Século XX, a ter consciência da dependência e de seus efeitos, e ao adquirirmos um certo grau de densidade intelectual, passou a tornar-se insustentável manter uma atitude de submissão, continuar a expor e difundir o pensamento europeu.

Porém, à exceção de atos isolados de rebeldia, via de regra por motivação política, como o citado caso da condenação à morte de Frei Caneca, uma mudança na atitude que já havia introjetado a colonialidade no nosso modo de pensar e produzir conhecimento ainda teria de esperar por pelo menos dois Séculos, e quiçá ainda hoje não esteja de todo superada na mentalidade de muitos dos nossos pensadores. O argumento da colonialidade como barreira à emergência de uma filosofia própria do Brasil será retomado no item 1.3.

No Império, a filosofia no Brasil, pelas circunstâncias históricas herdadas da época colonial, evoluiria, segundo Ivan Domingues (2017, p. 205), para aquela feita por “diletantes afrancesados”, depois anglófilos e germanistas, que gerariam um tipo de intelectual estrangeirado e com formação jurídica, o ‘bacharel de direito’. Nem a Independência nem o advento da República iriam alterar significativamente a situação da filosofia no Brasil (ibid., p. 304):

quando o país cindiu-se de Portugal e se viu desafiado a pensar sua nova identidade de nação independente, (essa missão foi) entregue aos políticos e aos profissionais do direito, não à filosofia e aos filósofos, que seguiram indiferente seus velhos caminhos na mais completa irrelevância e obscuridade.

A situação da filosofia no final do Século XIX e nas primeiras décadas do Século XX era contingente aos aspectos históricos do fim do monopólio do ensino e da filosofia dos jesuítas; à perda da centralidade da segunda escolástica; à chegada de ‘ideias novas’, por meio da figura do diletante estrangeirado egresso do Direito (DOMINGUES, 2017, p. 278-280). O tipo ideal de filósofo nessa época é o “intelectual estrangeirado” (ibid., p. 322), que se caracterizaria pelo ‘individualismo’, em oposição ao intelectual orgânico da igreja que dominava a cena no período colonial; pelo ‘transoceanismo’, que o fazia manter a mente voltada para a Europa; pelo ‘bacharelismo’, que o tornava adepto da retórica fácil e do diletantismo; pelo ‘bovarismo’, uma espécie de desdém pelo mundo atrasado e rural e deslumbre com o mundo urbano e civilizado;

pelo ‘filoneísmo’, gosto pela novidade, especialmente aquela proveniente da Europa das luzes; e pelo ‘dualismo’, uma atitude ambivalente e indiferente à política, que o levava à evasão do real. Como resultado, Lima Vaz (1961, *apud* DOMINGUES, p. 329) registra que a atividade de que o intelectual brasileiro se ocupava na época tinha a ver “com problemas que tinham nascido e se desenvolvido a partir de um mundo de cultura que não tinha aqui seu solo nativo”.

Na transição do Império para a República, a situação persistia. A hipótese histórico-sociológica suscitada por Ivan Domingues (2017, p. 211), segundo a qual a República Velha foi marcada pela continuidade da estrutura patriarcal, referenda a tese de que, em termos culturais, o Brasil mantinha-se com um déficit ainda semelhante ao período do Império, que por sua vez o havia herdado da colônia: poucas letras, corte teológico-religioso, elitismo, com talvez uma importante inflexão, qual seja a migração do clericalismo colonial ao bacharelismo jurídico, este mais urbano, polido e europeizado (*ibid.*, p.251). A mentalidade pós-colonial que persistia no novo regime republicano era ainda patriarcal, barroca, católica; a intelectualidade era marcada pelo ‘retoricismo’, atraída pela ornamentação fácil, pelo lustro das belas palavras e pelo brilho de salão, sem nunca ter abandonado os sentimentos de filoneísmo e de bovarismo (*ibid.*, p. 268). É contra esse pano-de-fundo que Domingues (*ibid.*, p. 228) levanta a hipótese da litoralização da filosofia, que se fixaria de costas para o interior e com os olhos voltados para o além-mar, especialmente para a Europa, tendo a consciência de seu desterro e de sua marginalidade.

Cabe lembrar que Ivan Domingues (2017, p. 415) centra sua análise histórica em torno de figuras sociológicas ideais, de matriz weberiana. O intelectual público do período pós-colonial corresponderia ao tipo ideal do erudito, com os traços de ‘ascetismo intramundano’, ‘criticismo’ e ‘virtuosismo’, no sentido da destreza com o trabalho de textos. Embora preocupado com o país e engajado na agenda nacional, o erudito manteria o distanciamento típico do asceta, necessário à própria meditação intelectual (*ibid.*, p. 420). Fazem parte do seu *ethos* o engajamento; o dever e a responsabilidade; a renúncia pessoal; a perspectiva universal; um sentimento de desterro; e o distanciamento reflexivo. Exemplos típicos de intelectuais públicos da época, segundo Domingues (*ibid.*, p. 417-421), seriam *Ruy Barbosa*, *Afonso Arinos*, *Ronald de Carvalho* e *Euclides da Cunha*.

Esse modelo de intelectual público teria persistido no Brasil até a revolução de 1930, quando se instala no país um novo paradigma socioeconômico, com a predominância da cidade sobre o campo e da indústria sobre a agricultura (*ibid.*, p. 348). A revolução viria atualizar, segundo Domingues (*ibid.*, p. 349), o patrimonialismo que persiste como traço definidor das relações sociais e econômicas desde o Brasil colônia. A partir da década de 1930, o que muda

é a troca da aristocracia por uma burocracia de estamentos no estilo weberiana, no contexto de um regime político centralizador, onde o liberalismo cede lugar ao intervencionismo estatal. É nesse contexto sociopolítico nacionalista, modernista e desenvolvimentista que se insere, segundo Ivan Domingues (ibid., p. 359), a nova *intelligentsia* nacional, cujos ícones intelectuais do período que se seguiu, de 1930 até meados da década de 1960, seriam *Francisco José de Oliveira Viana* (1883-1951), *Ronald de Carvalho* (1893-1935) e os nomes associados ao episódio da Semana de Arte Moderna de 1922, como *Oswald de Andrade* (1890-1954). O pensamento filosófico, em paralelo, seguiria estrangeirado e arcaico, não tendo adquirido centralidade na Semana de 1922, na qual “a filosofia passou ao largo” (ibid., p. 382).

Julio Cabrera faz uma avaliação histórica distinta. Para Cabrera (2013, p. 48), muitos filósofos da segunda metade do Século XIX e da passagem para o Século XX apresentavam como características: (a) interesse por apropriar-se dos outros filósofos, sem a ideia de subordinação, repetição ou comentário; (b) interesse por desenvolver um pensamento próprio, criar conceitos, sistemas de pensamento que ultrapassassem comentários a sistemas existentes; e (c) interesse em inserir o próprio pensamento no contexto da realidade nacional, como contribuição para enfrentar uma agenda de problemas prioritária no país.

Antonio Paim (1987) procurará relativizar essa noção filoneísta e diletante do intelectual brasileiro do Século XIX e princípios do Século XX, tal como apresentada por Domingues, ao associar as ideias que enraizaram em solo brasileiro a períodos históricos que demandavam uma justificação filosófica específica, como se verá no capítulo 3. Por exemplo, ao tratar da aterrissagem do ideário positivista entre nós, Paim (ibid., p. 102-103) menciona o que denomina de ‘positivismo ilustrado’, destacando, entre outras, a contribuição de *Luís Pereira Barreto* (1840-1923), que já na República propugnava pela “educação dos espíritos para que o novo regime tenha adesão da maioria”. O próprio autoritarismo instrumental de Oliveira Viana, segundo Paim, consistiu numa formulação de filosofia política de inspiração positivista que teria servido de base filosófica ao castilhismo, “obra da elite riograndense” que teve como expoentes *Júlio de Castilhos* (1860-1903), *Borges de Medeiros* (1864-1961), *Pinheiro Machado* (1851-1915), além do próprio *Getúlio Vargas* (1882-1954).

Outra categoria de análise que sustenta a inexistência de condições para o surgimento de uma filosofia autoral no país é o déficit de instituições: a ausência de *loci* institucionais próprios ao adensamento das investigações filosóficas. Nessa perspectiva, vale notar algumas iniciativas interessantes. Como recorda Ivan Domingues (2017, p. 376), a criação da Imperial Universidade Pedro II não se teria concretizado, apesar da simpatia do Imperador D. Pedro II

pela ideia. O instituto da Universidade somente seria formalmente adotado no Brasil já na década de 1920, com a criação da Universidade do Rio de Janeiro.

Julio Cabrera (2018, p. 16) critica o caminho trilhado por Domingues, de buscar filosofia autoral em instituições oficiais, porque isso excluiria o saber produzido em lugares menos institucionais, como nas manifestações espontâneas de ruas e campos, de movimentos antissistêmicos e de validação do saber popular. De qualquer modo, o argumento do déficit institucional sustenta a hipótese inicial desse trabalho e é coerente com a noção de filosofia apresentada na introdução, motivo pelo qual a visão de Ivan Domingues é aqui registrada.

Em nível universitário, embora haja registro de que o marco inicial teria sido a criação, em 1908, do Curso de Filosofia do Mosteiro de São Bento, em São Paulo (DOMINGUES, 2017, p. 391), é relevante para o ensino e a pesquisa em filosofia a criação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, e a centralidade então atribuída à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) (ibid., p. 353). A seguir, cria-se, em 1934, a Universidade do Distrito Federal, que em 1937, já na era Vargas, é renomeada Universidade do Brasil, e onde é instalada, em 1939, por iniciativa do então Ministro da Educação Gustavo Capanema, a Faculdade Nacional de Filosofia.

Somente a partir da terceira década do Século XX, com o impulso oficial de criação de Universidades no país, procura-se estimular a superação do déficit, mediante a criação de instituições de ensino superior e de pesquisa. Talvez o fato mais significativo para o estímulo à produção acadêmica no ramo da filosofia terá sido a vinda da Missão francesa para apoiar a criação e estruturação da USP. Entre 1934 e 1984, a USP recebeu uma sucessão de filósofos oriundos da *École Normale Supérieure*, de Paris, entre eles *Jean Maugué*, *Gilles-Gaston Granger*, *Martial Geroult*, *Claude Lefort*, *Michel Debrun*, *Gérard Lebrun* e *Francis Wolf* (DOMINGUES, 2017, p. 405-407). Sua influência no modo de estudar, pesquisar e publicar sobre filosofia foi tão determinante que o Departamento de Filosofia da USP passou a ser referido no meio intelectual francês como um “Département Français d’Outre-Mer” (ARANTES, 1994).

A criação e consolidação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, com o apoio da Missão Francesa ao longo de cinco décadas, renova e reafirma a hipótese da ‘transplantação’, que consiste em olhar para a filosofia brasileira como tendo a mesma matriz de pensamento ocidental: helenística e europeia, fruto de uma mente colonizada, vítima do transoceanismo, sem “cabeça filosófica” (DOMINGUES, 2017, p. 25).

Segundo essa hipótese, teríamos absorvido os mesmos problemas, conceitos, tradições e correntes tratados e vivenciados na tradição filosófica europeia, tendo aquela filosofia chegado até nós já pronta, mediante a transferência da Europa de instituições, costumes e ideias lá geradas.

Nessa linha de raciocínio, argumenta-se que não teria havido filósofos no Brasil antes que se consolidasse o método técnico-profissional estruturalista de comentar a história da filosofia, tal como introduzido pela Missão francesa. A aplicação desse critério a períodos históricos anteriores levaria a concluir que tudo o que foi feito nos séculos precedentes deveria ser descartado, por não se enquadrar no método francês de filosofar⁶. Esse argumento aceita a premissa de que há um único modelo (francês) de fazer filosofia, com regras metodológicas definidas. Tudo o que não as siga fica de fora do que se pode aceitar como filosofia.

Nessa linha de raciocínio, a influência francesa teria tido o efeito de determinar o modo da produção filosófica no país, voltado para a exegese de clássicos da filosofia ocidental e virtualmente fechado para o fazer filosófico autoral. Jean Maugüé (1954, p. 6) explica que “o ensino da filosofia não pode ser anterior à aquisição da cultura”. Isso não significa, para o autor, que o filósofo deva renunciar a expressar seu pensamento a respeito de questões atuais e concentrar-se exclusivamente no estudo da história da filosofia. Mas esse estudo, complementa Maugüé, é um primeiro passo necessário e indispensável para aprender a filosofar: “os filósofos clássicos são os pontos fixos da história. Se o presente não se situar exatamente em relação ao passado, será como um navio que perdeu a rota” (MAUGÜÉ, 1954, p. 9).

Para Ivan Domingues (2017, p. 41 et seq.), a Missão francesa teria favorecido o surgimento entre nós de um tipo característico de filósofo, que ele chama de “scholar”, um intelectual especializado no cânone e com profundo conhecimento específico sobre aspectos particulares de filósofos estrangeiros. Como exemplos, Domingues cita *Guido de Almeida*; *Raul Landim*; *Oswaldo Porchat*; *Balthazar Barbosa Filho*; *Ernilo Stein*; e *José Henrique Santos*⁷. As gerações de filósofos formadas no modelo transplantado pela Missão francesa seriam responsáveis pelo vertiginoso crescimento da produção acadêmica brasileira nas décadas seguintes.

⁶ Merece investigação mais aprofundada se a narrativa uspiana de ter incorporado o método francês de filosofar corresponde efetivamente à maneira como se ensina filosofia na França. Seria preciso examinar, por exemplo, a hipótese de que a assimilação pela USP do modelo francês teria sido incompleta e parcial, ao deixar de lado o método de produção temática de ideias filosóficas e ter assimilado apenas a vertente da exegese histórica da filosofia. Essa investigação foge ao escopo desta dissertação de mestrado.

⁷ Interessante notar que, dos exemplos citados por Ivan Domingues, apenas Oswaldo Porchat teria sido formado segundo o método uspiano assimilado da Missão francesa.

A opção pelo método histórico-exegético, aliada à importação de professores e textos, teria tornado a filosofia feita no Brasil em algo ralo e de segunda mão, um verdadeiro raquitismo intelectual filoneísta e transoceânico. Julio Cabrera (2013, p. 55) chama a atenção para o fato de que, assumindo o método uspiano de produção filosófica, obras tais como as de Tobias Barreto, Raimundo de Farias Brito ou Mário Ferreira dos Santos “simplesmente desaparecem”, quer dizer, não qualificam nos padrões que passaram a ser adotados a partir da vinda da Missão francesa. O próprio Paulo Arantes (*apud* CABRERA, 2013, p. 66) registra que “filosofia é para filósofos, não para nós, modestos estudiosos de filosofia; melhor dedicar-se ao estudo interno das grandes filosofias, evitando assim cair no ridículo da repetição ou da ingenuidade”.

Mesmo os historiadores, segundo Bento Prado Jr. (2000, p. 156), diante do “vazio cultural” da história das ideias no Brasil, assumem uma atitude que ele considera patética: procuram voltar-se para o futuro, adotar uma preocupação prospectiva. “É como se tentássemos, na inspeção de um passado não filosófico, adivinhar os traços de uma filosofia que está por vir.”

A experiência uspiana, sobretudo se considerada à luz da hipótese da transplantação, teria priorizado a tendência do ‘enraizamento histórico’, segundo o método estruturalista assimilado dos franceses. No entanto, teria negligenciado a tarefa de avançar para o passo seguinte, que Jean Maugüé (1954, p. 6) identificava como a trajetória corajosa do filósofo que ousa expressar suas ideias a respeito de questões presentes. Em apoio a esse argumento, Domingues (2017, p. 520) cita *Raul Landim Filho* como uma referência para o método de análise histórico-conceitual, segundo o qual toda questão filosófica está historicamente enraizada, portanto a compreensão e reconstrução da lógica argumentativa de um texto tem início numa análise histórica. Domingues lembra também Oswaldo Porchat, para quem “fazer filosofia corretamente era fazer história da filosofia”. O problema que parece haver nesse argumento é o término abrupto na fase de compreensão e reconstrução histórica, que parece tornar-se a finalidade mesma do filosofar, e o abandono da fase seguinte, na qual se exige do filósofo uma atitude reflexiva, criativa e autoral em relação a questões atuais, tendo em conta o conhecimento histórico acumulado na fase anterior.

Essa linha de pensar mescla-se à questão sobre qual a extensão do conceito de ‘filosofia’. Trata-se, como lembra Domingues (2017, p. 520), de uma disputa ainda presente no meio acadêmico brasileiro sobre a diferenciação entre filosofia e história da filosofia:

a *techné* erudita e historiográfica, ao se instalar no país, viu-se polarizada em duas grandes tendências: aquela que julga que fazer filosofia é fazer história da filosofia, e aquela que pretende que são duas coisas diferentes.

O próprio Oswaldo Porchat, formado segundo o método estruturalista francês, em entrevista concedida a Marcos Nobre e José Marcio Rego (2000, p. 122), reconhece que o modelo francês se impunha à prática filosófica no Brasil, em relato pessoal:

eu nunca quis ser historiador da filosofia, mas, porque pesava sobre mim a herança estruturalista, eu entendi que a única maneira de fazer filosofia corretamente era fazer história da filosofia. (...) Na perspectiva estruturalista de Guérault e Goldschmidt, não cabia mais o enveredar por um caminho filosófico original; o importante era conhecer as estruturas do pensamento filosófico, e o conhecimento das estruturas não pode ser conseguido senão pelo estudo das obras dos filósofos e pela descoberta das lógicas internas que as estruturam.

As gerações de especialistas formados na metodologia uspiana produziram um aumento substancial no volume de teses, dissertações e artigos, seguindo o modelo transplantado da França. Esse aumento, no entanto, não necessariamente traduziu-se num aumento de filosofia autoral no país, talvez nem mesmo numa produção filosófica *stricto sensu*, se tivermos em conta a noção de filosofia como uma atividade de reflexão teórica, e não apenas de produção de comentários sobre reflexões filosóficas alheias.

Interessante notar que os defensores da narrativa uspiana sobre qual é o método correto de fazer filosofia vão além de negar autoralidade à filosofia feita no Brasil; negam a própria existência de uma filosofia brasileira e a necessidade de identificarmos uma. Como lembra Julio Cabrera (2013, p. 81), o modelo uspiano não visava o desenvolvimento de uma filosofia, “e se alguém tentasse fazê-lo seria mal avaliado e considerado irresponsável”. Cabrera agrega que, nos encontros nacionais de filosofia, apesar da impressionante programação, praticamente não se encontra trabalho que apresente posturas filosóficas autorais dos expositores. Além disso, filósofos brasileiros e latino-americanos são apenas secundariamente mencionados.

Em paralelo ao processo de transplantação do modelo francês, temos o projeto desenvolvimentista, que tem início após a Revolução de 1930, motivado, segundo Ivan Domingues (2017, p. 344), pela busca de superação da dualidade existente entre periferia (ex-colônias) *versus* países centrais (ex-metrópoles), dualidade constante ao longo da nossa história. A essa clivagem, seria acrescida ainda uma dualidade interna entre o Sudeste e o litoral, modernos e dinâmicos, *versus* o Nordeste e o interior, arcaicos e estagnados.

Essas dualidades propiciarão o surgimento de uma ‘agenda de desenvolvimento’ como resposta política a uma questão econômica e social, estrutural e histórica, tendo o Estado como protagonista na busca de respostas aos problemas do país, pela via do dirigismo (ibid, p. 344). Nessa agenda, o papel do Estado na promoção do desenvolvimento adquire centralidade em todas as áreas, inclusive no que se refere ao progresso na área das ciências humanas e sociais.

Institucionalmente, estão dadas as condições para o surgimento, em 1954, do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), instalado pelo Presidente Café Filho, e que será extinto no mês seguinte ao golpe de 1964.

O ISEB, segundo Ivan Domingues (2017, p. 369), consistiu numa tentativa oficial de pautar a agenda da filosofia com ênfase no desenvolvimento nacional, reunindo elementos hegelianos, marxistas e existencialistas (ibid., p. 425), com a proposta de renovar uma filosofia arcaica, alienada e indiferente ao projeto de nação. O resultado seria, para Domingues (ibid., p. 392), um “saco de gatos ideológico”, que reuniria sob o mesmo tônus institucional nomes tão afastados do ponto de vista das ideias como *Álvaro Vieira Pinto*, *Hélio Jaguaribe*, *Roberto Campos* e *Celso Furtado*.

Para Ivan Domingues (2017, p. 363), o ISEB queria “nacionalizar” a filosofia e colocá-la a serviço da agenda desenvolvimentista, em torno de um projeto de libertação e emancipação nacional, mas que não foi capaz de conferir densidade ontológica a um estatuto filosófico do país. Roland Corbisier, ele próprio um isebiano, defende o programa institucional do ISEB como a tomada de consciência de que o problema nacional brasileiro era o problema do desenvolvimento; a necessidade de abandonar a postura reverencial, filoneísta e colonizada prevalecente até então, e adotar atitude mais crítica, reflexiva e autônoma, colocando os problemas brasileiros em primeiro plano (ibid., p. 370-371).

O principal nome isebiano na seara filosófica terá sido *Álvaro Vieira Pinto* (1909-1987), autor de *Consciência e Realidade Nacional*, publicado em 1960. Ivan Domingues (2017, p. 394) resume e endossa as severas críticas sofridas pela obra de Vieira Pinto: trata-se de uma obra que poderia aplicar-se a qualquer país subdesenvolvido, não havendo traço distintivo que mostrasse o Brasil, além de pecar por um esquematismo vago e abstrato.

A desqualificação da obra de *Álvaro Vieira Pinto* parece prematura. Além de ter-se dedicado a uma reflexão sobre o significado social da filosofia na periferia do capitalismo e de ter trabalhado a questão do desenvolvimentismo, temas de importância central para o momento do país no Século XX, Vieira Pinto legou extensa obra, incluindo o compêndio *O Conceito de Tecnologia* (2006), uma publicação póstuma em que o autor discorre em profundidade sobre a tecnologia como conceito filosófico, numa abordagem tipicamente autoral (SCHNORR, 2009, p. 817). De qualquer modo, a curta experiência do ISEB, que durou não mais que uma década, não teria permitido firmar e consolidar tendência a respeito de linhas filosóficas autorais no Brasil. Sua extinção, em 1964, reforça o argumento do déficit institucional como responsável pela dificuldade histórica em fazer emergir no país uma filosofia própria, de caráter autoral.

Do ponto de vista institucional, como registra Ivan Domingues (ibid., p. 390), é importante considerar também o relevante papel que as Universidades católicas tiveram na consolidação do ensino e da pesquisa em filosofia no Brasil, a partir da década de 1940, quando são criadas, em 1941, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e a Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus (FAJE), em Belo Horizonte; em 1946, a PUC-SP; e, em 1948, a PUC-RS.

O Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE), criado por Oswaldo Porchat na UNICAMP, na década de 1970, é destacado por Ivan Domingues (2017, p. 468) como *locus* institucional que teria aportado importante contribuição à filosofia no Brasil, por oportunizar debates nacionais entre grupos de pesquisa de diversas Universidades que outrora trabalhavam isoladamente, promovendo a ascensão das áreas de epistemologia e lógica. Vale registrar, também, a criação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), em 1983, a qual, na visão de Ivan Domingues (2017, p. 463), “acabou convertendo-se numa imensa feira de filosofia”.

Os avanços obtidos na seara da filosofia do Direito, segundo Ivan Domingues (2017, p. 471), estariam atrelados institucionalmente a dois epicentros: Recife, em referência à cidade de surgimento da Escola Culturalista, e o Largo de São Francisco, em referência à Faculdade de Direito da USP. O Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), criado 1949, em São Paulo, por Miguel Reale, não parece merecer o mesmo grau de reconhecimento que o atribuído ao CLE. Ao lembrar as instituições relevantes para a filosofia no Brasil, Domingues faz sucinta referência ao fundador do IBF, não à sua obra ou contribuição, mas ao fato de que “Reale era um intelectual de direita” (ibid., p. 486) e o IBF representava o *locus* da “direita filosofante” (ibid., p. 391), no qual reinava uma “verdadeira inflação de filosofia do direito” (ibid., p. 402).

A contaminação política das instituições nas quais poder-se-ia avançar na formulação de um pensamento filosófico autoral contribuiu sobremaneira para emperrar o saudável e necessário intercâmbio de ideias da forma mais livre e abrangente. O apoio declarado ao golpe de 1964 e ao regime militar pelo IBF teria criado cismas insuperáveis para a manutenção de um diálogo entre as diversas correntes de pensamento. Como o IBF e seus integrantes propugnavam, ao menos implicitamente, pela busca de um filosofar próprio, de cunho nacionalista, seu isolamento ajudou a cristalizar no movimento antagônico, contrário ao regime militar, a resistência a reconhecer qualquer indício de autoralidade na filosofia feita no Brasil e a estreitar os vínculos com o método francês-uspiano que há décadas vinha sendo internalizado nas Universidades brasileiras.

No entanto, como alerta Julio Cabrera (2013, p. 78), não se pode estabelecer nenhuma ligação conceitual profunda entre instituições e pessoas que assumem posições à direita do espectro político e a disposição em acreditar numa filosofia autoral que não se reduza ao mero comentário. É possível, na visão de Cabrera, apoiar um determinado tipo de fazer filosofia, em particular de caráter mais autoral, sem necessariamente incorporar posturas políticas reacionárias ou colaboracionistas.

Aspectos institucionais mais recentes, a partir da criação da CAPES e da reforma universitária da década de 1960, trouxeram novo dinamismo à produção acadêmica na seara da filosofia. A extensão dessa expansão em termos de autoralidade será discutida no capítulo 2.2. Neste item, procurei apresentar, numa abordagem histórica, o argumento de que o déficit de ensino e de instituições apropriadas não teria permitido o surgimento de uma filosofia autoral entre nós. Mesmo no Século XX, nem o estímulo à produção acadêmica, com a implantação de Universidades e a disseminação de cursos de pós-graduação em filosofia, nem iniciativas para enraizar um pensamento filosófico de cunho mais nacionalista, como se propunha o ISEB, puderam assegurar a almejada ‘autoralidade’.

No meio acadêmico, o caminho da autoralidade teria ficado bloqueado por conta da mentalidade transplantada junto com a *techné* francesa, que restringia o fazer filosófico ao comentário-exegese de textos. A experiência do ISEB, por sua vez, abreviada pelo golpe militar de 1964, não teria tido tempo nem condições para chegar a propor a conciliação entre ideologias lá representadas, de modo a indicar um caminho autoral ou a formação de uma escola filosófica. Em suma, de acordo com os autores estudados, temos um contexto histórico que não favoreceu o desenvolvimento da filosofia autoral entre nós. O argumento do déficit de ensino e de instituições evidencia lacunas que, mesmo não sendo suficientes para justificar as razões desse estado de coisas, ajudam a explicitar os constrangimentos sofridos pela atividade filosófica no Brasil ao longo da história. As causas do déficit poderão ter origem cultural, antropológica e política, conforme análise que será feita nos próximos dois itens deste capítulo.

Há que considerar, evidentemente, os argumentos contrários, alguns dos quais foram apenas referidos neste item, apresentados por autores que discordam do vazio histórico em filosofia, tais como Paim, Cabrera e Margutti. Essa discordância tende a questionar a hipótese inicial da pesquisa, motivo pelo qual serão retomados nos capítulos 2 e 3. Antes, porém, cabe aprofundar o argumento do déficit desde as perspectivas cultural e política, o que faço nos itens a seguir.

1.2 CONTEXTO CULTURAL: A TRANSPLANTAÇÃO DA CULTURA E DO SABER

No item 1.1, mencionei a hipótese histórica da ‘transplantação’ como determinante do modo não-autoral como fazemos filosofia no Brasil. Agora, pretendo considerar os efeitos dessa hipótese na formação de uma cultura marcada pela dependência e pela colonialidade, como fatores que dificultam o surgimento de ideias próprias, de caráter autoral. Essa via de raciocínio sugere que as condições culturais, no sentido antropológico da formação do *ethos* do brasileiro, dão sustentação à hipótese de que falta autoralidade à filosofia feita no Brasil. Essa discussão situa-se no âmbito das relações entre cultura e filosofia.

O problema proposto não deve desconsiderar que, do ponto de vista cultural, é perfeitamente possível encontrar no Brasil, assim como na maioria das nações, traços próprios e distintivos capazes de gerar visões de mundo particulares. Mas se a cultura é construção social, seja ela vista como o resultado de processos histórico-políticos, seja como superestrutura de processos econômicos, não poderia, em princípio, ser determinante nem condicionante do pensamento filosófico.

Essa discussão, que será aprofundada no capítulo 2.1, remete à noção de cultura, que teria de ser investigada sob o ângulo filosófico e antropológico, de modo a estabelecer, preliminarmente, um entendimento da relação entre a filosofia e o contexto cultural em que ela surge. Ironicamente, esse entendimento pode ser buscado justamente no ‘culturalismo’, corrente filosófica desenvolvida em terras brasileiras e considerada por alguns como autoral e portadora de inédita contribuição à história das ideias, como se verá no capítulo 3.

O culturalismo surgiu e difundiu-se a partir da Escola de Recife, desde meados do Século XIX, tendo como referência inicial a obra de Tobias Barreto, além de contribuições de diversos outros pensadores, tais como Sylvio Romero. Tomo, por pertinentes, as ideias de Tobias Barreto a respeito da cultura, como ponto de partida para a formulação do presente argumento.

Sob o ângulo filosófico, a cultura era considerada por Tobias Barreto como um sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida (PAIM, 1987, p. 399). A partir dessa premissa, a própria organização em sociedade é tida como uma forma de sobrevivência. O mesmo ocorreria entre os animais, mas com uma diferença crucial, como aponta Barreto (*apud* PAIM, op. cit.): “a abelha de hoje não sabe compor o seu mel com mais habilidade que a abelha de Virgílio”. A vida em sociedade, nesse sentido, seria o resultado de um processo histórico-temporal de depuração (ou seleção) nos aspectos jurídico, religioso, moral, intelectual e estético.

Entre as noções de importância metafísica que orientam o culturalismo, estão as seguintes, apontadas por Paim (*ibid.*, p. 400-401): o ser humano se move pela ideia de finalidade; ele é passível de ser apreendido e domado; o processo cultural é o processo de desbastar o homem da natureza, aplicando-lhe o verniz cultural que permite o seu convívio num sistema de regras e normas sociais.

Sobre a relação entre natureza e cultura, Henrique Cláudio de Lima Vaz (*apud* RIBEIRO, 2014, p. 78) nos oferece uma referência interessante:

a cultura é, para o homem, seu lugar natural na imensa vastidão do universo, e é a partir dela que o homem pode estender sobre todas as coisas seu olhar inteligente e a operosidade do seu fazer.

Mas qual seria a relação possível entre filosofia e cultura? Seria possível dizer que a filosofia é parte avançada da expressão cultural de uma sociedade? Para Lima Vaz (1997, p. 4 *apud* RIBEIRO, 2014, p. 86), a relação entre filosofia e cultura é ao mesmo tempo necessária e paradoxal. A necessidade decorreria da característica intrínseca da filosofia como “uma busca inquietante pelo ser e pelo sentido”. O paradoxo seria corolário dessa busca, que em algum momento chegaria a colocar em questão os fundamentos da própria cultura. Necessidade e paradoxo, prossegue Lima Vaz, repousariam sobre um pressuposto: “a filosofia é filha de uma civilização que fez da razão a matriz principal da sua produção simbólica, de uma civilização que deve ser reconhecida como filosófica”.

Nesse contexto, toda ontologia da cultura é um desdobramento da ontologia do homem, ou seja, da antropologia filosófica, como registra Lima Vaz, segundo Elton Ribeiro (2014, p. 88): “é no humano, como elo de ligação entre todas as culturas, que vamos encontrar o ponto de ligação que nos permitirá falar da cultura enquanto elemento da criação humana, no mundo, com os outros”. A intrínseca unidade entre ontologia da cultura e ética da cultura, prossegue Ribeiro, repousa na antropologia filosófica, tendo como núcleo conceitual comum a categoria antropológica da pessoa.

No caso da formação cultural brasileira, é preciso ter presente, no processo de intervenção sobre a natureza, a circunstância predominante da necessidade de ocupação do território. Trata-se de tarefa prioritária desde o período colonial, a qual teria gerado a necessidade de “conquistar e desbravar a terra e só depois fazer literatura e filosofia, pois primeiro vêm a ação e o trabalho, só depois o pensamento e a reflexão” (DOMINGUES, 2017, p. 330). A cultura em sentido estrito, e com ela a filosofia, ficariam, nessas circunstâncias, para um segundo momento da formação nacional.

Do ponto de vista antropológico, pode-se também considerar a noção de que, no embate cultural do qual resultou a vitória do colonizador, abriu-se caminho para a transplantação da mentalidade, dos valores e das instituições lusitanas, o que teria sido determinante para forçar a ocultação ou o desaparecimento das culturas autóctones sul-americanas por dizimação, assimilação ou aculturação (DOMINGUES, 2017, p. 130). Em particular durante o período colonial, a agenda do colonizador tinha em contexto a frase de Magalhães Gândavo (1576, p. 34, *apud* DOMINGUES, 2017, p. 73) sobre o idioma tupi:

a língua deste gentio todo pela Costa é uma: carece de três letras - 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 sem justiça e desordenadamente. (sic)

A esse panorama, pode-se acrescentar a violência de uma aculturação forçada aos padrões impostos pelo colonizador, tendo como consequência, no plano das ideias, uma formação cultural deficitária, alienada, cultuadora da novidade e do exotismo e refratária às próprias raízes. Nesse contexto, se o pacto colonial estava ancorado na submissão da colônia à metrópole e no consequente não-reconhecimento da alteridade daquela, Ivan Domingues (2017, p. 199) afirma que não poderia haver condições para se falar de nação, muito menos de filosofia nacional própria.

Na perspectiva histórico-cultural, a questão da falta de autoralidade na filosofia brasileira estaria relacionada com a atitude assumida em relação ao colonizador. O legado europeu existe e não pode ser simplesmente ignorado. Porém, como lembra Julio Cabrera (2013, p. 219), há duas maneiras de recebê-lo: limitarmo-nos a continuar a expor e difundir o pensamento gerado na Europa; ou tentar fazer uso desse legado numa atitude criativa que os próprios europeus tiveram para valorizar e difundir sua produção filosófica.

A opção histórica pela primeira maneira de lidar com a filosofia proveniente da Europa, conforme apontada por Cabrera, confirma a opção pela colonialidade e pela submissão cultural, como resultado do reconhecimento da superioridade da antiga metrópole na produção de ideias filosóficas. Essa atitude, de resto muito difundida entre nós⁸, responderia, cultural e antropológicamente, à falta de autoralidade na nossa filosofia.

⁸ Para citar um exemplo, o filósofo e diplomata Mario Vieira de Mello admite ser necessária uma atitude de subserviência, pois “só através do velho continente é que poderemos adquirir cultura”. (MARGUTTI, 2015, p. 75).

Em suma, o sistema que organiza os estudos filosóficos no Brasil resulta, segundo Cabrera (ibid., p. 239), num bloqueio à produção autoral, num desprezo e mesmo ridicularização a qualquer tentativa independente de filosofar e numa tendência a desvalorizar o que é próprio e limitar o fazer filosófico ao trabalho exegético.

Além das consequências culturais do processo de colonialidade, é preciso considerar que, apesar da violência do colonizador na imposição dos seus valores e crenças, houve uma mescla que não anulou culturas e tradições de outras matrizes, tais como a indígena e a africana. Traço preponderante da cultura brasileira, numa visão ampla, é a diversidade. Lima Vaz (apud RIBEIRO, 2014, p. 84.) também se debruçou sobre o conceito de ‘diversidade’, considerado relevante para compreender as circunstâncias da formação cultural brasileira, tendo em determinado momento adotado a expressão ‘pluriverso cultural’, que ele assim introduz:

uma sociedade constituindo-se apenas num universo cultural é uma sociedade relativamente simples em termos culturais. Já uma sociedade que abriga um pluriverso cultural é uma sociedade que atingiu um grau elevado de complexidade, seja no plano político-organizacional, seja no plano cultural.

Nesse ambiente de pluriverso cultural, parece ser inevitável trazer à discussão a formação histórica do *ethos* do brasileiro e seus traços constitutivos, numa perspectiva mais antropológica. Ronie da Silveira (2015, p. 13) descreve o *homo brasiliensis* como aquele que “emerge do encontro do homem moderno com o indígena autóctone e o africano traficado”. Esse encontro pluricultural é, segundo Silveira, regido pela violência, num processo interativo que ainda não teria chegado a termo. O aspecto da violência, presente no *ethos* do brasileiro, corresponderia a uma necessidade advinda do processo de colonização, com a correspondente assimilação ou aculturação do nativo aos moldes do colonizador. A falta de disposição interior do nativo para a disciplina e a autocontenção, no entender de Silveira (ibid., p. 25), seria um fator determinante da submissão pela violência, que teria deixado traços profundos na cultura brasileira.

O *homo brasiliensis* de Ronie Silveira (ibid., p. 19) teria, nas palavras do autor, uma “indisposição antropológica para constituir-se sujeito”, entendido este como dotado de intencionalidade, no sentido moderno do termo. Essa característica posicionaria o brasileiro fora do ideal da modernidade, criado como etapa de um processo histórico, a partir da sujeição a uma autoridade externa, que vai sendo paulatinamente internalizada, no processo mesmo de criação da subjetividade. Essa internalização, prossegue Silveira (ibid., p. 20), teria sido uma etapa necessária para o europeu, diante do desafio de superar a dispersão geográfica e política para assentar o Estado moderno.

A criação do sujeito moderno, portanto, teria sido o resultado da subordinação do europeu a um ideal unificador, em torno das noções de ‘autoridade’ e de ‘hierarquia’, que seriam internalizadas na própria constituição do sujeito. Para tal, a crença na ‘superioridade moral’ do projeto civilizatório europeu teria papel aglutinador e domesticador das consciências. A vida moral passa a ser, na modernidade, a domesticação da vontade do sujeito para uma vida disciplinada sob um princípio ordenador comum. O processo histórico levaria a que essa coerção externa fosse interiorizada no plano psicológico como ideal de vida.

Segundo Ronie da Silveira (ibid., p. 34 *et seq.*), a experiência histórica que teria resultado na formação do *ethos* do brasileiro não teria sido marcada por essa mesma busca de uma narrativa unificada que justificasse a unidade e a ordem, de modo a internalizar na figura subjetiva uma autoridade exterior necessária. Pelo contrário, o projeto colonizador moderno, exógeno, não teria alterado a situação existencial concreta do homem colonizado. A unidade e a ordem, mesmo tendo sido impostas pela violência do colonizador, não gerariam no colonizado um processo psicológico de internalização dos valores morais da modernidade. O brasileiro, segundo Silveira, não se vê como parte de um processo histórico, mas antes como um homem natural, vivendo o tempo presente, desprovido de critério racional, de projeto civilizatório e de tensão evolutiva.

Na hipótese levantada por Ronie da Silveira, a transplantação dos valores e da cultura europeia não teria sido profunda o suficiente para, num processo de colonização dos espíritos, gerar uma consciência moral subjetiva pela qual o brasileiro se considerasse psicologicamente atrelado a um processo histórico e civilizatório unificado em torno dos valores da modernidade. Do ponto de vista ontológico, o brasileiro não se consideraria um “sujeito em construção”, em processo de aprimoramento moral, tal como é o homem definido pela modernidade. Pelo contrário, Silveira (ibid., p. 44) argumenta que o brasileiro nunca teria abandonado um estado de “perfeição ontológica”, não afetado por eventos históricos ou econômicos. Essa crença na perfeição, a despeito do mundo exterior, manteria o brasileiro num estado paradisíaco e atemporal, ontologicamente blindado quanto às suscetibilidades da história.

Ao desenvolver esse argumento, Ronie da Silveira recorre à noção bíblica de ‘paraíso’ como um local sem pecados, eterno e perfeito, de onde o primeiro casal foi expulso por ter provado do fruto proibido do conhecimento. O mito da expulsão do paraíso nos legaria a sensação de incompletude, de indignidade e de vergonha, alienando-nos do estado natural paradisíaco. A leitura de Silveira, salvo engano, parece indicar que nós, brasileiros, ainda manteríamos uma constituição ontológica paradisíaca. Já seríamos, por natureza, completos, dignos e livres da vergonha da incompletude. Nem a violência da colonização, nem a imposição cultural

europeia teriam penetrado tão profundamente no nosso ser, a ponto de alterar essa visão fundamental que temos e mantemos de nós mesmos.

Esse fator constitutivo do *ethos* do brasileiro responderia pela tendência, entre nós, de rejeitarmos, em ações práticas, a aplicação de normas pretensamente universais, como as emanadas da ética da modernidade. O exercício da nossa liberdade não estaria constrangido por consequências morais de caráter mais duradouro. A liberdade, para nós, estaria distante da noção kantiana de que a autonomia da vontade teria de resultar no controle sobre nós mesmos e na construção de um edifício moral interior a partir de valores aos quais a vida deve necessariamente subordinar-se. Não se pode falar em constrangimento autoimposto para a vivência natural do homem cuja disposição psicológica aponta para a busca presente do deleite e da fruição da vida. O que é natural não requer aperfeiçoamento, já se encontra em estado de perfeição ontológica (ibid., p. 68 et seq.).

A natureza objetiva, na concepção metafísica apresentada por Silveira, seria dotada de sentido atrelado à condição humana de “ser no paraíso”. Cabe à natureza ter uma capacidade receptiva para a realização desse ser, à qual ele, brasileiro, estaria integrado desde sempre, porque nunca dela se afastou. Em contraste com o homem moderno, que vive numa situação de carência ontológica e busca superá-la pela cultura, ou seja, pela intervenção e domínio sobre a natureza, da qual se considera apartado, o homem brasileiro encara a natureza como garantidora da sua felicidade, nada havendo o que dominar nem conquistar, apenas manter. Nesse engajamento, deixa de fazer sentido separar o sujeito do meio em que vive.

Nesse estado de perfeição ontológica, não haveria, segundo Ronie da Silveira (ibid., p. 92 et seq.), nenhuma motivação nem justificativa para reunir armas contra a modernidade imposta de fora pelo colonizador. Tal iniciativa exigiria reorientação de esforços e mobilização de recursos, num projeto de enfrentamento e resistência cultural. Isso, segundo o autor, configuraria a adoção da mesma lógica modernizante que se quer combater, aderindo-se portanto a ela de modo inexorável.

Esse argumento fundamentaria a nossa propensão em não nos dedicarmos a uma produção filosófica autoral, mesmo que fosse para espelhar ou para contrastar com a europeia. Vamos fingir que fomos assimilados: no fundo, no plano ontológico mesmo, sabemos que nada alterará nosso estado natural paradisíaco. Assimilamos teatralmente a modernidade, de modo fragmentado, disperso, atrasado, lúdico e profano, sem correremos o risco de submetermos a nossa autenticidade: “aquilo que somos vem do que somos e não do que nos falta para podermos ser” (ibid., p. 132).

Essa nossa blindagem ontológica, para Silveira (ibid. p. 158 et seq.), funcionaria como um sistema de defesa contra a modernidade e teria consequências metafísicas. Em primeiro lugar, ao optarmos pela vida cênica, podemos facilmente negar sentido objetivo aos fatos. O mundo não existiria em si nem por si, mas apenas enquanto mundo para o indivíduo e semanticamente determinado por ele. Isso facilitaria nossa propensão a ressignificar aspectos negativos da existência e a colocarmos-nos numa posição imune a qualquer evento externo. Nessa ‘metafísica da brasilidade’, não precisamos buscar as relações entre sujeito e natureza, porque não há sujeito - no sentido advindo com a modernidade europeia. Tampouco há que se falar na distinção entre fatos e versões, já que não assumimos nenhum compromisso ontológico com a objetividade nem com a verdade dos fatos. Não buscamos construir a vida, como os modernos na sua incompletude. Para Silveira (ibid., p. 175), a vida, segundo nós, brasileiros, é “uma atividade artística de permanente reconstituição do sentido”.

Ora, há um problema em aceitar a argumentação da ‘blindagem ontológica’ proposta por Ronie Silveira. Ela parece eximir-nos, brasileiros, de engajamento com a tradição filosófica ocidental, o que nos distancia de uma noção de ‘filosofia’ comumente aceita pela comunidade de filósofos, tal como apresentada na introdução deste estudo. Julio Cabrera (2013, p. 20-21) recorda que a filosofia opera com métodos argumentativos, em contato direto e constante com a tradição ocidental. A busca filosófica, desde a Grécia, se inspira no espanto com o próprio ser no mundo e com o desamparo da finitude: “o filósofo não será apenas o humano desamparado e incompleto, mas aquele humano que ousa lançar-se sobre seu desamparo e incompletude com paixão reflexiva”. Ao assumirmos uma “blindagem ontológica”, estaríamos renunciando à motivação essencial da construção do edifício filosófico, que requer um mergulho na nossa própria finitude e incompletude, como ponto de partida para o pensar.

Além disso, uma linha de pensamento que aceitasse a primazia da cultura sobre a filosofia talvez pudesse buscar fundamentação ontológica a algo que seria compreendido como o *homo brasiliensis*, de Ronie da Silveira. Tendo presente a hipótese histórico-arqueológica de que a coletividade *homo sapiens*, que habita o planeta Terra há cerca de trezentos mil anos, seria o mais próximo do que podemos chamar de humanidade, não haveria, em princípio, argumento justificado para estabelecer categorias ontológicas diferenciadas entre seus membros. Diferenciações em razão de raça, de cultura ou pertencimento geográfico podem ser feitas numa perspectiva sociológica ou etnográfica, para fins de estudo das diferentes formas de manifestação cultural humana, mas não deveriam informar nenhum argumento de diferenciação ontológica. Uma caracterização ontológica que nos diferencie, como brasileiros, do restante da huma-

nidade, da qual nunca estivemos nem podemos ser apartados, mesmo se consideradas as influências de experiências civilizatórias anteriores à colonização portuguesa, poderia gerar fissuras na caracterização do que é pertencer à coletividade humana e, a partir daí, permitir leituras equivocadas sobre distinções intraespécie, com risco potencial de resvalar para o racismo. Tais distinções, para fins ontológicos, não deveriam ser feitas a partir de manifestações de ordem cultural, histórica ou geográfica.

Pode-se contra-argumentar que Ronie da Silveira nunca pretendeu apartar o *homo brasiliensis* da categoria *homo sapiens*. É o que se pode deduzir, por exemplo, da seguinte passagem: “não tenho interesse em estudar a gênese do Hb a partir de seus elementos constituintes, mas apenas o de expor uma configuração de vida que pode ser útil para os brasileiros na medida em que o apresento para si mesmo” (SILVEIRA, 2015, p. 13). No entanto, a finalidade bem delimitada a que Silveira se propõe não o blindava contra possíveis leituras indesejadas do contraste que apresenta no nível ontológico para diferenciar a constituição do brasileiro em relação ao homem moderno.

Da mesma forma, caberia questionar se o *homo ludens*, conceito criado pelo historiador holandês *Johan Huizinga* em 1938 e aplicado à circunstância brasileira por *Vilém Flusser* (1998), não padeceria de idêntico problema que o *homo brasiliensis* de Ronie da Silveira. Resumidamente, Flusser argumenta que, do ponto de vista ontológico, “o homem é um ente essencialmente perdido e, quando se dá conta, procura encontrar-se” (ibid., n.p.). Sua ação dependerá de um mapa da situação e de um ponto de vista. A partir dessa ontologia do ser humano em geral, Flusser apresenta o ponto de vista específico do brasileiro, que segundo ele não procuraria ser real, não se constituiria num estado. A natureza do brasileiro seria virtual, sempre “em processo”. A essência do brasileiro estaria no buscar, não no ser. Nosso processo essencial apontaria, segundo Flusser, para uma síntese de tendências históricas e a-históricas contraditórias, que se manifestam na nossa cultura. Estaríamos diante de um ser a-histórico não primitivo com o potencial de emprestar novo sentido à experiência humana.

No entanto, prossegue Flusser (ibidem), residiria em nós um sentimento de alienação da realidade e de nós próprios, de incapacidade para firmarmo-nos e abrigarmo-nos em algo. Flusser vê aí algo positivo: para ele, essa tendência à alienação poderia ser uma tendência autêntica para o encontro do brasileiro consigo mesmo, isto é, com sua verdadeira essência. Se tal tendência não for sufocada e transformada em alienação histórica, teríamos o potencial de fazer surgir por aqui “um novo tipo de homem, com novo tipo de religiosidade, cultura, jogo e, posteriormente, com novo tipo de vida em sociedade”.

A caracterização do brasileiro feita pelo autor tcheco (que fez filosofia desde o Brasil) teve o propósito de estudar o fenômeno humano sob circunstâncias típicas da formação brasileira, numa abordagem que pode ser válida do ponto de vista cultural ou antropológico, mas por razões semelhantes às apresentadas na crítica a Ronie da Silveira, deveria ser despida de conteúdo ontológico. Ambos autores apresentam argumentos interessantes, no entanto, para sustentar a hipótese da falta de filosofia autoral entre nós. Se o brasileiro, como diz Flusser, não é tomado do movimento histórico, não teria motivação para buscar um fundamento filosófico que amparasse esse novo sentido que tem o potencial de trazer à vida. Culturalmente, não haveria estímulo, portanto, para um pensar filosófico tipicamente brasileiro.

Além disso, toda a linha argumentativa apresentada por Silveira (2015) ou mesmo por Flusser (1998) é frequentemente entendida como uma crítica ao fato de que “falta seriedade ao brasileiro”. Essa percepção é refutada por Gonçalo Palacios (2004, p. 15-17), para quem a falta de autoralidade e originalidade na filosofia feita no Brasil deve-se, em grande parte, ao controle que os especialistas - segundo ele não-filósofos - exercem sobre a produção e a difusão das ideias filosóficas no Brasil. Esse controle levou Julio Cabrera (2013, p. 81) a afirmar, criticamente, que “qualquer sinal de vitalidade filosófica é visto hoje como uma amostra de ‘falta de seriedade’ e ‘pouco profissionalismo’”.

Roberto Gomes (1994, p. 10 *et seq.*) contribui para essa discussão, ao indagar o que se pode entender por seriedade. O sério, para Gomes, é o ambicioso, calculista, o que visa o poder ou o lucro. A seriedade, numa cultura, seria promovida pela ritualística. O academicismo, prossegue Gomes, seria uma dessas formas de rituais, dos quais vive e se alimenta a filosofia tal como é praticada nos ambientes universitários brasileiros. Assim afirma Roberto Gomes (*ibid.*, p. 13): “o triunfo do homem sério é atingido quando se chega à completa ritualização. Quando já não importa o dito, mas a maneira de dizer dentro de padrões previamente consagrados”.

Palacios e Cabrera trazem à evidência uma nova linha de argumentação, desta feita relativa à cultura acadêmica de produção filosófica. Como argumento cultural, numa perspectiva mais restrita à prática acadêmica, Cabrera complementa, de certa forma, os argumentos antropológico-culturais de Silveira e Flusser, que sustentam a virtual inexistência de filosofia autoral entre nós. Cabrera (2013, p. 61) lembra, por exemplo, que ainda não desenvolvemos o hábito de ler uns aos outros: “os professores, com raras exceções (...), não se leem nem muito menos escrevem livros e artigos uns sobre os outros”. Haveria aqui um componente cultural próprio da comunidade de filósofos profissionais, uma espécie de ‘lei não escrita’, mas regularmente observada, que resultaria na preferência de não se falar uns dos outros. Essa tendência seria o resultado da falta de crédito aos colegas quanto ao potencial de terem escrito algo que

mereça estudo. Além disso, o próprio meio universitário requer o estabelecimento de relações profissionais que poderiam contaminar-se pela crítica. Nesse ambiente, a grande maioria de estudantes qualificados e talentosos tende a renunciar a interesses filosóficos mais genuínos e autorais, em prol da especialização sobre temas e autores consagrados (ibid., p. 72), via de regra estrangeiros.

Os argumentos acima expostos, de ordem cultural e antropológica, amparam a hipótese de que, no Brasil, a filosofia não encontrou bases para firmar-se de modo autoral. Do ponto de vista cultural, ainda não logramos superar a colonialidade na produção do saber. Do ponto de vista antropológico, as leituras apresentadas sobre o *ethos* do brasileiro reforçam a tese do nosso desinteresse pela produção filosófica. Resta indagar os motivos para a persistência de amarras coloniais que atrasam ou impedem o surgimento de uma filosofia autoral no Brasil. Suspeito que esses motivos sejam fundamentalmente de ordem política, aspecto que será tratado no item 1.3 a seguir.

1.3 CONTEXTO POLÍTICO: O EPISTEMICÍDIO E A COLONIZAÇÃO DO SABER

O ponto de partida para situar o porquê de, numa perspectiva política, não termos ainda uma filosofia autoral no Brasil, conforme apontado por Ivan Domingues (2017, p. 129), é um problema filosófico e antropológico que atravessa a colonização das Américas e que gravita em torno da questão da ‘alteridade’. Trata-se de uma dificuldade essencial que trazemos de lidar com a diferença, o que nos impele a negar o outro para afirmarmo-nos a nós mesmos.

Julio Cabrera (2013, p. 13) lembra que quando um europeu filosofa, as questões de que trata são sempre essenciais. Ele não tem dúvidas acerca do existir do seu pensamento. Já o brasileiro, assim como o latino-americano, o oriental ou proveniente de quaisquer regiões marginalizadas em termos de produção do conhecimento, ao filosofar, precisa justificar-se constantemente, “provar que seu filosofar existe”. Antes de ter um problema filosófico essencial, ele precisa enfrentar a questão existencial sobre seu próprio pensar. Nessas condições, a não existência de uma filosofia autoral no Brasil (assim como em muitos outros países) pode ser interpretada como o não reconhecimento da filosofia que se faz por aqui. Ou, como afirma Cabrera (ibid., p. 31): “um efeito produzido pela particular distribuição da informação hoje imperante no mundo, pela particular estrutura das instituições de ensino e de pesquisa e por ideias unilaterais do que tenha ou não valor como filosofia”.

A filosofia europeia, segundo Cabrera (ibid., p. 187), já nos teria legado como pronta e acabada a matriz do filosofar. Se quisermos fazer filosofia no Brasil, temos que nos despojar

de nossas próprias características, senão nunca atingiremos o patamar de excelência fixado nos termos europeus. A rejeição das nossas características e peculiaridades na forma de ler o mundo significa, para Cabrera, “modernizar” o Brasil filosófico, o que teria o efeito de aproximar-nos da Europa e afastar-nos da África, por exemplo. A aceitação da matriz europeia, enfim, teria o efeito de absolutizar, entre nós, o modo europeu de filosofar, com o qual só nos restaria buscar alinhamento, de modo a renunciarmos à barbárie e nos tornarmos finalmente civilizados.

Cabrera (ibid., p. 32-33) lembra a teoria segundo a qual, no intuito de favorecer o surgimento de um pensamento original e criador, seria necessário um preparo sociocultural prévio. Dito de outra maneira, a superação da colonialidade do saber requereria criar uma massa crítica de comentadores e especialistas como condição prévia para a manifestação de um pensamento autoral. Cabrera discorda dessa teoria, ao argumentar que ninguém começa a filosofar porque foram criadas as condições sociais, econômicas e culturais no local onde vive. O pensamento filosófico sempre estará inserido no meio social e cultural que o pensador irá de alguma forma refletir. Mas a motivação para filosofar parte de uma vontade singular de expor o mundo de uma maneira necessariamente pessoal do filósofo, quaisquer que sejam as condições sociais e culturais prevaletentes. Para Cabrera (2013, p. 35), “enquanto as condições sociais e culturais são extensivas, e tomam muito tempo, o ato singular de filosofar é intensivo e pontual”. A decisão filosófica fundamental é, para Cabrera, o ato singularíssimo relativo à vontade de pensar.

Para Cabrera (ibid., p. 202), pior do que não conseguirmos visualizar filósofos autorais brasileiros no futuro é sermos incapazes de ver e reconhecer aqueles que já tivemos, de relegá-los à irrelevância. Cabrera (ibid., p. 71) entende que a afirmação de que não existem filósofos no Brasil é coerente, se feita “a partir de um modelo que sistematicamente os exclui e não permite visualizar ou ridiculariza aqueles que ainda tentam sê-lo”. Essa perspectiva é coerente com uma visão geograficamente ampliada, latino-americana, trazida por Walter Mignolo (2008, p. 291), a respeito da perpetuação da lógica da colonialidade: “uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero) e expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’”.

A opção histórica por ‘profissionalizar’ o modo de fazer filosofia, a partir da formação de comentadores autorizados e competentes, nos moldes uspianos, teria tido o efeito, segundo Cabrera (2013, p. 64) de marginalizar ou simplesmente ignorar aqueles pensadores que procuravam fazer filosofia de maneira mais pessoal e apropriativa. É como se o período profissional que se inaugurou com a vinda da Missão francesa à USP tivesse relegado tudo o que se fez

antes a um período pré-profissional. Mesmo os pensadores que produziram filosofia durante o novo período passaram a ser ignorados. Cabrera cita como exemplos *Pontes de Miranda*, *Verisiani Veloso*, *Djacir Menezes*, *Mário Ferreira dos Santos*, *Roland Corbisier*, *Vicente Ferreira da Silva* e *Vilém Flusser*, entre outros nomes.

Nesse sentido, o sistema implantado no Brasil para a produção filosófica, apesar de orbitar em torno do pensamento europeu, “não assume a atitude do europeu diante do ato autônomo de filosofar, do envolvimento existencial do pensamento e do pensar desde as articulações conceituais da própria língua” (CABRERA, 2013, p. 224). Se adotássemos uma atitude mais próxima da europeia quanto à maneira de filosofar como é praticada e incentivada na Europa, não teríamos dúvidas quanto a considerarmos esses nomes, ainda que com diferentes graus de sucesso, como filósofos autênticos e autorais.

Mas a opção pelo modelo uspiano, segundo Cabrera (ibid., p. 68), teria tido a motivação política de tentar inserir a filosofia num processo de produção, como um item a mais dentro da modernização do país, de modo a assegurar a sua sobrevivência numa ordem social competitiva. A padronização de procedimentos técnicos, prossegue Cabrera (ibid., p. 69), é capaz de gerar mais produtividade, portanto mensurável e controlável, do que a criatividade autoconstituente do livre pensar. O problema, conforme aponta (ibid., p. 70), é termos introjetado um modelo importado sem dar nenhum passo na direção de superá-lo, o que reforçaria o objetivo de congelar a dependência.

Em termos políticos, o modelo uspiano explicita uma constatação, entre nós aceita sem muita crítica, de que quem sabe fazer filosofia está no primeiro mundo. Nossa máxima aspiração seria tentar espelhá-los na forma dos seus trabalhos, de modo a sermos aceitos em seus congressos internacionais e eventualmente ver nossos trabalhos publicados lá fora (ibid., p. 88). Essa visão faz com que a indagação acerca da existência ou não de autorialidade na filosofia brasileira não seja uma indagação ontológica ou metafísica, mas social e histórica, permeada de elementos políticos (ibid., p. 184). Para Cabrera, teremos filósofos autorais no Brasil se e quando decidirmos constituirlos. E um filósofo se constitui como tal por um ato singular, uma decisão de manifestar-se como pensador, de explicitar as dúvidas e obsessões que o atormentam.

Em paralelo, na segunda metade do Século XX, iremos vivenciar, segundo Cabrera (2013, p. 45), uma simultaneidade da profissionalização dos ambientes filosóficos com a continuidade dessa tendência à erudição, agora voltada para glosas e comentários especializados,

com menos espaço para o autodidatismo amador anterior. Essa tendência não reduz nem a erudição livresca nem o transoceanismo. Esses traços acabam sendo incentivados e fortalecidos, na absorção de um método de filosofar que nada mais é do que tornar-se profundo conhecedor e até almejar tornar-se um comentador dos comentários de algum dos ícones filosóficos ocidentais.

Para Cabrera (2013, p. 47), essa realidade teria resultado de uma escolha feita quando da profissionalização dos métodos filosóficos na Universidade, conforme visto no item 1.1, quando passamos a formar especialistas e comentadores, aderentes a normas estritamente institucionalizadas e balizadoras das carreiras universitárias em filosofia. Nessas condições, não se pode esperar que o surgimento de uma filosofia autoral esteja ligado à criação das Universidades e à profissionalização dos métodos de pesquisa e publicação na área. No máximo, para Cabrera (*ibid.*, p. 47), as Universidades ajudam a criar um ambiente de discussão e interação entre pessoas que se interessam por filosofia. Afinal, ao contrário de carreiras profissionais como médicos, psicólogos, advogados e engenheiros, cuja atuação depende de aprovação e registro formal em entidades de classe, a atividade do filósofo não requer titulação, não se restringe ao que é feito nos departamentos de filosofia das Universidades nem depende de habilitação formal específica concedida por algum conselho corporativo da categoria.

Para Ivan Domingues (2017, p. 445), a reforma universitária de 1968, autoritária e conservadora, ao mesmo tempo que modernizante e transformadora, teria permitido a expansão e a consolidação entre nós de um sistema próprio de produção filosófica no meio acadêmico. Trata-se, segundo Domingues, de um paradoxo, o paradoxo das consequências de Max Weber (2004, p. 81), que se verifica quando há consequências imprevistas ou mesmo indesejadas das ações, gerando um distanciamento entre as intenções iniciais dos agentes e os resultados de suas ações. A reforma de 1968, que na visão de Domingues foi “uma reforma universitária que ninguém queria e protagonizada por um regime ditatorial”, teria servido ainda assim ao propósito de mostrar que o déficit anteriormente apontado por Leonel Franca e Lima Vaz tinha viés histórico, era contingente e podia ser eventualmente sanado, por decisão política.

A propósito, Lima Vaz (1984, p. 23-24 *apud* DOMINGUES, 2017, p. 474), ao tratar do “lugar social da filosofia”, afirma que “o Brasil apresenta hoje uma das sociedades mais dramaticamente injustas entre quantas existem sobre a face da Terra”. Caberia à filosofia, prossegue Lima Vaz, a tarefa maior de achar a saída para essa situação de injustiça social, ao propor novas formas de relação humana fundadas na “racionalidade do consenso” e da “convivência justa”.

Numa perspectiva histórica, a injustiça apontada por Lima Vaz conduz ao estudo da formação social, política e econômica, que requer, por sua vez, uma base metafísica adequada, não contaminada pela alienação decorrente da transplantação dos saberes europeus que tende a prorrogar a vigência da colonialidade.

O alto grau de alienação das elites brasileiras, que cultivam os sentimentos de desterro, de filoneísmo, de transoceanismo e de desprezo pelo que provém do seu próprio país, serve ao propósito de dar continuidade e persistência aos vínculos coloniais na seara da produção do saber. Como corolário, identificamos a persistência de processos epistemicidas, nos termos delineados por Boaventura de Sousa Santos (1999, p. 283), referentes à eliminação ou deslegitimação de saberes no intuito de “subalternizar, subordinar, marginalizar ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista”.

No caso brasileiro, essa lógica arrasta-se desde o período colonial, entrelaça-se com a experiência histórica da escravidão e persiste nas manifestações de racismo ainda presentes no Brasil contemporâneo. A não atribuição de autoridade aos saberes provenientes de grupos sociais vitimados pelo preconceito faz paralelo com o não reconhecimento da filosofia aqui produzida que não se subordine ao cânone eurocêntrico⁹. Trata-se da manutenção do que Sueli Carneiro (2005, p. 30) denominou “dispositivo de racialidade”, de índole foucaultiana, que ela define como “um domínio que produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação”, visando criar um “campo de significações que definem a especificidade das relações raciais e as relações de poder nelas imbricadas no Brasil” (ibid., p. 34).

Entre os resultados da aplicação desse mecanismo de poder, temos a anulação e a desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, pela via da inferiorização intelectual e da deslegitimação da produção de conhecimentos. A falta de reconhecimento do Outro, da diferença, da alteridade e a condicionalidade de aceitação de um saber que seja elaborado de modo padronizado, nos moldes criados e dominados pelo subjugador, cria uma categoria ontológica distinta para o subjugado, considerado como um não-ser. Nas palavras de Sueli Carneiro (ibid. p. 99), “o estatuto do Outro é o de ‘coisa que fala’”.

⁹ Não se deve assumir que essa subordinação provenha de uma imposição contemporânea por parte dos europeus, cujos centros do saber estão via de regra abertos e interessados em conhecer e valorizar o pensamento oriundo de outras regiões e países. O eurocentrismo tem raízes numa mentalidade simbólica de manutenção da colonialidade nos próprios países que foram colonizados e nas elites políticas locais que sucederam os colonizadores no controle político dos respectivos países independentes.

Como pode uma ‘coisa que fala’, deslegitimada de um estatuto ontológico próprio, pretender fazer filosofia? Como se pode esperar que, da sua circunstância inferiorizada e desqualificada, resulte uma produção autoral? Não haverá filosofia para chamar de brasileira, nem feita desde o Brasil, que vá além de comentários e exegeses do cânone, enquanto prevalecer entre nós essa colonialidade do saber. A filosofia transplantada da metrópole foi assimilada de maneira adequada na ex-colônia, em particular o modo de fazer, o método que define o que é filosofia e exclui o que diz que não é - ou o que não pode aceitar que seja. E esse método, por força do dispositivo de exclusão mencionado, não reconhece os esforços da resistência, seja ela indígena ou negra, “contra esse saber imposto” (CABRERA, 2018, p. 16).

A colonialidade do saber resulta no desprezo pela atividade intelectual. Difunde-se entre nós um sentimento de inadequação, de não pertencimento e, ao mesmo tempo, de busca pelo reconhecimento. Para obtê-lo, muitos assumirão a postura de uma “subalternidade privilegiada” ou mesmo de “curadoria colonial dos arquivos do mestre”, para usar expressões do manifesto *A Campanha pela Reinvenção da Filosofia: Comunicado 1* (BENSUSAN, 2013). Como diz Seloua Boulbina (2012/4), “não mencionar autores do Sul (africanos, por exemplo) não parece prejudicial à qualidade do trabalho. Ao contrário, omitir autores do Norte (europeus ou norte-americanos) é considerado como um defeito que afeta a ‘cientificidade’ da pesquisa”¹⁰. Como poderia um pensamento filosófico sistematizar-se no Brasil, diante da realidade exposta?

Desde uma perspectiva europeia crítica da colonialidade do saber, Seloua Boulbina (2016) afirma que “todos os colonizados conheceram o desvio pelo Outro de forma forçada, ou seja, através da violência.” Durante o período colonial, teria sido imposta uma ‘europeização’ aos colonizados, num desvio de sua própria cultura e história. Os estados nacionais que sucederam às colônias não deixaram de ser uma “provincialização cultural da Europa”. Boulbina reconhece que “a marginalização e a invalidação dos pensamentos extra-europeus persistem após as independências e testemunham a colonialidade e o poder do saber europeu, ou mais amplamente ocidental.”

O epistemicídio e a consequente manutenção da colonialidade do saber corroem a formação de uma subjetividade coletiva que se pudesse identificar como tal e referenciar nela

¹⁰ Tradução minha. Original em francês: “Ne pas mentionner d’auteurs du Sud (africains par exemple) n’apparaît pas comme préjudiciable à la qualité du travail. En revanche, omettre de mentionner des auteurs du Nord (européens ou américains du Nord) est considéré comme un défaut affectant la « scientificité » de la recherche.”

própria uma produção filosófica de caráter autoral. Geram, ainda, uma subjetividade fragmentada, herdada da violência colonial, da alienação das elites e da assimilação heterogênea de valores e saberes de uma epistemologia alheia. Como resultado desse processo histórico continuado de aculturação e subordinação intelectual, tem-se a impossibilidade de superar a colonialidade na produção do saber e, portanto, a dificuldade de reconhecer uma filosofia autoral própria.

Do ponto de vista político, portanto, a afirmação de que não há filosofia autoral no Brasil decorre da negação da sua existência, pela via do não reconhecimento, como produto e indício da persistência simbólica da colonialidade sobre a produção do saber. Caso se reconhecesse nosso pensar autoral, estaríamos a caminho de romper com as amarras da colonialidade, mas isso teria consequências políticas disruptivas. No nosso imaginário, permanecemos nas franjas de um suntuoso banquete filosófico em cuja mesa nunca fomos acomodados, para o qual nem sequer fomos convidados, mas ainda assim nos saciamos com o deleite alheio de nossos preparos e ingredientes, se e quando satisfazem paladares estranhos aos nossos.

2 A FALTA DE AUTORALIDADE NA FILOSOFIA BRASILEIRA: PROBLEMATIZANDO A QUESTÃO

Reconhecidos os contextos histórico, cultural e político da produção filosófica desde o Brasil, como razões metafilosóficas que sustentam a hipótese de que entre nós não há filosofia autoral, cabe agora problematizar as categorias de análise que conduzem a essa conclusão. A depender das premissas subjacentes a essas categorias de análise, a hipótese poderá ser apoiada ou refutada. Em outras palavras, trata-se de identificar as referências de entendimento empregadas por cada autor que se dedica a estudar o assunto sobre os conceitos-chave para a compreensão do seu pensamento.

A primeira dessas categorias que deve ser problematizada é o próprio conceito de filosofia. A investigação aqui relatada assume como referência inicial para o fazer filosófico a experiência consciente e racional do *homo sapiens*, em cuja manifestação se observa uma migração paulatina da natureza à cultura. Sendo a cultura produto do pensamento, pode-se assumir que toda a construção cultural está permanentemente aberta à mudança e mesmo à desconstrução. A natureza, em contraposição à cultura, impõe limites físico-existenciais à experiência, os quais a ciência esmera-se em tentar compreender e descrever em leis naturais, sem poder no entanto desconstruí-los.

Filosofia, nesse sentido amplo, é a tarefa ou habilidade de pensar, que resulta da capacidade biológica disponível aos seres dotados de razão, um atributo da vida manifesto na autoconsciência. Quaisquer construções do pensamento, assim como toda técnica e toda ciência, integram um percurso da natureza à cultura, cumprido historicamente por uma sucessão de escolhas individuais e coletivas, das quais resultam as ideias e instituições percebidas e recepcionadas por diferentes sistemas filosóficos.

Ao contrário daquilo que nos é dado por natureza - e que podemos descrever, mas não recriar - as ideias e instituições não são dotadas de amarras indissolúveis nem se configuram limites intransponíveis para o livre pensar. A razão não tem motivos para cercear o próprio pensamento. Se o fizesse, estaria renunciando ao gérmen revolucionário do livre pensar, capaz de destruir o que ele próprio construiu ao longo da experiência humana. Isso seria uma limitação à liberdade de pensamento. Essa autolimitação poderia ter uma motivação justificada, seja a conservação da cultura, a manutenção da paz social, da liberdade de contrato, do direito de propriedade ou de qualquer outro valor que se pretenda defender como fundamental para a

sociedade. Trata-se, ainda assim, de uma escolha: atribuir solidez quase que natural a uma categoria de valores que se quer conservar, ao ponto de limitar o exercício do pensar crítico sobre essa categoria, logo, limitar o exercício de filosofar.

Entendo que a filosofia e, em particular, a metafísica não devem abandonar a possibilidade de rever e reinventar a cultura em que emergiram e que fizeram emergir. Considero que questionar continuamente as bases sobre as quais se assenta a expressão humana, mesmo nos seus fundamentos mais sólidos, integra a missão do filósofo. A plena liberdade da prática filosófica demanda o não atrelamento a nenhuma amarra institucional, cultural, social, política nem jurídica.

Em termos práticos, porém, entender a filosofia no sentido amplo a torna um conceito genérico demais, dificultando os limites de análise. Pensar, todos pensamos, mesmo em bases míticas, religiosas, sem rigor lógico nem metodológico. Tudo o que se passa na mente humana é pensamento. Para fins práticos, parece útil delimitar essa compreensão ao que é comumente aceito pela comunidade acadêmica sobre o conceito de filosofia. Por esse motivo, retomo a referência inicial tal como apresentada na introdução: “filosofia é atividade de reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental” (CABRERA, 2013, p. 20-21).

Tendo em mente essa delimitação do conceito de filosofia, para fins deste estudo, mas sem abandonar a possível extensão do conceito, em potência, a toda a atividade humana do pensar, passo a considerar as seguintes categorias de análise: (1) a autonomia do discurso filosófico em relação à noção de nacionalidade; (2) autoralidade *vis-à-vis* originalidade em filosofia; (3) a questão da universalidade. Neste capítulo, proponho realizar um mapeamento dos termos do debate sobre cada uma dessas categorias de análise, a partir dos autores (ou linhas de pensamento) estudados.

2.1 SOBRE A AUTONOMIA DO DISCURSO FILOSÓFICO

Pode-se falar em filosofia brasileira? Em que consiste a circunstância brasileira do filosofar? Quais critérios, se existem, definem o filosofar a partir do Brasil? Quando falamos de uma ‘filosofia brasileira’, ou filosofia feita desde o Brasil, a que nos referimos exatamente? Qual a abrangência do conceito de ‘filosofia’ que permite tratá-la como brasileira? Essas indagações remetem à questão da ‘autonomia do discurso filosófico’ em relação à nação, que pode ser tratada como uma categoria de análise útil para a compreensão da existência ou não de filosofias nacionais.

Duas possíveis rotas para tentar responder às indagações acima foram apresentadas por Ricardo Vélez Rodríguez (2013, p. 18 et seq.). A primeira rota seria fazer um levantamento dos autores que se dedicaram a publicar sobre temas filosóficos desde o Brasil colônia. A segunda, situar a filosofia do país como parte do fenômeno histórico de surgimento de filosofias nacionais no contexto da emergência dos Estados modernos.

A primeira rota privilegia uma linha de investigação histórica, tal como os empreendimentos a que se dedicaram Antonio Paim (1987) e Paulo Margutti (2013), entre outros. A abrangência da filosofia nacional resultante dessa rota de investigação dependerá do que cada autor considera que pode incluir sob o conceito de ‘filosofia’. Para Margutti (2013, p. 12), por exemplo, além da filosofia produzida dentro dos limites formais acadêmicos, há que se considerar, também, o que chama de ‘filósofos amadores’, uma categoria de pensadores independentes situados fora da academia; e ainda os chamados ‘literatos-filósofos’, como Machado de Assis, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, Carlos Drummond de Andrade e Clarice Lispector. As duas categorias teriam sido, na visão de Margutti, capazes de produzir obras que expressam “profundas intuições filosóficas na nossa história cultural”.

Nessa visão de filosofia, cresce o número de ‘filósofos brasileiros’ e também o volume do que poderia constituir a obra de uma filosofia feita desde o Brasil. Roberto Gomes (1994, p. 8) amplia substancialmente as possíveis fontes da filosofia no Brasil:

Obras como as de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Machado de Assis, Lima Barreto, Sérgio Buarque de Holanda, Noel, Chico Buarque, além daquilo que se tem feito no campo das ciências humanas nos últimos anos, têm mais a nos dizer do que as maçantes teses universitárias nas quais a filosofia se mascara no Brasil.

Em contraposição à visão de Margutti e de Gomes, temos a categorização bem mais limitada de ‘filosofia’ apresentada por João Cruz Costa e, em larga medida, endossada por Ivan Domingues (2017). Cruz Costa (1945, p. 25) nega a existência não somente de autoralidade, mas também da própria filosofia brasileira, por conta de um caráter pragmático e antiespeculativo que teríamos herdado dos portugueses. Do humanismo lusitano, ter-se-ia firmado entre nós “a retórica, o gramaticismo, a erudição livresca” (1967, p. 23). A renovação dos estudos escolásticos empreendida por Portugal no Século XVI, como forma de reação ao avanço do protestantismo, teria feito, segundo Cruz Costa (*apud* MARGUTTI, 2013, p. 17), com que a filosofia portuguesa e, por extensão, a brasileira rumassem “em direção à especulação vazia, ao comentário de textos”. A filosofia só principiaria, no Brasil, a partir da rota da profissionalização trazida pela Missão francesa junto à USP. Interessante notar, como visto anteriormente, que essa rota de profissionalização optou justamente pela autorrestrrição à exegese e a comentários

à história da filosofia, mediante a adoção de um método estruturalista que desconsidera qualquer tentativa de produção de ideias mais inovadoras ou autorais em relação ao cânone. Nessa visão, fazer filosofia de modo profissional é distanciar-se da autoralidade, não promovê-la.

Conforme descrito no item 1.1 deste trabalho, parto da hipótese de que condicionantes históricos, culturais e institucionais da nossa formação social e política teriam modulado ou limitado o grau de autoralidade na filosofia brasileira. A própria hipótese do ‘déficit’, embora não justifique, aponta no sentido de que não teria havido o surgimento de sistemas nem de correntes filosóficas no curso da história brasileira. De qualquer maneira, o levantamento histórico dos autores que publicaram sobre filosofia não garante que o conteúdo de tais publicações tenha qualidade autoral, no sentido de aportar contribuição inédita, original e própria à história das ideias. Sobre autoralidade e originalidade em filosofia, vide o item 2.2 a seguir.

A segunda rota proposta por Vélez Rodríguez (2013, p. 22 et seq.) contextualiza a emergência histórica das filosofias nacionais a partir da crise na unidade cultural de produção e manutenção do saber na Idade Média. Concomitante a isso, registra-se o paulatino abandono do latim como língua franca da intelectualidade europeia e conseqüente adoção dos vernáculos nacionais. Essa alteração teria favorecido o surgimento de novos problemas oriundos das circunstâncias locais, que passariam a demandar novas respostas filosóficas. Teria havido, para usar a terminologia de Eduardo Soveral (1979), o surgimento de novos filosofemas¹¹, juntamente com a evolução e/ou a reformulação dos existentes. O discurso filosófico migraria, nessas condições, para um *locus* mais próximo da realidade local.

Essa é a rota escolhida por Antonio Paim (1987, p. 14), para quem “as filosofias portuguesa e brasileira, desde o ciclo inicial em que buscam autonomia, distinguem-se precisamente pelos problemas a que dão preferência, não obstante o tronco comum e o fato de que a fonte inspiradora seja uma só”. No caso brasileiro, prossegue Paim (*ibid.*, p. 11-18), os temas prioritários que teriam mobilizado a inteligência nacional ao longo da nossa história, e cuja mera introdução na agenda já configuraria um caráter distintivo à reflexão filosófica nacional, seriam as preocupações e discussões acerca (1) da pessoa; (2) da filosofia política; e (3) das relações entre filosofia e ciência.

¹¹ Para Eduardo Soveral (1979), filosofemas são problemas que abrem o espírito a amplas interrogações e exigem respostas fundamentadas e inteligíveis.

As inquições filosóficas acerca da pessoa, pela relevância em termos de conteúdo metafísico, serão tratadas no capítulo 3. As reflexões sobre filosofia política serão tratadas apenas na medida em que ofereçam contexto para melhor compreender as condições históricas da produção filosófica no país. A questão das relações entre filosofia e ciência servirá para ilustrar, no item 2.3, o tema da universalidade em filosofia. Antes, porém, de tratar dos problemas preferenciais da pauta filosófica brasileira, resta problematizar sobre quais categorias ou limites definiriam o que se possa denominar de ‘filosofia nacional’.

Para encaminhar a discussão a respeito da autonomia do discurso filosófico, entendo ser necessário problematizar o conceito de nação e estudar sua relação com o pensar filosófico. Conforme indiquei na abertura deste capítulo, parto da premissa de que, numa perspectiva filosófica, qualquer construção cultural, por ter sido feita pelo entendimento humano, em circunstâncias históricas, deve estar permanentemente aberta à crítica, à mudança e à desconstrução. O próprio conceito de Estado-nação, tal como o conhecemos, não deixa de ser uma construção filosófica que foi culturalmente incorporada e historicamente fixada. Como tal, deve estar sujeito a revisões, aprimoramentos ou mesmo ao abandono, caso uma reflexão filosófica atualizada venha a considerar outra fórmula de organização político-social como mais apropriada.

Reformulo, então, a questão: até que ponto um pensamento filosófico atrelado a uma instituição cultural, histórica ou política, tal como o Estado-nação (por exemplo, uma ‘filosofia brasileira’), teria condições de manter-se de modo desimpedido, sem estar limitado em seus pressupostos do filosofar? Em outras palavras, uma ontologia de cunho ‘nacional’ não tenderia ao comprometimento do discurso, por conta de uma subordinação ao conceito de Estado-nação ou ao Estado nacional específico ao qual esteja atrelada?

Essas indagações revelam a dificuldade em tratar do tema das ‘filosofias nacionais’ sem cair numa armadilha que atribua um valor de face a determinado conjunto de ideias, como a condição de que foram originadas ‘desde o Brasil’, ainda que filosoficamente essas ideias e seus autores queiram distanciar-se de conceitos vigentes na nossa organização social e política. Ivan Domingues (2017, p. 20) reconhece que a questão da ‘filosofia nacional’ está longe de ser matéria pacificada, pois sua consideração abre azo a controvérsias sobre ideias de ‘nação’, de ‘Estado nacional’, de ‘colônia’ e de circunscrições geográficas, tais como as divisões ‘Norte/Sul’ e ‘Centro/Periferia’.

No intuito de mapear possíveis respostas a essa indagação, faz-se necessário tomar distância da especificidade do Brasil por um momento, de modo a adotar uma perspectiva mais ampla e abrir a discussão sobre a existência ou não de filosofias próprias de nações, ou com

elas identificadas. Esse distanciamento demanda que se explicita, preliminarmente, o que se entende por ‘nacional’. Trata-se de uma categorização do pensamento a partir de um conceito que também tem origem filosófica, notadamente o conceito de nação e seu correspondente na estrutura político-social de um país, o Estado nacional. Para fins deste estudo, entendo por ‘Estado-nação’ o modo de organização social e política vigente em determinada circunscrição territorial.

Qual a relação entre o discurso filosófico e o Estado-nação? Como antecipei anteriormente, é motivo de preocupação que o livre pensar, fundamento do pensar filosófico, possa ser de algum modo limitado ou estar amarrado a conceitos previamente criados, como pressupostos inarredáveis ao seu exercício. Uma ontologia de cunho ‘nacional’ poderia tender à subordinação do desenvolvimento das ideias a um instituto previamente estabelecido? É importante notar que, mesmo fundado em certos preceitos constitutivos reconhecidos como tais pelos habitantes de um território, tais preceitos não devem ser naturalizados. Nessas condições, os conceitos de ‘Estado-nação’ e a própria noção de ‘nacionalidade’ devem ser considerados como estruturas culturais temporalmente situadas que funcionam como referenciais para a organização social de uma comunidade de indivíduos.

Para enfrentar essa questão, proponho partir de um espectro de possíveis respostas, situadas entre os dois extremos identificados por Ricardo Vélez Rodríguez (2013, p. 18 et seq.):

- (1) negar existência a filosofias nacionais, sob o argumento de que a filosofia desenvolveu através da história um diálogo que comenta e constrói um *acquis* filosófico a partir dos clássicos surgidos na Grécia dos Séculos VI a IV a.C., não restando à atualidade nada além de comentar os filósofos clássicos e os europeus que os sucederam nesse diálogo; ou
- (2) defender que uma filosofia será própria de um país, na medida em que se distancie da tradição filosófica ocidental, numa busca por meditação autóctone, por exemplo pela recuperação da mitologia de povos originários na América ou pelo tratamento de questões não pertencentes à pauta ocidental eurocêntrica, tais como a circunstância do subdesenvolvimento na África e na América Latina.

O primeiro extremo apontado por Vélez Rodríguez pressupõe a universalidade como premissa incontornável do fazer filosófico. A questão da universalidade na filosofia será tratada no item 2.3. Por ora, pode-se argumentar que a mera recusa em aceitar a existência de filosofias nacionais desconsidera o contexto histórico, geográfico e cultural que propicia o surgimento das ideias. Afinal, a filosofia clássica não é grega? É possível falar numa filosofia alemã, que

reúna Kant, Hegel e sucessores? Há características na filosofia feita na França ou no Reino Unido que as tornam próprias e distintas das demais filosofias? Seria possível identificar peculiaridades também na filosofia feita desde o Brasil?

O segundo extremo, por sua vez, parte do pressuposto de que, para filosofar com ineditismo e originalidade, é preciso renunciar à construção filosófica do ocidente e construir algo inteiramente novo. No caso brasileiro, poderíamos apontar, como exemplo de proposta filosófica com esse potencial, a ontologia multinaturalista de Eduardo Viveiros de Castro (2015), que se fundamenta no mito indígena pré-cabralino e, assim, distancia-se dos fundamentos clássicos da filosofia ocidental. A proposta de Viveiros de Castro será comentada de modo mais detido no capítulo 3.

A opção para definir uma ‘filosofia nacional’ pelo distanciamento que toma em relação ao cânone ocidental é defendida, por exemplo, por Ronie da Silveira (2016), que sustenta a possibilidade de que, do diálogo filosófico universal, possa nascer uma contribuição original brasileira. No entanto, entende que quaisquer contribuições originais somente terão condições de surgir a partir do rompimento com o cânone. O cultivo do cânone pode ser uma etapa do processo, mas não seria suficiente para criar novas perspectivas filosóficas.

Considero que a exigência do distanciamento do cânone é um critério por demais restritivo à possível contribuição que filósofos circunstanciados no Brasil, com a tradição ocidental que nos constrange, teriam a oferecer à continuidade do diálogo filosófico. Se adotássemos esse critério, não poderíamos considerar a escola pragmática como norte-americana, uma vez que ela traz uma contribuição que se assenta no cânone ocidental, indo além dele, mas sem rejeitá-lo nem dele afastar-se. O exemplo do pragmatismo será retomado no item 2.2.

Entendo que a resposta não se encontra em nenhum desses extremos, mas em algum ponto intermediário. Esse ponto intermediário, que permitiria caracterizar o discurso filosófico como associado a uma determinada nacionalidade, pode ser buscado no contexto histórico e cultural no qual são evocadas certas questões, em detrimento de outras. Antonio Vidal Nunes (2007, p. 18) nos lembra que “todo pensador é um ser situado e datado historicamente. Seu pensamento reflete os problemas de sua época, problemas para os quais busca solução.” Idiosincrasias culturais e individuais ver-se-iam refletidas na agenda filosófica própria de um determinado país. Esse caminho coincide com o entendimento de Antonio Paim (1987, p. 3), expresso anteriormente, de que “as filosofias nacionais distinguem-se umas das outras pelos problemas a que dão preferência”.

Ainda que o caminho apontado acima possa conduzir a um melhor entendimento de como caracterizar uma determinada filosofia nacional, não parece ser suficiente para explicitar a relação entre filosofia e nação. O termo Estado-nação, tal como o empregamos hoje, ampara-se na noção weberiana segundo a qual ‘nação’ seria a estrutura política, burocrática e administrativa que segue uma racionalidade intrinsecamente moderna (MARTINS, 2012, p. 66). Pedro Martins levanta uma hipótese interpretativa, segundo a qual seria possível distinguir um movimento de ‘filosofias nacionais’, culturalmente ligado ao nacionalismo moderno, que visa legitimar ideologias e retóricas nacionalistas, por exemplo pela busca da projeção e da afirmação da língua e cultura nacionais.

À filosofia sempre coube questionar, propor e construir modelos racionais - ideais ou pragmáticos - aplicáveis à organização da sociedade. Essa permanente criação e recriação requer que a filosofia mantenha aberta também a possibilidade de contestação e abandono de modelos que não mais sejam considerados justificáveis do ponto de vista racional. Em outras palavras, se a filosofia pode reinventar a cultura a qualquer tempo, pode sempre reabrir discussão sobre as bases sobre as quais se assenta a expressão humana. A existência de quaisquer amarras institucionais, culturais, sociais, políticas ou jurídicas seriam, portanto, limitantes ao livre exercício da atividade filosófica. Nesse sentido, não se poderia assumir a premissa de que existam filosofias nacionais, pela amarra implícita do discurso filosófico a uma ideia preconcebida de Estado-nação ou a uma noção de nacionalismo que se coloque acima e anterior à própria reflexão.

É nesse sentido que Julio Cabrera (2013, p. 28 et seq) entende não ser aceitável a expressão ‘filosofia brasileira’, pela armadilha nacionalista nela contida: “um filósofo que pensa no Brasil, ou desde o Brasil, não fará filosofia brasileira, mas pura e simplesmente filosofia”. Para exemplificar, Cabrera cita o pensamento “nórdico” de Kierkegaard, o pensamento “britânico” de Locke, o pensamento “norte-americano” de Dewey, o pensamento “argentino” de Sarmiento e o pensamento “brasileiro” de Farias Brito, filósofos que deixam transparecer as origens de suas ideias de modo não-proposital, sem afastar-se da conversação filosófica trazida pela tradição ocidental.

A opção por empregar a expressão ‘filosofia no Brasil’, segundo Cabrera, tampouco satisfaz, na medida em que se refere a uma mera referência geográfica, desprovida do conteúdo nacionalista ou nacionalizante presente na expressão anterior, mas ainda assim restrita a um caráter fático ou empírico relativo ao local de origem do pensador ou de suas ideias. A expres-

são desconsidera atributos nacionais tais como fatores étnicos, culturais e linguísticos, que condicionam a reflexão filosófica e estão normalmente associados ao conceito de ‘nação’. Falar em ‘filosofia no Brasil’ seria, nessas condições, desprovê-la desses conteúdos.

Ainda que rejeitemos as expressões ‘filosofia brasileira’ e ‘filosofia no Brasil’, não está resolvida a questão de que a filosofia feita no Brasil possa estar culturalmente circunstanciada. Para além da circunscrição geográfico-territorial, Cabrera propõe que se empregue a expressão ‘filosofia desde o Brasil’¹². Pensar desde o Brasil traria em si influências e referenciais não meramente geográficos, mas vitais e reflexivos, resultantes da “inserção individual num meio reflexivo particular”, uma noção histórico-existencial que apontaria para um filosofar circunstanciado.

Encontrei na literatura outra proposta de referir-se à circunstância nacional na qual determinadas ideias filosóficas são gestadas, tentando obviar o caráter nacionalista: a ‘filosofia pátria’. Pedro Martins (2012., p. 65) exemplifica com o caso português, cuja filosofia tenta circunscrever em torno de uma *forma mentis* peculiar e autossuficiente do ponto de vista cultural. Afirma que o conceito de ‘pátria’, ao contrário do de ‘nação’, estaria ligado a um “sentimento comum de pertença e partilha de liames culturais, históricos, até de um território ou ‘espaço vital’”. A noção de ‘pátria’, na visão do autor, não teria necessariamente um alcance político e uma vigência moderna, adequando-se, portanto, melhor ao sentido identitário almejado para a filosofia.

A expressão ‘filosofia pátria’ não parece, no entanto, satisfatória para anular os vícios de origem contidos em ‘filosofia nacional’. Assim como o conceito de ‘nação’, ‘pátria’ não deixa de ser uma construção cultural historicamente datada e potencialmente ligada a um certo ufanismo nacionalista, justamente o que se procura evitar. Além disso, ‘filosofia pátria’ não permite uma referência específica ao país ao qual se refere. Portanto, essa sugestão, embora contribua para a reflexão sobre o tema, não tem condições de ser acatada.

Inclino-me a aceitar a expressão proposta por Cabrera de ‘filosofia desde o Brasil’, até mesmo por falta de alternativa melhor. Sendo difícil resolver a contento a questão linguística, parece ser mais importante fixar um entendimento a respeito do que se quer dizer ao falar de

¹² Alguns críticos à expressão proposta por Cabrera entendem que ele se vale de um hispanismo, uma tradução literal do idioma espanhol. Seria mais correto, do ponto de vista linguístico, empregar a expressão ‘filosofia a partir do Brasil’. Como essas críticas não estão formalmente fundamentadas, optei por manter a expressão original, tal como sugerida por Cabrera.

‘filosofia desde o Brasil’. Mais importante do que a discussão terminológica é a categoria estrutural que ela oculta. É preciso considerar que nenhum sistema filosófico conhecido surgiu de modo alheio a uma dada circunstância histórica, cultural e mesmo institucional. Não se pode desconsiderar que, do ponto de vista cultural, é perfeitamente possível encontrar no Brasil, assim como na maioria das nações, traços culturais próprios e distintivos, capazes de gerar visões de mundo particulares. Como trataríamos, então, a categorização de uma filosofia feita ‘desde o Brasil’?

Ao optar pela expressão sugerida por Cabrera, considero importante registrar uma espécie de *disclaimer* que permita ao leitor entender que essa opção não implica renunciar à autonomia do discurso nem aceitar a imposição de barreiras ao pensamento aqui originado, pelo fato de ter acolhido a referência ao ente ‘Brasil’. Falar ‘desde o Brasil’ significa falar a partir de uma perspectiva histórico-existencial, uma circunstância cultural e humana delimitada. Mas em nenhum momento essa perspectiva deve erigir limitações à possibilidade de cogitar construções alternativas ao Estado nacional brasileiro, sejam elas pré- ou pós-coloniais. A delimitação cultural e institucional, assim como jurídica, social e política, contida na noção de ‘Brasil’ não deve ser tomada como limitante ao exercício filosófico. Ou seja, não se pretende emprestar caráter normativo - e limitante ao propósito do filosofar - a uma instituição criada pelo homem num determinado contexto histórico para regular as relações de poder em certa extensão territorial.

Neste item, procurei destacar a discussão a respeito das categorias relevantes para a identificação de filosofias nacionais e a aplicação dessas categorias à especificidade brasileira. A depender da extensão do conceito de ‘filosofia’ considerado, a filosofia nacional poderá ser reconhecida e afirmada (Margutti) ou simplesmente negada (Cruz Costa). Como uma proposta de meio-termo, é possível considerar que uma filosofia nacional se distingue das demais pela agenda prioritária de questões ou problemas que, historicamente, passaria a enfrentar (Paim).

Outra hipótese a ser considerada é a necessidade de descolonizar o saber no Brasil. Para nos livrar das amarras formais de um academicismo transplantado, seria necessário remover o implante etnocêntrico colonial, denunciar a pretensa universalidade da filosofia feita alhures e promover e valorizar os filósofos brasileiros e seus aportes autênticos em resposta às grandes questões filosóficas. Questões dessa natureza informam o contexto político, que impõe e mantém uma colonialidade na produção do saber no país, e foram tratadas no capítulo 1.3.

Uma vez delimitada a categorização de uma ‘filosofia desde o Brasil’ e compreendida a questão terminológica pertinente, podemos avançar para outra categoria cujo entendimento

pode ampliar, reduzir ou mesmo suprimir a existência de uma tal filosofia. Trata-se da questão da autoralidade, ou originalidade, a qual será tratada no item 2.2 a seguir.

2.2 SOBRE AUTORALIDADE E ORIGINALIDADE EM FILOSOFIA

A filosofia feita ‘desde o Brasil’ é original? Pode-se considerá-la como dotada de autoralidade? Essa problematização requer que se defina o que se entende por ‘pensamento autoral’, como uma categoria de análise que, quando aplicada, auxiliará a responder à questão-problema deste estudo, qual seja, a existência ou não de autoralidade na filosofia brasileira. A busca pela identificação de autoralidade na filosofia brasileira é tema recorrente nos autores estudados, motivo pelo qual merece uma análise mais detida.

Muitos autores consideram que a produção filosófica brasileira é caracterizada pelo mimetismo, tendo gerado um conjunto saturado de exegeses, artigos, ensaios, manuais e outras peças de divulgação. É a tese de Cruz Costa, referida no item 2.1. Ivan Domingues (2017, p. 512) parece endossá-la: afirma que a filosofia feita aqui nada tem de novo, inédito ou original, sendo apenas “mais do mesmo”. Outros, como Cabrera (2013, p. 49), farão a associação entre essa caracterização e as amarras introduzidas no modo como deveria ser produzida filosofia na Universidade: “recomenda-se o estudo fiel e minucioso dos textos - quase invariavelmente europeus - sem qualquer ‘salto apropriativo’ ou tentativa ‘criativa’”. A cultura que se formou no seio universitário desprezaria qualquer atitude que se afastasse desses parâmetros, considerados profissionais e corretos: “se um estudante tentar fazê-lo, será prontamente chamado à ordem; se algum professor o fizer, será olhado com ironia pelos colegas: ‘olha só, pretende ser filósofo!’” (ibid., p. 49).

Por outro lado, há que se questionar até que ponto se pode demandar originalidade e qual a extensão dessa categoria de análise quando aplicada à produção filosófica. Ivan Domingues (2017, p.28) reconhece que ‘originalidade absoluta’ é uma noção equivocada, pois somente ocorreria se houvesse criação *ex nihilo*, o que considera impossível no mundo da cultura, “onde tudo surge em contraste”. Para Domingues (ibid., p. 512):

se era impossível falar de originalidade e de obra única na época de Descartes, que copiou Santo Agostinho, ou mesmo na época de Aristóteles, que glosou Platão, o que dizer hoje, em qualquer lugar do mundo, inclusive no Brasil, quando a filosofia se estandardizou, ao criar o padrão acadêmico das publicações, e se transformou em um imenso hipertexto?

Roberto Gomes (1994, p. 21), por sua vez, recomenda não confundir originalidade com novidade: “o novo é apenas um acidente do original”. O que torna uma ideia original não é o fato de ela ser nova ou inédita, mas de estar vinculada a uma determinada ‘origem’, um

enraizamento próprio da produção do espírito. A originalidade em filosofia, prossegue Gomes (ibid., p. 22), “consiste em descobrir-se em determinada posição, assumindo-a reflexivamente”.

Na mesma linha, Antonio Paim (1987, p. 13) lembra que “os ingleses não acusaram Stuart Mill de alienação pelo fato de ter importado e copiado Augusto Comte”. Paim acrescenta que o mesmo se poderia dizer da dependência do pensamento de Croce e Gentile em relação a Hegel. Seria absurdo, nessa concepção, supor que a filosofia, para tornar-se autêntica, deve ser selvagem e originária. Para Paim (op. cit.), “a validade de uma ideia dependerá sobretudo de sua capacidade de resolver o problema que se tenha pela frente, perdendo interesse a identificação de quem a tenha apresentado primeiro.”

Nessa linha, a ‘autoralidade’ em filosofia está inevitavelmente associada às questões que o autor pretende tratar, frutos de uma necessidade surgida num contexto histórico próprio. Antonio Vidal Nunes (2007, p. 21) chama a atenção para o seguinte argumento:

toda atividade reflexiva, em seus resultados, traz as marcas de um passado, de uma história, pois não há como o homem subtrair-se ao pensamento tecido, aos caracteres de dor e amor que outrora viveu. Seu pensar está colado ao corpo, à vida.

Para fins de atribuição da categoria autoral, faz-se necessário identificar a existência de um pendor para a reflexão circunstanciada aos problemas de uma época. Nesse sentido, vale lembrar Gonçalo Palacios (2004, p. 21), para quem a autoralidade/originalidade em filosofia surge desse pendor natural do ser humano, e não das instituições criadas para supostamente promover a filosofia: “o espírito humano é rico em intuições profundas, é o meio que o empobrece ou estimula”.

Uma digressão sobre o movimento pragmatista, sem intuito de comparações, poderia ajudar, aqui, a entender como a autoralidade pode surgir e firmar-se na produção filosófica de um país, por meio de uma evidência histórica. Escolhi o pragmatismo como exemplo, tendo presente a forte influência do pensamento norte-americano, fundado na democracia liberal de tipo republicano e presidencialista, na própria constituição da república brasileira, além das influências culturais, tecnológicas e mercantis daquela nação do Norte sobre a cultura, a ciência e os costumes brasileiros.

O pragmatismo, corrente filosófica contemporânea desenvolvida sobretudo no continente norte-americano, a partir do final do Século XIX, e que mantém grande vitalidade desde então, dedicou-se a empreender uma revisão crítica do método e das premissas da filosofia, em relação aos referenciais históricos da evolução do pensamento ocidental. Os filósofos da corrente pragmatista almejam entre outras coisas atribuir à prática filosófica um conteúdo teleológico, associado à busca de um futuro melhor para a humanidade. Para tal, buscam critérios e

conceitos que auxiliem a selecionar o que é útil a essa finalidade e descartar o que não tem utilidade. O valor intrínseco do conhecimento passa a depender, assim, da esperança em que o conhecimento possa ser empregado na construção desse futuro melhor, e não mais do conteúdo de verdade nele contido. É nesse sentido que Richard Rorty (1999, p. 27) afirma: “se há algo distinto sobre o pragmatismo, é que ele substitui as noções de ‘realidade’, ‘razão’ e ‘natureza’ pela noção e ‘um futuro humano melhor’”¹³.

O movimento pragmatista inaugura-se com John Dewey, ainda no final do Século XIX, mas é pela primeira vez sistematizado e apresentado como uma nova doutrina filosófica por William James, em 1907. James propõe uma visão instrumental da verdade, que considere as ideias como nada mais do que parte da nossa experiência. Nossas ideias adquirem valor de verdade na medida em que sejam úteis em propor uma relação satisfatória com outras partes da experiência: “qualquer ideia que nos conduza com sucesso de qualquer parte da nossa experiência para qualquer outra parte, estabelecendo conexões satisfatórias entre as coisas, trabalhando com segurança, simplificando, poupando trabalho, é verdadeira justamente por isso”¹⁴ (JAMES, 2003, p. 13).

Com essa postura, o movimento pragmatista defende que a filosofia se afaste de discussões metafísicas relacionadas a ‘primeiros princípios’, ‘categorias’, ou ‘supostas necessidades’ e mova-se para questões relacionadas a resultados, frutos, consequências e fatos. As teorias filosóficas tornam-se, desse modo, instrumentos úteis para a construção de um objetivo desejado, e não tentativas de chegar a uma transcrição da realidade. A verdade torna-se uma questão de aproximação, não uma busca do absoluto. William James (2003, p. 17) assim define a verdade, do ponto de vista pragmático: “a verdade é o nome do que quer que se prove bom no caminho da crença e bom, também, por razões definidas e atribuíveis”¹⁵.

Na noção pragmática de verdade, não há exclusões *a priori* de quaisquer teorias ou linhas de pensamento, sejam elas de conteúdo racionalista ou empirista, ou mesmo teológico. James (2003, p. 16) afirma que se as ideias teológicas oferecerem algum valor para a vida con-

¹³ Tradução minha. Original em inglês: “If there is anything distinctive about pragmatism it is that it substitute the notion of a better human future for the notions of ‘reality’, ‘reason’ and ‘nature’.”

¹⁴ Tradução minha do original em inglês: “any idea that will carry us prosperously from anyone part of our experience to any other part, linking things satisfactorily, working securely, simplifying, saving labor, is true for just so much.”

¹⁵ Tradução minha do original em inglês: “The truth is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reasons.”

creta, serão verdadeiras, no sentido de serem boas para tanto. Para o quanto mais elas são verdades, dependerá inteiramente das suas relações com outras verdades que também precisam ser reconhecidas.

Ao revisitar a noção de ‘verdade’ trazida ao longo dos Séculos desde a Grécia clássica, o movimento pragmatista passa a exprimir uma visão de mundo característica dos Estados Unidos da América, uma espécie de síntese filosófica dos ideais de um modelo civilizatório próprio que se desenvolveu no contexto da formação daquele Estado-nação. Trata-se, afinal, de uma sociedade/cultura que se orientou para o ‘fazer’, para a busca de soluções práticas que permitissem a conquista e a ocupação do território, com distanciamento do poder católico europeu e abertura para a busca da utopia protestante de criar uma sociedade centrada na capacidade do indivíduo de fazer as escolhas - tanto práticas quanto morais - mais afins aos propósitos que ele próprio estaria habilitado a definir e implementar. O pragmatismo é, portanto, indissociável do projeto cultural, histórico e político norte-americano, sendo exemplo de uma filosofia nacional com conteúdo autoral.

Pode-se dizer, nessas condições, que a emergência de um movimento filosófico com características autorais e delimitações conceituais próprias, tal como o pragmatismo, está atrelado às circunstâncias específicas e à história dos Estados Unidos. Não se poderia supor que a rota tomada pelos filósofos norte-americanos pudesse vingar em outro país.

Para Ivan Domingues (2017, p. 533), “passados mais de 500 anos da chegada dos portugueses, o Brasil já dispõe da *techné* e do *background* para fazer algo parecido” ao que os norte-americanos fizeram para propiciar o surgimento do pragmatismo. Faltaria aos filósofos brasileiros, segundo Domingues, um mergulho mais aprofundado na experiência da cultura brasileira, “como Fichte o fez no tocante à política alemã no curso do Séc. XIX”. Ivan Domingues supõe que “a filosofia, em vez de só procurada nos livros, deve estar enraizada na experiência - experiência existencial”. O filósofo, para tornar-se um intelectual público, precisaria, prossegue o autor, “atingir outras mentes e (...) falar ao coração das pessoas e despertar as paixões adormecidas” (op. cit.).

A hipótese trazida por Domingues mostra-se compatível com a posição externada por Antonio Paim (1987, p. 12), para quem “o reconhecimento da magnitude dos problemas no curso histórico da filosofia é que permite solucionar satisfatoriamente a questão das filosofias nacionais”. Ao observarmos a realidade nacional, notamos com pouco esforço que há certos aspectos, constantes na formação cultural do país, que ainda requerem melhor apropriação intelectual e melhor compreensão de suas dinâmicas e alcances. Por exemplo, há mais de um

século, Jackson de Figueiredo (1916, p. 25), a propósito de comentar sobre a filosofia de Raimundo de Farias Brito, assim descrevia sua sensação a respeito da realidade brasileira: “e quem não sentirá ânsias de desaparecer ante a brutalidade contemporânea, que explodiu agora, por fim, de sob o montão hipócrita dos seus policiamentos, dos seus tribunais de arbitragem e caridades oficiais?”

No mesmo diapasão, mas em outro momento histórico, no limiar do Século XXI, José Henrique Santos (1999, p. 22) cita a ética como um dos temas prioritários às circunstâncias brasileiras:

Quando se obliteram as distinções entre o público e o privado, toda a ética que legitimaria a função política do Estado fica relegada ao domínio da vontade individual. Como esta pode variar ao infinito, o conflito de interesse se instala no exercício do poder, e, em vez de apresentar solução para os males que afligem o povo, os que o exercem usam o cargo para aumentar o próprio poder e perpetuar-se nele. Nem todos o fazem, é certo, pois a probidade não desapareceu de todo da vida política. Mas que podem os justos contra lobos travestidos de ovelhas?

As preocupações temáticas externadas por Santos, Paim e Domingues indicam um possível caminho a explorar, na busca por um fazer filosófico atento às prioridades de uma agenda de questões tipicamente brasileiras. Temas como a ética, a violência e a desigualdade teriam maior apelo e sensibilidade à alma do brasileiro e abririam, por isso, potencial de produção filosófica de caráter autoral.

Caso adotemos como categoria de análise o entendimento sobre autoralidade conforme Paim, Nunes e Palacios, anteriormente citados, temos condições de ampliar o leque de intelectuais brasileiros que poderiam concorrer à categoria de filósofos autorais. Para tomarmos como exemplo o meio intelectual a partir da segunda metade do Século XIX, podemos citar nomes tais como Tobias Barreto, Sylvio Romero e Farias Brito.

Ivan Domingues (2017, p. 44), no entanto, numa visão mais restrita do que aceitaria considerar como autoral, classifica esses três nomes como “intelectuais diletantes estrangeirados” típicos do Império. Esses filósofos teriam em comum um sentimento de desterro, fruto da europeização de sua formação clássica. Tobias Barreto e Farias Brito, segundo Domingues, nada mais teriam feito do que uma filosofia “importada e de segunda mão” (2017, p. 44), portanto nada verdadeiramente autoral. Segundo os parâmetros adotados por Domingues (*ibid.*, p. 301), mesmo Silvestre Pinheiro Ferreira não poderia ser considerado como um precursor da

filosofia no Brasil, ainda que o considere como “modernizante, influente na Itália, na França e em Portugal, grande rival dos jesuítas”¹⁶.

Cabe indagar se os exemplos citados por Domingues podem ou não ser considerados como filósofos que tenham contribuído com autoralidade ao desenvolvimento das ideias no Brasil. Domingues desqualifica as obras desses intelectuais, numa posição que parece guiar-se pelo ceticismo de Cruz Costa quanto à inexistência de filosofia no Brasil, mas não indica as razões para tal. Mas outra corrente de análise, notadamente seguida por Antonio Paim e provavelmente endossada por Paulo Margutti, tende a identificar, na pauta de questões filosóficas tratadas por esses filósofos, elementos que evidenciam uma contribuição autoral atrelada às necessidades de seu tempo. A caracterização desses pensadores como filósofos autorais brasileiros depende, obviamente, da delimitação das categorias de análise. Esses nomes serão retomados quando for estudada a hipótese de que no Brasil se faz filosofia autoral, no capítulo 3.

Nas últimas décadas, temos observado um crescimento quantitativo de publicações acadêmicas no campo da filosofia. A base de dados da CAPES mostra significativo crescimento ao longo das três últimas décadas: de apenas quatro teses de doutoramento em filosofia defendidas em 1987, passou a registrar 226 defesas em 2017. Em agosto de 2018, o catálogo de teses e dissertações da CAPES¹⁷ continha 2.309 teses de doutorado e 7.513 dissertações de mestrado em filosofia.

Essa expansão teria ocorrido a partir da própria criação da CAPES, no final da década de 1960, quando recebera a competência para aprovar e avaliar de modo centralizado os registros de programas de pós-graduação no Brasil. Em 1971, são registrados na CAPES os primeiros Programas de Pós-Graduação em Filosofia (mestrado e doutorado) da Universidade de São Paulo (CARVALHO & GONÇALVES, 2015, p. 148). 48 anos depois, em 2019, a base de dados da CAPES conta com 51 programas de pós-graduação em filosofia, os quais oferecem 49 mestrados acadêmicos, 31 doutorados e 2 mestrados profissionais¹⁸.

Há que atentar para o fato de que, conforme análise empreendida por Marcelo Carvalho (2015, p. 105), o crescimento na produção acadêmica em filosofia no Brasil não foi plane-

¹⁶ A produção autoral de Silvestre Pinheiro Ferreira durante o período em que viveu no Brasil será retomada no capítulo 3.2.

¹⁷ Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses#!/>. Acesso em: 24 ago 2018.

¹⁸ Fonte: Plataforma Sucupira. Disponível em: <capes.gov.br>. Acesso em: 6 set.2019.

jado: teria resultado de um desdobramento da atividade cotidiana e burocrática das Universidades públicas, desvinculada de um “projeto mais amplo de expansão ou redefinição da identidade da pós-graduação e da pesquisa em filosofia ou de difusão do trabalho acadêmico na área”.

Pode-se indagar se todo esse crescimento, mesmo que não tenha sido planejado, indicaria que finalmente estamos tomando o rumo da filosofia autoral no Brasil. Julio Cabrera (2018, p. 11) alerta para o fato de que essas teses têm valor relativo em termos de produção autoral. Juntas, não constituem um sistema de obras. Raramente são consultadas e referidas em novas pesquisas. Não são lidas fora do meio acadêmico e nem mesmo entre os próprios pares. Por esses motivos, Cabrera questiona se essas obras seriam representativas da filosofia feita desde o Brasil.

De qualquer modo, no aspecto quantitativo, evidencia-se tendência a um aumento exponencial na produção acadêmica em filosofia nas Universidades brasileiras. Como a hipótese inicial de trabalho refere-se à falta de autoralidade, e não à falta de publicações sobre temas filosóficos, o aumento no volume de publicações não é argumento suficiente para contradizê-la nem para ampará-la. É possível que a criação de massa crítica contribua para que tomemos o rumo da autoralidade, do ineditismo e da originalidade, mas não seja ainda suficiente para tal. Para encontrarmos autoralidade, é preciso lançar um olhar sobre o conteúdo das publicações, numa análise qualitativa, e separar, entre elas, quais adotam o caminho da exegese e comentários de obras já publicadas e quais procuram de fato aportar conteúdo próprio, autoral.

Fugiria ao escopo desta dissertação de mestrado empreender uma pesquisa aprofundada para avaliar qualitativamente as teses defendidas na área de filosofia nas décadas recentes. Tal empreitada iria demandar tempo e esforço não compatíveis com um curso de mestrado e teria pouco valor epistêmico para fins de comprovação ou refutação da hipótese inicial de trabalho. Em primeiro lugar, porque a produção filosófica, no Brasil ou em qualquer outro lugar, não resulta exclusivamente de pesquisas de mestrado e doutorado. Limitar o fazer filosófico ao ambiente acadêmico seria desconsiderar outros modos de expressão e divulgação de ideias relevantes para a filosofia. Recordo, a propósito, a discussão sobre o alcance do conceito de ‘filosofia’, apresentado na introdução deste capítulo.

Aqui, registro o esforço da Academia para superar o déficit histórico de ensino e de publicações em filosofia, mediante o estímulo a um aumento na produção acadêmica, resultando no crescimento aludido no número de teses e dissertações nos últimos anos. Do ponto de vista qualitativo, proponho uma primeira aproximação que indique, ainda que grosseiramente, se um conjunto de teses defendidas em determinado período teria o potencial de autoralidade.

Para tal, proponho tomar, como elemento de análise, os títulos das teses de doutoramento defendidas no ano de 2017 e utilizar, como métrica de comparação, aqueles das teses defendidas 30 anos antes, ou seja, no ano de 1987¹⁹.

O resultado dessa comparação mostra que, em 1987, quando foram depositadas quatro teses de doutoramento em filosofia, apenas uma delas²⁰ anunciava, já no título, tratar-se de comentário a aspecto ou conceito específico de um filósofo europeu. As outras três teses²¹ adotavam título conceitual, o que tende a indicar pesquisas não restritas a um autor específico. Trinta anos depois, em 2017, apesar do aumento expressivo na quantidade de teses defendidas, percebe-se que 164 teses (72,5 %, grosso modo 3/4 do total) mencionam filósofos estrangeiros em seus títulos, indicando possivelmente tratar-se de comentários a conceitos ou aspectos particulares da obra daqueles filósofos. 62 teses (27,5 % ou cerca de 1/4 do total) não contêm nomes de filósofos nos respectivos títulos, indicando que podem dedicar-se a trabalhar conceitos e temas filosóficos. Desse grupo, nota-se alguma proeminência para as áreas de epistemologia (13 teses), ética (9 teses) e filosofia da mente (6 teses), seguidas por ontologia, lógica e filosofia política (5 teses cada). As 164 teses defendidas em 2017 que se dedicam a comentar obras filosóficas incluem nos respectivos títulos 83 autores. Os principais filósofos comentados naquele ano foram Kant (9 teses), Aristóteles e Rousseau (8 teses), Platão e Hannah Arendt (6 teses), seguidos de Nietzsche, Heidegger, Hegel, Tomás de Aquino, Schopenhauer e Marx (5 teses cada). Nenhuma tese do ano de 2017 dedicou-se a comentar obra de filósofo brasileiro.

Esses dados reforçam a suspeita de que a grande maioria das teses defendidas persiste na trilha da exegese ou comentário a filósofos estrangeiros. Quanto ao restante 1/4 das teses, não é possível inferir que o fato de não haver menção a um nome de filósofo logo no título

¹⁹ Esse levantamento restringe-se aos títulos das teses de doutorado conforme depositadas na base de dados da CAPES e destina-se unicamente a ilustrar o argumento de que a produção filosófica no Brasil resulta prioritariamente em comentários a filósofos ocidentais, sem pretender apresentar precisão estatística nos números apresentados. Obviamente, não se deve inferir que a mera presença ou ausência de nomes de filósofos nos títulos de uma tese indique tratar-se esta de um comentário ou uma peça filosófica dotada de autoridade. Uma tal precisão iria requerer uma análise de dados que transcende o objetivo do presente trabalho.

²⁰ Trata-se da tese de OSWALDO GIACOIA JR, intitulada 'Da Metafísica da Arte à Genealogia da Moral – Caminhos e Atalhos da Filosofia da Cultura em Nietzsche', defendida em 1988 para a obtenção do grau de doutor em Filosofia na PUC-SP.

²¹ São elas: (1) ANDRADE, MARTINS ROBERTO DE. Na Ciência. Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência. Campinas: UNICAMP, 1986. 168 p.; (2) NASCIMENTO, MILTON MEIRA DO. Opinião Pública: Verdade e Revolução. Doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1987. (3) KONDER, LEANDRO AUGUSTO M COELHO. A Derrota da Dialética. Doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. 240 p.

indica ser uma tese dotada de autorialidade²². No máximo, haveria a indicação de uma potencial contribuição autoral, cuja confirmação requereria uma análise aprofundada.

Importante notar que a autorialidade na filosofia brasileira pode não ter sido atingida em níveis esperados por conta de obstáculos históricos, culturais e políticos, sobre os quais discorri no capítulo 1. Entre esses obstáculos, a assimilação de uma metodologia exclusiva de fazer filosofia, ocorrida a partir da década de 1930, com a presença da Missão francesa na FFLCH da USP, e sua disseminação no meio acadêmico brasileiro têm significado especialmente relevante. Não que seja errado incentivar os estudantes de filosofia, desde a graduação, a dedicarem-se ao comentário e à exegese do cânone. O erro talvez esteja, como registra Julio Cabrera (2018, p. 28), em impor esse método como o único método aceito de fazer filosofia.

A crítica quanto à tendência dos departamentos de filosofia das nossas Universidades em formar especialistas, e não necessariamente filósofos, é endossada por Gonçalo Palacios (2004, p. 15-17). Para Palacios, essa abordagem preferencial dos departamentos de filosofia os torna “carrascos da iniciativa e do avanço filosófico”. Palacios considera que “assim como o crítico de arte não é artista, nem o historiador da ciência cientista, o mero comentador de textos filosóficos não é filósofo”. Segundo Palacios, faltaria uma orientação oficial (da CAPES, do CNPq ou do Ministério da Educação) no sentido de desestimular “trabalhos cuja intenção seja explicar para o mundo os significados de ‘o conceito de xxx em ZZZ’”, que, segundo Julio Cabrera (2013, p. 201), torna a produção filosófica catedrática, pedante e sem vida, com teses que não interessam à maioria das pessoas.

Em resumo, a questão da autorialidade parece estar ligada menos ao trabalho acadêmico profissional e mais às intuições próprias do espírito, sem abandonar as circunstâncias culturais, sociais e históricas que condicionam ou afetam a emergência dessas intuições. Ainda que essas intuições sejam empobrecidas ou estimuladas pelo ambiente, tenderiam a surgir onde quer que houvesse a possibilidade do exercício do livre pensar e a necessidade de refletir sobre uma pauta de problemas relacionada à circunstância do pensador. A autorialidade estaria, nessas condições, diretamente relacionada com as condições próprias do meio social, político e cultural onde surge. Em outras palavras, falamos das condições nacionais, as quais teriam interferência sobre o resultado da reflexão filosófica, a exemplo do surgimento do pragmatismo no

²² Ressalto que, apesar de estarmos diante de teses com potencial de autorialidade, é preciso ter em conta o alerta que Julio Cabrera faz sobre a distinção entre “trabalhar com autores” e “trabalhar com temas”. Para aquele filósofo, ambas podem ser formas diversas de fazer comentários, uma delas horizontal (de um autor) e outra vertical (de muitos autores sobre um tema), ambas sem contribuição autoral legítima.

contexto norte-americano do final do Século XIX e início do Século XX. Essa suposição requer questionar, por sua vez, o caráter universal da filosofia, tema do item 2.3 a seguir.

2.3 SOBRE A UNIVERSALIDADE DA FILOSOFIA E AS FILOSOFIAS NACIONAIS

Neste item, trato do caráter supostamente universal da filosofia e seu rebatimento em termos nacionais. A questão da ‘universalidade’ em filosofia nem precisaria ser considerada como uma categoria de análise para investigar a existência ou não de autorialidade na filosofia brasileira, não fosse a circunstância de estar o Brasil situado na periferia de um sistema eu-rocêntrico, excludente e inapto a considerar o aporte de ideias provenientes de suas franjas. Nessas condições, a categoria universal provém de um resquício da colonialidade ainda não superada por completo em ex-colônias, em geral, e no Brasil, em particular.

Tomo como referência inicial, aqui, a noção apresentada por Henrique Lima Vaz (*apud* RIBEIRO, 2014, p. 85), segundo a qual existiria uma base comum a todas as culturas, situada justamente na unidade do ser humano como alguém capaz de produzir cultura. Essa unidade poderia justificar a alegada vocação universal da filosofia. A relação que Lima Vaz procura estabelecer entre a filosofia e a civilização ocidental não ajuda muito a esclarecer a questão da filosofia universal *versus* filosofias nacionais. Falar em civilização não é o mesmo que falar em universalidade, a menos que se tome uma perspectiva etnocêntrica, o que não é raro do ponto de vista histórico. Mas se quisermos abandonar o etnocentrismo, a discussão entre o universal e o local em matéria de pensamento filosófico demanda reflexão um pouco mais aprofundada.

Na visão eurocêntrica, universal é a própria filosofia europeia - ou ocidental, para incluir a América do Norte. Não se espera produção filosófica fora do ocidente. Tudo o que não contém o ‘selo’ ocidental é válido apenas localmente, ou não é considerado como aporte à construção filosófica ‘universal’. Como registra Julio Cabrera (2018, p. 3), “a equação entre ‘filosofia’ e ‘filosofia europeia’ é dada como pressuposto que não precisa ser justificado ou posto nunca em dúvida”. A produção intelectual, de modo mais amplo, é mantida sob o jugo do ‘ocidente’.

A partir dessa concepção eurocêntrica, em filosofia, área do saber supostamente dotada de um caráter universal - desde que relacionada com o núcleo de questões, obras e autores europeus -, não haveria espaço para admitir respostas filosóficas a partir de contextos locais e situações particulares. Se algo se supõe universal, não pode ser ao mesmo tempo perspectivado.

Não há espaço na universalidade para respostas diferentes em função de contextos diferenciados. A ‘Paz Perpétua’ não pode sujeitar-se a adaptações locais. Ao apresentar conceitos tais como humanismo e liberalismo como universais, aplicáveis a todo o planeta, a Europa vai além de uma simples enganação: estabelece um processo histórico real que localiza o ‘ocidente’ em todo lugar, não apenas em sua origem geográfica (IVEKOVIC, 2012/14).

A ideia do universalismo em filosofia foi de alguma maneira introjetada no Brasil, pela vertente uspiana e sua formação de ascendência francesa. É o que se depreende, por exemplo, da seguinte passagem de Paulo Arantes (1994, p. 90):

a implantação de um curso superior de filosofia nos moldes franceses conhecidos estabeleceu uma divisão de águas inversa: a universalidade dos grandes temas seria apanágio da filosofia universitária, mais rigorosa e politicamente mais avançada, enquanto o localismo, tão acanhado quanto a inequívoca nulidade dos escritos filosóficos nacionais, ficava por conta dos espíritos mais retrógados ou simplesmente mais despreparados.

Pedro Martins (2012, p. 64) sugere que, uma vez que a filosofia pretende ser saber de âmbito universal, não se fale em ‘filosofias nacionais’ ou ‘pátrias’, mas em expressões filosóficas culturalmente condicionadas e historicamente variáveis. A vocação universal da filosofia, prossegue Martins (ibid. p. 72), revelar-se-ia na sua contribuição para a criação de conceitos, teorias e argumentos novos, “mesmo concedendo que as filosofias universais podem não ser mais do que justificações elaboradas de preconceitos particulares ou etnocêntricos, de interesses de classe ou ideologias”. O autor exemplifica com Kant, que

desperta a atenção não pelo facto de a sua filosofia refletir, supostamente, o ‘espírito alemão’ ou o pietismo, mas pelo seu contributo reflexivo e argumentativo para as grandes questões de epistemologia, ética, política ou estética (sic).

Por outro lado, Pedro Martins (2012, p. 76) concorda em que a filosofia só pode ser universal de modo ‘situado’. Mesmo enraizada na cultura, tal enraizamento não a faria perder o horizonte universal, “da mesma forma que as laranjas nacionais não deixam de ser laranjas pelo facto de serem portuguesas (sic)”. Nessa linha de pensamento, admite-se uma forte vinculação entre filosofia e cultura, mas essa relação não sustentaria o argumento de que “poderia haver, para cada cultura, uma filosofia de sentido único ou pautada por esta ou aquela orientação”.

Uma perspectiva um pouco matizada dessa posição é absorvida e retratada por Ivan Domingues (2017, p. 21), ao reconhecer a vocação universal da filosofia, no entendimento de que isso não a isenta de uma aclimação em regiões ou espaços geográficos. A filosofia não estaria imune a dar vazão “às culturas nacionais, à idiossincrasia dos povos, ao estilo das escolas de pensamento e aos cacoetes dos indivíduos”. Esse também parece ser o entendimento de

Gonçalo Palacios (2004, p. 102), quando afirma que “os filósofos só transcenderam seu tempo porque souberam se inserir no seu momento histórico e entender sua época”. Por outro lado, como enfatiza José Arthur Gianotti (CODATO, 2011, p. 115), “se uma filosofia é fruto de seu tempo, esse tempo também é fruto dela na medida em que ela esclarece o próprio sentido do tempo e de seu existir.”

Em matéria de produção filosófica, Ivan Domingues (2017, p. 23) propõe buscar o universal no particular e elevar o local ao universal. Desse modo, poder-se-ia buscar uma conciliação entre a vocação universal da filosofia e sua ‘aclimatação’ em regiões ou espaços geográficos. Por outro lado, Domingues (ibid., p. 498) nos lembra que não se pode esperar que o filósofo seja o tipo de intelectual que vá pensar o Brasil. Nessa tarefa, ele não poderia competir com o sociólogo, o economista ou o historiador - tal não seria a índole nem a tarefa da filosofia. Para Domingues (ibid., p. 499), a filosofia não “figura” o real, porém a boa filosofia precisa enraizar-se na experiência e a elaborar, para poder trazê-la à expressão de modo não distante da realidade, ainda que precise desta evadir-se para um melhor exercício de contemplação à distância. O filósofo brasileiro, como intelectual público, ao voltar-se para o Brasil e dedicar-se ao estudo da cultura brasileira, se descobrirá, segundo Domingues (ibid., p. 500), como “cidadão do mundo e pensador universal, mas duplamente estrangeiro: no mundo que o rodeia e em seu próprio país”.

Outra linha de raciocínio para caracterizar a questão da universalidade na filosofia é adotada por Julio Cabrera (2013, p. 13-14). Cabrera alerta para o fato de que as filosofias nunca são universais de maneira inocente: são “universais perspectivados”. Sem negar universalidades, situa-as. Logo, toda pretensa universalidade é sempre situada. A perspectiva a partir do lugar de onde se pensa não elimina a universalidade, mas atribui concretude histórica a essa abstração universal. Nesse sentido, para Cabrera (ibid., p. 213), “a Europa teria conquistado a centralidade no mundo filosófico por meio de ações de expansão e destruição de culturas”, em processos que valorizavam as próprias produções intelectuais, em detrimento das alheias.

A partir desses elementos de análise, entendo que a distinção entre o caráter universal ou nacional da filosofia não é excludente. Há sempre um componente identitário que revela a circunstância do filósofo, ainda que ele trate de questões que sejam de alcance e interesse universais. A universalidade, nesse sentido, está mais relacionada com a própria questão tratada. A identidade local, ou nacional, por sua vez, revela-se no modo pelo qual cada filósofo aborda a questão e da prioridade a ela atribuída, estando ele constrangido pela sua própria circunstância. É justamente o caráter identitário da filosofia que a faz emergir como manifestação de uma forte identidade cultural, geralmente de cunho nacional.

O tema relativo à filosofia da ciência é ilustrativo da discussão sobre universalidade, tendo presente o caráter também pretensamente universal das ciências e a virtual impossibilidade de querer tratar, por exemplo, de uma física brasileira, ou de uma biologia brasileira, que não incorporem ou não acompanhem o avanço teórico e prático dessas ciências em âmbito planetário. Ademais, filosofia da ciência é, segundo Antonio Paim (1987, p. 30), um dos temas prioritários da agenda filosófica brasileira, o que confere ao assunto um caráter distintivo pelo potencial de abrigar genuína contribuição autoral.

A reflexão sobre a relação entre filosofia e ciência no Brasil ter-se-ia desenvolvido em torno do problema da passagem do subjetivo para o objetivo: “como pode haver um saber de validade universal como a ciência, se é que toma como ponto de partida a experiência, entendida como puramente sensorial e portanto subjetiva?” (op. cit.). O vigor dessa questão corresponde, no Brasil, ao interesse em incorporar a ciência como saber operativo, em processo que acompanha a transição do pensamento escolástico predominante no período colonial para a busca de uma filosofia natural que permitisse melhor conhecer e manipular as riquezas minerais e agrícolas existentes no país. *José Bonifácio de Andrada e Silva* (1763-1838) é citado por Paim (ibid., p. 167) como um pensador, além de político, que representa o estado de espírito de abertura para um novo saber sobre a natureza, aliado à aspiração de progresso material.

No período posterior à independência, a prevalência da filosofia eclética orientou a ciência a um “momento discursivo” (PAIM, 1987, p. 170). Nesse período, cabia à psicologia introspectiva, considerada de base experimental, oferecer as bases metafísicas do saber científico. Na prática, porém, essa reflexão nada tinha de experimental, pois limitava-se à formulação discursiva, sem aplicação prática. O advento das ideias positivistas, na segunda metade do Século XIX, não teria alterado essa preferência pelo caráter teórico do saber científico no Brasil. Como relata Paim (ibid., p. 171), mesmo a reforma educacional promovida por Benjamin Constant, em 1891, ao introduzir uma hierarquização das ciências segundo a classificação positivista, não teria tido efeitos práticos sobre o progresso das ciências em si.

A crítica ao positivismo como filosofia das ciências traz à centralidade a reflexão sobre esse tema no país. Tenta-se, em contraposição à síntese totalizante do ideário positivista, de alguma forma preservar a metafísica, que fora destituída de qualquer valor pela filosofia de Augusto Comte. Para Antonio Paim (ibid., p. 174), essa discussão caminha no sentido de fortalecer uma corrente que reduz a filosofia à teoria do conhecimento, e que no Brasil tem como expoente o jurista pernambucano *Artur Orlando da Silva* (1858-1916).

Para Artur Orlando, nome associado ao movimento culturalista inaugurado por Tobias Barreto na segunda metade do Século XIX, o problema fundamental da filosofia seria a diferenciação entre o ideal e o real (ORLANDO, 1975, p. 148-149):

O problema fundamental da filosofia é a teoria do real e do ideal, (...) isto é, a questão de saber o que há de objetivo e subjetivo em nosso conhecimento, ou, por outras palavras, o que é preciso atribuir a nós ou às coisas diferentes de nós.

Na capital do Império, professores de matemática da Escola Politécnica também operariam uma insurgência contra as ideias positivistas, em torno da questão central acerca da aceitação da física contemporânea. Paim (ibid., p. 179) relata que a visita de Albert Einstein, em 6 de maio de 1925, fora precedida de discussão que impingiu derrota ao comtismo nos círculos científicos nacionais.

O processo histórico da reflexão sobre filosofia da ciência no Brasil permite notar que, ao tratar do tema, a intelectualidade brasileira nunca se distanciou, e nem poderia fazê-lo, das principais tendências filosóficas e científicas mundiais. Para Ivan Domingues (2017, p. 22 et seq.) “assim como a matemática e a biologia, a filosofia transcende as nações, é fruto do intelecto e está enraizada na experiência humana”.

Consideradas certas questões específicas tratadas de modo perspectivado a partir do Brasil, não seria correto negar autoralidade ao aporte filosófico brasileiro no contexto do diálogo empreendido no curso da filosofia ocidental, em razão da ausência de uma suposta universalidade. A singularidade do filosofar brasileiro é a expressão mesmo da sua universalidade. Ao identificarmos, na filosofia feita entre nós, um caráter fragmentário, finito e contingente às necessidades e vicissitudes locais, estamos apontando para uma singularidade que, por sua vez, abre espaço para uma produção autoral, ainda que matizada pelos condicionantes históricos e culturais que nos são próprios.

A questão da universalidade, enfim, não exclui a singularidade do filosofar perspectivado, algo imanente ao próprio ato, uma vez que nenhum filósofo consegue abstrair-se da sua circunstância, seja ela local, regional ou nacional. Num paralelo com a vocação universal da boa literatura, Machado de Assis (1959, p. 817 *apud* DOMINGUES, 2017, p. 23) questiona “se o Hamlet, o Otelo, o Júlio César, a Julieta e o 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”.

O objetivo deste capítulo foi problematizar a questão da falta de autoralidade na filosofia brasileira, a partir de um mapeamento de categorias de análise, tais como a autonomia do discurso filosófico em relação ao conceito de nação; autoralidade e originalidade em filosofia;

e a questão da universalidade *vis-à-vis* filosofias nacionais. Os termos do debate sobre o assunto no Brasil indicam que, a depender da compreensão (evidenciada ou implícita) de cada estudioso sobre o assunto, seu raciocínio tenderá a uma determinada resposta quanto à hipótese da falta de autoralidade. Os argumentos dos autores que defendem a existência de filosofia autoral entre nós, em posição contrária à hipótese inicial deste trabalho, serão discutidos no capítulo 3, a seguir.

3 A HIPÓTESE CONTRÁRIA: HÁ FILOSOFIA AUTORAL NO BRASIL

A verificação da hipótese inicial deste trabalho, qual seja a de que o Brasil é desprovido de uma filosofia autoral, própria e distinta, requer que se considere também a hipótese contrária: a de que no Brasil se faz, sim, filosofia autoral. O fato de haver ou não filosofia autoral no Brasil depende, conforme evidenciado na problematização feita no capítulo anterior, das categorias de análise utilizadas para enquadrar os filósofos e suas obras. A problematização feita no capítulo 2, em torno das categorias de ‘autoralidade’, ‘universalidade’ e ‘filosofia nacional’ permite vislumbrar alguns critérios para essa busca que poderão ser determinantes da resposta obtida.

Um primeiro entendimento que pode ser útil para essa discussão diz respeito a quando se pode dizer que tem início uma certa produção filosófica autoral. Faço recurso ao entendimento bastante claro e direto de Gonçalo Palacios (2004, p. 75), para quem “o início do filosofar, nesta ou em quaisquer épocas, surge quando há um certo tipo de problematização acerca de algo”. Ou seja, para que o filosofar aconteça, é preciso antes de mais nada estar diante de um problema, de uma questão cuja resolução não se consegue obter com o auxílio dos outros campos do saber. Assim completa Palacios (ibid., p. 78): “a condição inicial para filosofar é a tomada de consciência da nossa ignorância, da nossa fragilidade humana (...). É assim, aliás, que se produz qualquer tipo de conhecimento: quando devemos enfrentar um problema”.

Ricardo Timm de Souza (2003, p. 20), que - como indicado no Capítulo 1 - reforçava a tese de que temos dificuldade em pensar autonomamente nossos problemas enquanto questões filosóficas, ele próprio afirma, não obstante, que a cultura produzida entre nós é de alto nível, se levarmos em conta a nossa “radical não-subserviência a modelos totalizantes” e nossa “potencial efetividade para a compreensão real da vida nacional” (grifo nosso). A questão, segundo Souza, estaria muito mais em localizar as manifestações autorais da produção filosófica, em meio ao que chama de “a hegemonia das exegeses”, resultante de um complexo de inferioridade cultural. Tratar-se-ia, portanto, de identificar aquelas ideias que têm proveniência, consequência e articulação com os demais campos da cultura brasileira e que possam ser chamadas explicitamente de filosóficas (SOUZA, 2003, p. 98).

A questão da existência ou não de filosofia autoral feita desde o Brasil pode ser abordada na perspectiva do desconhecimento acerca de filosofias e pensadores brasileiros, o que não significa que eles não existam. Talvez a lacuna esteja na ausência de pesquisas historiográficas suficientes acerca deles (OLIVEIRA, 2016, p. 109). Segundo Julio Cabrera (2013, p. 91), a afirmação de que não há filósofos no Brasil “é apenas o apêndice de uma grande política

cultural produtivista e autoritária”. Mesmo que o consenso vigente restrinja o trabalho acadêmico em filosofia à exegese, ainda assim deixaríamos, segundo Cabrera (2013, p. 180), algum resquício de produção filosófica autoral. Para Cabrera, o filósofo, diferentemente do cientista, recria o problema de que trata cada vez que o aborda: “nem mesmo os mais convictos comentaristas conseguem simplesmente comentar; talvez, comentar, no sentido de apenas repetir, seja uma operação impossível”. Nessas condições, para Cabrera, “estamos condenados a ser originais”.

Cabrera (*ibid.*, p. 88) pede, a propósito da busca de expressão filosófica autoral no Brasil, uma dose de cautela em não dar relevo a autores nacionais simplesmente por serem nacionais. Do mesmo modo, considera que não há razão para dar relevo a autores europeus simplesmente por serem europeus. Além disso, entende que, seguindo o modelo vigente transplantado da Europa, “estaremos sempre em desvantagem”, porque lidaremos com algo exógeno à nossa realidade, com o qual só podemos ter familiaridade até certo ponto, mas nunca como quem está permanentemente imerso no clima intelectual europeu, por exemplo. Assim, “colocamo-nos numa corrida que não podemos ganhar, cuja meta fica cada vez mais longe, numa luta por uma modernidade (e uma pós-modernidade!) que não é a nossa, que não nos diz respeito. Por puro medo de criar tradições.” (CABRERA, 2013, p. 213).

Entre os autores que se posicionam em favor da existência de filosofia autoral no Brasil, está Roberto Gomes (1994, p. 56-57, 68). Gomes assume um conceito pan-filosófico, o que lhe permite buscar manifestações da filosofia no Brasil em diversas áreas da cultura e das artes. Acha equivocadas as abordagens que visam delimitar nossa filosofia apenas pela identificação de quem publicou sobre o tema; negar que tenhamos capacidade de pensar por conta própria; ou projetar nossa falta de pensamento numa possível insuficiência histórica, cultural ou linguística. Esses argumentos, para Gomes, nada mais são do que sinais do distanciamento que assumimos de nós mesmos, equívocos que precisam ser destruídos para formarmos um juízo filosófico próprio.

Feitas essas considerações iniciais, passo a tratar, neste capítulo, de três tópicos. Na primeira parte, sigo a caracterização feita por Paim (1987, p. 11-18) de que a filosofia de um país se define pela agenda prioritária de questões filosóficas que considera ao longo da sua história e busco identificar exemplos de filósofos brasileiros aos quais, mediante esse critério, se poderia atribuir a categorização de autorais. Na segunda parte, menciono levantamentos feitos pelos autores estudados sobre as tendências e os grupos filosóficos atuantes no Brasil contemporâneo e o papel da metafísica nesse contexto. Na terceira e última parte, indago se é de

fato importante identificarmos autoralidade na filosofia brasileira. Procuo entender, em outras palavras, por que e para que precisaríamos de uma filosofia autoral.

3.1 A AGENDA FILOSÓFICA NO BRASIL: EXEMPLOS DE FILOSOFIA AUTORAL

Uma linha de raciocínio que permite refletir sobre a produção filosófica desde o Brasil é seguida por Antonio Paim (1987), após ter identificado, conforme referido no capítulo 2.2, uma agenda prioritária de preocupações filosóficas ao longo da história das ideias no país. Entre esses temas prioritários, que teriam mobilizado a inteligência nacional, e cuja mera introdução na agenda já configuraria um caráter distintivo à reflexão filosófica brasileira, estariam as preocupações e discussões acerca: (1) da pessoa; (2) da filosofia política; e (3) das relações entre filosofia e ciência.

A agenda que Paim propõe não é necessariamente aceita como consenso entre os estudiosos da matéria. Uma discordância, especialmente quanto ao período colonial, é registrada por Paulo Margutti (2013, p. 362), para quem as preocupações filosóficas prioritárias na época relacionavam-se à conversão dos índios e dos africanos, à justificação da escravidão e à busca de uma inserção no mundo a partir da realidade colonial. Esses temas, específicos da agenda colonial, bem poderiam ser subdivisões dos temas propostos por Paim, uma vez que os dois primeiros se enquadrariam na temática da pessoa, enquanto que o terceiro poderia associar-se às questões de filosofia política.

De qualquer modo, a discordância de Margutti quanto à agenda filosófica no Brasil colônia em relação ao que propõe Paim não o afasta da tese de que há registros de filosofia naquele período histórico. Pelo contrário, a reconstrução histórica do pensamento filosófico brasileiro que Margutti faz no livro *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*, de 2013, sustenta a hipótese de que no Brasil houve produção filosófica no período colonial, com contribuições que ultrapassam os limites da escolástica, ao contrário do que defendem outros estudiosos, conforme apresentado no item 1.1.

Margutti (2013, p. 355) considera que, embora originada a partir da filosofia portuguesa e seguidora daquela por conta do processo de colonização, desde o início a filosofia feita no Brasil trilharia um caminho distinto, por motivo do colonialismo estrito adotado pela então metrópole e das diferenças entre a matriz cultural daquela e “uma tentativa de adaptação canhestre dessa matriz às inusitadas circunstâncias tropicais”. Contingências históricas, políticas, culturais e antropológicas teriam feito com que sofrêssemos um retardo na apropriação da pesquisa ou na construção de sistemas ou correntes filosóficas próprias.

Voz também discordante a respeito da inexistência de filosofia autoral no Brasil colônia, Julio Cabrera (2018, p. 8) desvela a premissa dessa afirmação: uma noção de filosofia restrita àquela feita na Europa de acordo com e nos termos definidos pelo cânone ocidental, nada mais do que um exemplo clássico de colonialidade.

Mais adiante, já no Século XX, Cabrera (ibid., p. 15) denunciará a persistência do sentimento de colonialidade entre nós, manifesto na importação do modelo francês como uma imposição unilateral, feita sem interação nem influência recíproca: “de que maneira a cultura brasileira teve influência nos *normaliens* franceses?”. O argumento pela virtual inexistência de filósofos no Brasil hoje, segundo a linha de raciocínio de Julio Cabrera, não se justifica pela ausência histórica do método técnico-profissional, a *techné* do filosofar, mas antes pela lacuna na capacidade de envolvimento existencial dos pensadores brasileiros com projetos filosóficos próprios.

Julio Cabrera (ibid., p. 22) sustenta que é preciso diferenciar a atividade filosófica como afazer profissional e técnico, guiado pelo estudo e interpretação de textos, de um fazer filosófico existencial, que se aproxima de um modo de vida orientado a partir de um compromisso pessoal do pensador. A filosofia autoral, nessa segunda acepção, não se poderia restringir ao cabedal de produção acadêmica e técnica. Para Cabrera (2013, p. 44), nos séculos anteriores ao XX, houve no Brasil “filósofos sem filosofia”, pensadores que se dedicaram ao ato singular de filosofar mas não conseguiram escrever obras à altura do seu pensamento. É somente após a criação das Universidades e a adoção de uma certa ‘profissionalização’ da filosofia que nós passamos a ter “filosofia sem filósofos”, ou seja, um ambiente propício à elaboração filosófica mas desprovido do que Cabrera chama de “atitude filosófica singular de primeira pessoa” que caracteriza o pensador autoral. Nas palavras de Cabrera (2013, p. 57): “não havia uspianos no Século XIX”.

No entender de Cabrera (2018, p. 24), mais importante do que a agenda oficial ou o estilo filosófico utilizado é o ponto de vista assumido pelo filósofo:

se assumirmos o ponto de vista existencial, o que tornaria filosófico um texto não é um conjunto de temáticas oficiais ou de estilos aceitos, mas a reflexão mais extrema – mais ontológica; mais ligada com a situação humana – sobre o mundo e sobre o humano.

Temas ontológicos, relacionados à situação humana, são próprios para serem tratados na seara da metafísica. Por constarem da pauta prioritária de temas filosóficos no Brasil proposta por Paim, conforme indicado no início deste item, os temas relativos à pessoa serão tratados de forma mais detida a seguir, a partir das relações e registros históricos feitos pelo próprio Antonio Paim (1987).

Segundo Paim (1987, p. 19), as inquições filosóficas relativas à pessoa teriam ingresado na agenda metafísica brasileira como parte da reação antiescolástica, a partir da metade do Século XVIII, no interesse de recentralizar a preocupação com o indivíduo, em relação às questões teológicas predominantes no período anterior. Esse primeiro ciclo completar-se-ia em meados do Século XIX, quando observamos a consolidação da chamada ‘filosofia eclética’, que se tornaria a corrente filosófica dominante no Segundo Reinado.

Paim (ibid., p. 296-298) explica que a filosofia eclética almejava um consenso entre doutrinas opostas, uma aliança entre a metafísica e a experiência. Na visão dos ecléticos, era preciso superar a antítese presente na escolástica entre ciência moderna e cristianismo. Essa conciliação entre filosofia e religião seria coerente, por sua vez, com uma prática política de liberalismo moderado, própria do Segundo Reinado.

A primeira das rotas de inquirição sobre a pessoa, aponta Paim (1987, p. 37-40), partia da noção segundo a qual, antes da ideia de causa ou força, achar-se-ia o sentimento imediato dessa ideia ou dessa força. Tal sentimento seria próprio da atividade da existência do eu, uma vez que só nos conhecemos como pessoas quando nos sentimos causas de certos efeitos produzidos no organismo. Essa solução tinha cunho empirista, porque endereçava causas orgânicas observáveis, resultantes da ação da vontade, abrindo assim a possibilidade de emancipação em relação à igreja e refutação da escolástica em favor das ideias provenientes das correntes liberais.

Vale lembrar que a vontade, para os escolásticos, era uma questão-chave para entender o livre-arbítrio. A vontade deve ser indeterminada, do contrário não seria livre. O homem peca porque é livre para escolher, mas a escolha do pecado não poderia, por sua vez, ser legitimada. Ao pecar, o homem estaria paradoxalmente abdicando do seu poder de escolha, porque seu livre-arbítrio consistiria em oferecer-lhe a possibilidade de escolher o bem, nunca o mal (GILSON, 1948, p. 175 *apud* PAIM, 1987, p. 23).

A visão patrística segundo a qual ser livre é libertar-se do pecado deu azo a uma visão pessimista da liberdade, que apontava como o único comportamento ético possível resistir à tentação. Essa visão foi registrada na obra *De Contemptu Mundi*, de *Bernard de Cluny* (Séc. XII), na qual se registra desprezo pela condição humana, conforme a seguinte passagem (*apud* PAIM, 1987, p. 25):

anda pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes de ti lândeas, piolhos e vermes; elas lançam do seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu, do teu corpo, saliva, urina, excrementos.

No Brasil colonial, o padre peregrino *Nuno Marques Pereira* (1652-1733?) já incorporava essa narrativa ao afirmar, na obra *Compêndio Narrativo do Peregrino da América* (1728), que “o homem é um vil bicho da terra e um pouco de lodo” (*apud* PAIM, 1987, p. 26). Do ponto de vista moral, Nuno Marques Pereira considera que “o mundo em que vivemos não é como uma casa para ser habitada, mas uma estrada de peregrinos a ser percorrida para atingirmos a verdadeira pátria, que é o céu” (MARGUTTI, 2013, p. 283).

Na tentativa de superar a visão do ser humano presente na escolástica, o pensamento brasileiro buscará seguir a rota de inquirição com inspiração em *Maine de Biran* (1766-1824). Biran (*apud* PAIM, 1987, p. 283-285), filósofo francês que propugnava a restauração da dignidade do eu, com recurso a um método psicológico como fundamento último da filosofia, pretendia encontrar o princípio único a partir do qual pudesse reconstruir a metafísica em bases não escolásticas.

Quando Maine de Biran associa a vontade à causalidade orgânica, abre-se a possibilidade de abolir a exclusividade religiosa do saber de salvação, na perspectiva pessimista acima referida, sem no entanto rejeitá-la de todo (PAIM, 1987, p. 27). Biran vai mais longe, quando teoriza sobre a consciência, que como um sentimento de existência individual, passa a ser considerada não apenas como uma causa, mas como uma condição do fato (*ibid.*, p. 36-37). Estão dadas as bases metafísicas da corrente filosófica que ficou conhecida como ‘ecletismo espiritualista’.

O ecletismo espiritualista teve como o principal divulgador o francês *Victor Cousin* (1792-1867). Segundo Antonio Paim (*ibid.* p. 283), essa corrente viria a tornar-se a filosofia oficial na França pós-revolução. Em temas metafísicos, o ecletismo não aceita a possibilidade de intuição direta do absoluto, conforme sugerido pela filosofia alemã da época, mas busca na observação interior a fonte de revelação das leis naturais, como as da física. Paim (*ibid.*, p. 285) aponta a falta de base experimental como uma fragilidade que teria limitado, à época, o aprofundamento do método psicológico introspectivo, herdado de Maine de Biran e defendido por Victor Cousin. Acrescenta Paim (*ibid.*, p. 286) que o ecletismo teria influência hegeliana, uma vez que incorporava a noção de que a história da filosofia representa etapas na formação do espírito, em ciclos nos quais se oporiam as correntes sensualista e idealista.

O ecletismo, segundo Antonio Paim (*ibid.*, p. 281), manifestar-se-ia no Brasil como uma livre-adaptação à tradição e cultura locais, indo além do sistema cousiniano que lhe serviu de inspiração. Tratava-se de reunir uma corrente de pensamento que se identificasse com o espírito nacional em vias de estruturação (*ibid.* p. 287). Nesse sentido, Paim (*ibid.*, p. 289)

argumenta que o ecletismo no Brasil não deriva necessariamente da ascendência cultural francesa, mas sim do momento político nacional. As vicissitudes e necessidades de fundamentação filosófica em torno da transição para o novo Estado nacional brasileiro, a partir do início do Século XIX, seriam traduzidas, em termos filosóficos, em ideias que, segundo a categorização empregada, podem ser consideradas como inovadoras e autorais.

A seguir, apresento alguns exemplos dessa filosofia autoral. No percurso sobre o que se poderia considerar como produção filosófica autoral feita desde o Brasil, não pretendo e nem poderia aprofundar as visões defendidas por cada um dos expoentes do pensamento brasileiro ao longo da história. Afinal, essa é uma dissertação na área de metafísica, numa perspectiva metafísica, que segue um método cartográfico. Faço recurso a elementos históricos com o único propósito de ilustrar as ideias aqui mapeadas.

Nessas condições, vale mencionar nomes de alguns filósofos que se dedicaram a pensar sobre metafísica, em particular sobre o tema da pessoa, que conforme indicado por Antonio Paim, pertence à agenda de questões filosóficas prioritárias do país. Pelos claros indícios de produção autoral, consistente com a caracterização problematizada no capítulo 2 sobre autoralidade, destaco os nomes de *Silvestre Pinheiro Ferreira*, *Domingos Gonçalves de Magalhães*, *Eduardo Ferreira França*, *Nísia Floresta*, *Tobias Barreto* e *Raimundo de Farias Brito*. Filósofos contemporâneos serão mencionados no item 3.2.

A obra *Preleções Filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*, de *Silvestre Pinheiro Ferreira* (1769-1846), representa, para Antonio Paim (ibid. p. 272), “a ante-sala da primeira corrente de filosofia estruturada no ciclo posterior à Independência”. As *Preleções Filosóficas* foram escritas a partir do conteúdo das aulas do curso de filosofia que proferiu no Real Colégio de S. Joaquim, futuro Colégio D. Pedro II, no Rio de Janeiro, em 1813 (MARGUTTI, 2013, p. 333).

Para *Silvestre Pinheiro Ferreira*, a tarefa intelectual do ser humano seria desenvolver a capacidade de “discorrer com acerto e falar com correção a respeito do mundo físico e do mundo moral” (ibid., p. 337). Em temas metafísicos, *Ferreira* defendia a experiência sensível como fundamento das ciências; ocupava-se da origem do conhecimento e sua relação com a linguagem; e compreendia a identidade da razão como fiel da unidade dos conhecimentos empíricos. Entendia, ainda, a filosofia como disciplina basilar à produção de todo o conhecimento (PAIM, 1987, p. 257). *Ferreira* assumia, além disso, o dualismo de substância, ao aceitar que “a alma e o corpo constituem substâncias distintas, as quais se encontram unidas transitoriamente neste mundo e podem assim agir uma sobre a outra” (MARGUTTI, 2013, p. 338). Sobre

a existência, aceitava a noção de que se tratava de uma relação entre o sujeito que percebe e o objeto percebido (PAIM, 1987, p. 259).

O projeto de Ferreira era ambicioso: queria reinterpretar Aristóteles, sem a intermediação da escolástica, tendo o empirismo de Locke e Condillac como referências próximas. Seu propósito incluía reelaborar o conceito de ‘substância’, de modo a incorporar noções naturalistas - ou sensualistas, como se dizia à época (ibid., p. 29).

Segundo Paim (ibid. p. 254), Ferreira teria sido o primeiro pensador a atacar frontalmente o empirismo mitigado. No entanto, o caminho por ele proposto não se diferenciava substancialmente daquela corrente de pensamento, uma vez que ele também buscava conciliar a atividade ordenadora da razão e os dogmas da fé, numa mescla de empirismo, racionalismo e catolicismo (MARGUTTI, 2013, p. 348). De modo semelhante a Maine de Biran, cujas ideias posteriormente viriam a tornar-se referência obrigatória na filosofia do Império, Ferreira fez uma crítica à metafísica tradicional (escolástica), sempre na perspectiva de inserir o ideário liberal numa visão empirista da filosofia e das ciências (PAIM, 1987, p. 237).

Para bem situar o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, será útil fazer uma pequena digressão sobre o liberalismo moderado, prática política vigente no país à época em que o ecletismo buscava centralizar na pessoa a reflexão metafísica²³. A preocupação com a filosofia política é, como indicado anteriormente, o segundo tema apontado por Paim como prioritário na pauta filosófica nacional. Para Paim (1987, p. 21), o problema político que demandava uma reflexão própria dizia respeito a como adotar a modernidade, traduzida no plano político pelos ideais liberais, de modo a compatibilizá-la com a segunda escolástica, ou pelo menos sem afrontá-la.

Como se sabe, as bases do liberalismo político encontram-se no *Segundo Tratado do Governo Civil*, de John Locke (1690), que serviu de base para o *Bill of Rights* inglês de 1689 (PAIM, 1987, p. 81-89). O liberalismo é o ideário político que visava, entre outras coisas, assegurar a representação à classe de proprietários de terras, que no Brasil adquiriu materialidade

²³ Foge ao escopo desta dissertação aprofundar no tema de filosofia política. As referências aqui feitas têm apenas o propósito de situar o leitor no contexto das ideias políticas prevaletentes à época em que a metafísica tomou a forma de questionamentos sobre a pessoa, numa perspectiva que tinha relação direta com os fundamentos do regime monárquico entre nós instituído no Século XIX. Tais fundamentos serão questionados no advento da República, sob a inspiração positivista.

institucional com o voto censitário. Contrários à intervenção do Estado na economia, os pressupostos liberais só viriam a ser desafiados e atualizados no Século XX, com o *New Deal* de John Maynard Keynes (ibid., p. 117).

No Brasil, cuja elite isolara-se do pensamento moderno até fins do Século XVIII e início do Século XIX (ibid., p. 82), criara-se uma lacuna em filosofia política que fosse capaz de apoiar de forma coerente a condução dos destinos do país na fase independente (ibid., p. 91). Foi nesse contexto que tomou forma, entre nós, a vertente política do liberalismo conservador, teorizada por *Paulino José Soares*, Visconde do Uruguai (1807-1866), na sua obra *Ensaio sobre Direito Administrativo*, de 1862 (ibid., p. 82).

Paulino José Soares deu continuidade a uma linha de pensamento que vinha sendo desenvolvida desde as primeiras décadas do Século XIX, tendo sido iniciada justamente por Silvestre Pinheiro Ferreira. À frente dos Ministérios da Guerra e do Exterior de Portugal, Ferreira buscava promover uma adequada colaboração entre a monarquia e as cortes durante Revolução Constitucionalista do Porto. É com esse fundo político, inspirado em necessidades de ordem prática, que Ferreira elaborou o conceito de representação, importado dos liberais ingleses, em doutrina política adaptada às circunstâncias e necessidades da monarquia constitucional portuguesa (PAIM, 1987, p. 93). Suas ideias políticas serviriam de inspiração, logo a seguir, para a primeira carta constitucional da nova nação independente. Na visão de Paim (ibid., p. 94), a tarefa à qual Ferreira empenhara-se não teria sido uma mera cópia ou assimilação do ideário liberal europeu, mas antes o resultado da crítica, da experimentação e da adaptação dessas a Portugal e, por extensão, ao Brasil.

A Constituição brasileira de 1824 poderia ser considerada, em consequência das formulações de Silvestre Pinheiro Ferreira, como o resultado dessa releitura crítica e adaptação das ideias liberais europeias à circunstância da nova nação (ibid., p. 93). Mas qual seria a autoralidade inovadora que se quer tomar como exemplo nesse caso? A releitura adaptativa feita por Silvestre Pinheiro Ferreira das instituições liberais incluiu, segundo Antonio Paim (ibid., p. 276-277), o instituto do Poder Moderador, que mantém na figura do Chefe de Estado um poder de efetivo controle e intervenção nos destinos políticos da nação, algo inexistente no liberalismo inglês. Cria, assim, uma espécie de ‘liberalismo moderado’, que não chegava a desfigurar a instituição monárquica. A adoção do voto censitário e da representação de interesses dos proprietários de terras coroava a doutrina política de Ferreira, que tinha aplicação eminentemente prática.

As ideias introduzidas pela corrente do ‘empirismo mitigado’ ou ‘empirismo católico’, a partir das obras de Genovesi e Eduardo Job, com a inflexão introduzida por Silvestre Pinheiro Ferreira, teriam continuidade sob outra denominação: o ‘ecletismo espiritualista’. Essa corrente, que contestaria o empirismo mitigado e a metafísica escolástica, estava presente na filosofia de Ferreira e ganharia maior expressão nas obras de *Domingos Gonçalves de Magalhães* (1811-1882), Visconde de Araguaia (PAIM, 1986, p. 288). Em *Fatos do Espírito Humano* (1858), *A Alma e o Cérebro* (1876), *Comentários e Pensamentos* (1880), Gonçalves de Magalhães incorporava as noções de que, em filosofia, só há dois grandes sistemas: o sensualismo e o espiritualismo (ibid., p. 329). Na sua meditação metafísica, procurou reelaborar o conceito de ‘inato’, como um conjunto de intuições (substância, sujeito, espaço, tempo, causa) que independem das aparências sensíveis, essas de característica variável. Diferenciava, dessa forma, o corpo, ao qual pertenceria a sensibilidade, da esfera autônoma do espírito, onde afluíam as noções imediatas da razão, como categorias que não se poderiam associar à experiência. O saber, nessas condições, seria parte de uma estrutura inata ao ser humano, que asseguraria a própria existência da percepção (ibid., p. 330-332).

Como divergência do ecletismo, vale registrar o trabalho filosófico de *Eduardo Ferreira França* (1809-1857), que segundo Paim (ibid., p. 34) poderia situar-se numa corrente chamada ‘positivismo espiritualista’, sob a influência de Condillac. Ferreira França, médico de formação, partia da noção de que o ser humano é determinado pelas condições naturais em que vive. A partir daí, buscava estabelecer uma correlação entre alimentação e moral civilizatória, acreditando que a moral humana poderia alterar-se de acordo com o regime alimentar (ibid. p. 40-41). Na obra *Investigações de Psicologia* (ibid. p. 302), Ferreira França propunha substituir a agenda do ecletismo espiritualista, que buscava a comprovação da existência do espírito, por um espiritualismo como resultado do aprofundamento do naturalismo, como, por exemplo, pelo estudo da base neurofisiológica do processo perceptivo (ibid., p. 306).

Na vertente política, o ecletismo almejava uma ideologia da conciliação entre o conservadorismo intransigente (absolutista) e o reformismo radical representado pelas ideias liberais que tomavam conta do continente europeu (ibid., p. 290). Tratava-se, para Paim (ibid., p. 309), de elaborar um sistema de ideias coerente que desse amparo ao liberalismo político no primeiro momento de unidade da consciência nacional nascente no Brasil.

Na construção desse sistema, não se previa a adoção de uma moral social do tipo consensual, que seria muito avançada para o Brasil independente. Seria necessário, portanto, acomodar uma reminescente moral social confessional, de cunho conservador e sob o domínio da igreja católica (ibid., p. 282). Caso as ideias de Maine de Biran, tais como difundidas por Victor

Cousin, fossem levadas a extremo, a religião não seria mais suficiente como fundamento auto-evidente da moral (ibid., p. 321). Cabe registrar que Victor Cousin, na obra *Du Vrai, du Beau et du Bien*, de 1853, adotava o senso comum, ao invés da fé ou das escrituras, como ponto de partida para que a consciência individual pudesse ser transposta para a humanidade (ibid., p. 325).

A partir da influência dessas correntes europeias, as reflexões acerca da pessoa, no Brasil do Século XIX, tomariam duas rotas complementares. No primeiro ciclo, prevaleceria a discussão sobre o homem como liberdade e produto da sua vontade, encaminhada sob a corrente do ecletismo. No segundo, assumiria prioridade a compreensão do homem como consciência, já uma antecipação e resposta à ascensão do positivismo e à busca pela sua superação. Em ambos os ciclos, a vertente prioritária de indagação seria a questão moral. Essa perspectiva será ampliada na elaboração de uma reação ao aumento da influência positivista no Brasil, a partir da segunda metade do Século XIX.

A difusão da corrente eclética inicia, no Brasil, uma tardia e talvez incompleta - porque interrompida pelo afluxo positivista - transição para a modernidade, na qual a religiosidade migra para a consciência individual, e o poder temporal desvincula-se do espiritual. O período coincide com o interesse pela busca da operatividade do saber (técnico, abstrato e universal), conjugado com uma neutralidade axiológica e forte recusa à ontologia. Nas inquirições sobre a pessoa, passam a emergir múltiplas perspectivas, em torno da percepção - já distanciada da escolástica - de que o homem é bom (ou neutro), a sociedade é que o torna mau (PAIM, 1987, p. 48-49).

Ao longo do Século XIX, a filosofia brasileira migrou paulatinamente das questões ontológicas para as questões sociais (MANCCE, 2009, p. 254). Teria havido um deslocamento nos espaços de irradiação cultural filosófica, que no início do Século se concentravam nos seminários teológicos, para as academias de direito, escolas politécnicas e faculdades de medicina, centros de difusão das novas vertentes de pensamento. Essa migração acompanharia o declínio do ecletismo espiritualista como corrente filosófica prioritária no Império. Para Euclides Mance, o ecletismo perde espaço não pelo fato de estar filosoficamente superado, mas por ser politicamente negado. Por esse motivo, permanecerá vivo, com outras roupagens, em diversas áreas da cultura brasileira, “acostumada a dar um jeitinho em tudo e a tentar conciliar o inconciliável” (ibid., p. 247).

Interessante notar, em reforço ao argumento de Mance, que entre as questões sociais que ganhavam espaço na pauta de preocupações filosóficas no Brasil do Século XIX, aparecia

também a questão de gênero. Circunstanciada nas condições sociais da sua época, a potiguar *Nísia Floresta Brasileira Augusta* (1810-1885) ofereceu uma reflexão avançada sobre os direitos das mulheres e uma fundamentação para assegurar o acesso delas à educação. Como registra Paulo Margutti (2019, p.335-336), Nísia Floresta transitou por diferentes momentos da reflexão filosófica brasileira, do conservadorismo católico ao positivismo, sem deixar de situar-se também no ecletismo espiritualista, corrente que predominava no Império. Em sua obra, teria tido influências do iluminismo, do romantismo, do utilitarismo e do positivismo (ibid., p. 68-69).

De formação liberal e autodidata, precursora das ideias feministas no Brasil, primeira mulher de que se tem notícia a ter publicado textos em jornais de ampla circulação no país (ibid., p. 72), Nísia Floresta também tratou de questões e causas relativas ao abolicionismo, ao republicanismo, ao federalismo e a questões indígenas. Sua aproximação com *Augusto Comte* (1798-1857), com quem trocava correspondências e a quem frequentava quando do seu período em Paris, a levou a acatar parte do ideário positivista, em particular a ideia de que a natureza humana é determinada pela história e pelo ambiente. Recusou, no entanto, a ideia do ‘determinismo biológico’, que à época era utilizado como argumento de diferenciação entre homens e mulheres, em desfavor delas (ibid., p. 70). Margutti avalia que ela “sempre experimentou uma tensão entre suas ideias liberais e seu catolicismo.” (ibid., p 226).

No final do Século XIX, o ecletismo espiritualista entra em descrédito, num ambiente instável marcado pelo inconformismo, pela repercussão do darwinismo e pelo conhecimento das ideias de Comte (PAIM, 1987, p. 375). Cria-se, nessas condições, terreno fértil para a influência positivista. Como lembra Paim (ibid., p. 43), Comte promove uma recusa à inquirição ontológica, que propõe substituir pela física social, de caráter exclusivamente positivo.

Antonio Vidal Nunes (2007, p. 96) registra que o positivismo operou no Brasil de duas maneiras: uma ortodoxa, política, autoritária, centralizadora, presidencialista, em torno dos militares e de figuras como *Benjamin Constant*, *Miguel Lemos*, *Teixeira Mendes*, *Júlio de Castilhos*, seguidos por *Borges de Medeiros*, até *Getúlio Vargas*; e uma pedagógica, que pretendia uma mudança moral e cultural, essa em torno dos nomes de *Luís Pereira Barreto*, *Alberto Sales*, *Pedro Lessa* e *Ivan Lins*. O positivismo ingressa no Brasil pela obra de Luís Pereira Barreto, *As três filosofias* (1874). Rapidamente difundidas, as ideias positivistas ascendem a uma posição praticamente hegemônica, com o advento da República, no final do Século XIX.

Segundo Antonio Paim (1987, p. 456), “no plano da cultura, o direito foi a única esfera onde os positivistas não asseguraram uma posição de franco predomínio”. Carece de fundamento, no entanto, a ideia de que a influência do positivismo no Brasil teria barrado, suspenso

ou atrasado a produção filosófica nacional. A filosofia faz-se do embate de ideias e nada obstaría que surgisse no país, como de fato surgiu, pensamento crítico ao ideário positivista. Pode-se afirmar que, em contraponto ao positivismo, desenvolveram-se tentativas de superá-lo ou de apontar suas contradições, nas quais é possível identificar contribuições de cunho autoral.

Ao cerrar fileiras contra toda metafísica e propor um padrão evolutivo nos termos de uma física social objetivamente determinada, o positivismo não deixava de embutir, nesse raciocínio, uma visão própria da pessoa, que seria moldada pelo determinismo das condições sociais (ibid., p. 83). Essa visão iria agregar-se às demais concepções sobre a pessoa presentes na reflexão filosófica nacional, quais sejam: a da pessoa como ser perfectível ao infinito, consistente com o ecletismo espiritualista predominante no Império; e a do “homem como ser dependente da revelação e da autoridade” (ibid., p. 84), tese remanescente do período colonial que ganharia novo momento na virada para o Século XX, ao servir de fundamento para uma vertente política tradicionalista, identificada com a restauração monárquica, contrária à separação igreja-Estado e de fundo tomista.

Essa terceira visão da pessoa, caracterizada pela refutação do contratualismo e pela valorização da tradição, teria como epicentro o pensamento católico conservador nas três primeiras décadas da República (ibid., p. 118). A reconciliação do conservadorismo católico com a República seria promovida, segundo Paim (ibid., p. 120), por *Jackson de Figueiredo* (1891-1928), que posteriormente se converteria ao espiritualismo de Farias Brito, de quem se tornou discípulo e comentador (FIGUEIREDO, 1916). A aproximação da intelectualidade ao catolicismo, no período republicano, seria operada a partir do Centro Dom Vital, de 1922, instituição de ideologia conservadora centrada nas ideias de Deus, Pátria e Família, que mais tarde serviria de inspiração para a Ação Integralista liderada por *Plínio Salgado* (1895-1975) (PAIM, 1987, p. 132-134).

Essa mesma visão conservadora voltará a inspirar, segundo Paim (ibid., p. 135-137) o aparecimento do chamado ‘surto tomista’, nas décadas de 1930 a 1960. Nesse período, Paim destaca a obra do padre *Leonel Franca* (1896-1948), *A Crise do Mundo Moderno*, que segundo ele não se distanciaria, em termos de fundamentos metafísicos, da apologética da religião católica.

É preciso registrar também outras iniciativas de responder ou refutar as teses positivistas. *Tobias Barreto* (1839-1889), por exemplo, empenhara-se em superar o positivismo pela via da ênfase na cultura, entendida como a antítese da natureza, capaz de moldá-la no sentido ético e estético, do belo e do bom (PAIM, 1987, p. 50-52). A cultura emergiria no panorama

das ideias filosóficas no Brasil como um sistema de forças que operam contra a luta natural pela vida. Para Tobias Barreto, o ser humano seria capaz de conceber uma finalidade e dirigir suas ações a ela, portanto estaria apto a criar normas de proceder, o que fundamentaria uma moral própria.

Em temas metafísicos, vale lembrar o texto *Deve a metafísica ser considerada morta?* (1875), no qual Tobias Barreto argumenta em favor da metafísica, que a visão positivista tentara desprover de qualquer utilidade. Entre seus argumentos, consta a impossibilidade de limitar o espírito e impedi-lo a fazer inquirições metafísicas: “Que seja para desejar, ou não, ou impor um direito proibitivo sobre as especulações filosóficas, é absolutamente impossível impedir-lhes a importação no espírito humano.” Segundo Paim (1986, p. 396), Tobias Barreto tem em mente um propósito: ressignificar a metafísica para contestar o positivismo.

Na mesma linha, Sylvio Romero (1894, p. 312) assim reforçava a noção segundo a qual a metafísica era uma disposição natural do espírito:

Entretanto, quaesquer que tenham sido as variações que o conceito de metaphysica possa ter soffrido no curso da historia, e os ainda mais variados matices que elle possa ter tido na mente de Comte, não é menos verdade que essa expressão, synonyma de philosophia no seu sentido mais geral, applica-se hoje aquelles problemas reaes, inilludiveis, innegaveis, que não têm podido até agora constituir uma sciencia particular. (sic)

A ruptura com o positivismo buscada por Tobias Barreto, assim como por Sylvio Romero, não significará uma defesa por esses autores do ecletismo espiritualista. A terceira via viria a ser justamente o ‘culturalismo’, corrente filosófica que, segundo a caracterização de Antonio Paim (1987, p. 392-395), pode ser invocada como autoral e inovadora. Paim registra que o culturalismo de Tobias Barreto tem inspiração no neokantismo que toma corpo na Europa, a partir da inquirição “o que eu posso saber?”. Essa corrente tende a fixar a teoria do conhecimento como inquirição própria da filosofia e “disposição natural e inerradicável do espírito” (BARRETO, 1875).

Nos escritos de Tobias Barreto e Sylvio Romero, pode-se perceber uma reorientação da inquirição metafísica, aproximando-a da teoria do conhecimento, nos ramos psicológico (estudo do mecanismo de representação) e lógico (estudo das relações dos fenômenos com o pensamento) (PAIM, 1987, p. 397). A obra de Tobias Barreto representaria “uma contribuição original, ao apontar a cultura como aquela esfera cujo exame facultaria a superação definitiva do positivismo, abrindo assim um novo caminho à inquirição metafísica” (PAIM, 1987, p. 398).

Na perspectiva acima enunciada, pode-se dizer que a reflexão acerca da cultura propiciou a formação de um pensamento filosófico próprio no Brasil, em contrário à hipótese inicial

desse trabalho, de que não há falar em produção filosófica autoral no país. Paradoxalmente, o conceito de ‘cultura’ emanou justamente da reflexão de Tobias Barreto, quem declarou, como registrado na introdução, que “o brasileiro não tem cabeça filosófica”. Barreto, o nome mais proeminente daquela escola, por vezes celebrado como o primeiro filósofo genuinamente nacional, tinha ele próprio opinião negativa acerca da filosofia feita no Brasil (ibid., p. 304). Essa percepção era de certa forma matizada por Raimundo de Farias Brito, para quem “somos uma nação de ontem e para a elaboração de grandes construções filosóficas originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo” (*apud* DOMINGUES, 2017, p. 304).

O movimento iniciado por Tobias Barreto, apesar de ter preservado o Nordeste brasileiro da influência do positivismo, começou a sofrer um declínio no início do Século XX. Após a morte de Tobias Barreto, seus seguidores procuraram preservar o entendimento da filosofia como síntese das ciências, entendimento esse que colidiu com o pensamento desenvolvido na Escola Politécnica, no Rio de Janeiro, na qual prevalecia a crença na moral e na política científicas (PAIM, 1987, p. 408-410). Como resultado, criou-se um vácuo temporal no desenvolvimento das ideias filosóficas mantidas pela Escola de Recife (ibid., p. 413) e uma migração paulatina de seus teóricos para a sociologia, como o fizeram *Artur Orlando*, *Alcides Bezerra* e *Sylvio Romero*, ou para o Direito, como fez *Clovis Bevilacqua*.

Traços autorais também são identificados na obra de *Raimundo de Farias Brito* (1862-1917). Antonio Vidal Nunes (2007, p. 50) registra que o motor da inquirição filosófica de Farias Brito era a busca de significado para a dor e de melhor compreensão das injustiças sociais, do abuso de poder e do desamparo existencial, pautas associadas à realidade que circundava o pensador brasileiro e a realidade do país à sua época.

Como exemplos da relevância do trabalho autoral de Farias Brito, pode-se mencionar a crítica que ele elaborou à lei dos três estágios de Augusto Comte, na qual, segundo Jackson de Figueiredo (1916, p. 108 *et seq.*), teria apontado erro lógico, ao reunir a teologia e a metafísica num mesmo conjunto, negando a cada uma estatuto próprio e diferenciado. Para Farias Brito, haveria uma metafísica também no positivismo, já que não há como a ciência estabelecer conhecimento sem a existência de algo anterior a ela e de maior amplitude, mediante o qual seus resultados encontrem sentido (NUNES, 2007, p. 105-106).

Ao argumento positivista contra a filosofia, Farias Brito teria respondido que opor ciência e filosofia com base no critério da eficácia seria tratar como iguais os diferentes, cobrar desta o que ela não pode fazer. Não haveria rivalidade nem oposição entre os saberes científico e filosófico, por serem expressões distintas de um mesmo espírito, o espírito humano, tal como

a arte e a religião, e portanto deveriam conviver em situação de cooperação, não de competição (NUNES, 2007, p. 109).

É conhecida também a crítica que Farias Brito faz à psicologia positivista: fazer da psicologia uma ciência natural visando um conhecimento objetivo dos fenômenos psíquicos é querer tratar dos acontecimentos psíquicos como físicos, o que seria, na visão de Farias Brito, equivocado, uma vez que os fenômenos físicos se originam de energia motora exterior, enquanto que os fenômenos psíquicos se originam de energia interna, qual seja, do pensamento, a partir de um método introspectivo (NUNES, 2007, p. 114-119).

Farias Brito não se limita a criticar o positivismo. Na sua obra *A Finalidade do Mundo*, elabora, sob a influência de Bergson, uma teoria espiritualista acerca da existência da matéria. Para aquele filósofo, a matéria nada seria além de uma ideia geral, de existência apenas lógica, sobre corpos que ocupam lugar no espaço (PAIM, 1987, p. 417-420). Como aporte central de sua obra, de relevância para a metafísica, Farias Brito estabeleceu a concepção de que o mundo tem por finalidade o conhecimento da verdade e do sentido da existência (LUDWIG, 2009, p. 807).

Há que ter presente também as críticas de Farias Brito dirigidas à filosofia transcendental kantiana, que para o filósofo brasileiro conteria uma contradição “radical e irremediável” entre a ordem teórica e a ordem prática, “ao desmontar o dogmatismo e sustentar a impossibilidade de uma teologia racional para depois restabelecer o dogmatismo e sustentar a necessidade de uma teologia moral” (FIGUEIREDO, 1916, p. 113). Para Julio Cabrera (2013, p. 60), Farias Brito, entre outros pensadores, teriam demonstrado uma característica fundamental de um autêntico filósofo: “a tentativa de se debruçar sobre o real, sobre as coisas mesmas, em lugar de sistematicamente falar sobre textos e autores, ou sobre textos de textos”.

Essas expressões de cunho filosófico, sejam elas críticas ou exegéticas, sustentam a existência de pensamento filosófico orgânico e estruturado no Brasil, que funcionou, como no exemplo de Farias Brito, como uma espécie de lente através da qual os conceitos exógenos à realidade brasileira podiam ser a ela trazidos por meio de leitura que tenha em conta uma perspectiva própria do contexto brasileiro. Essa leitura circunstanciada, por sua vez, asseguraria a atribuição de caráter autoral às obras filosóficas aqui produzidas.

Ainda assim, a depender do entendimento e da interpretação sobre o significado de ‘autoralidade’, alguns estudiosos do tema recusam-se a reconhecer autoralidade na produção filosófica dos autores acima tratados. A Escola de Recife, por exemplo, foi criticada pelo excessivo vínculo à filosofia alemã. Como afirma Ivan Domingues (2017, p. 285), ela era vista

como “uma verdadeira escola teuto-brasileira no Nordeste”, cujo periódico tinha um título em alemão, o *Deutscher Kämpfer*, de 1876. Ivan Domingues (ibid., p. 302) sustenta que nem Tobias Barreto nem Farias Brito (este fora aluno daquele na Faculdade de Direito de Recife) poderiam ser considerados filósofos brasileiros:

(...) nem o sergipano nem o cearense são rigorosamente pensadores originais e menos ainda filósofos brasileiros (...), vendo num um filosofante estrangeirado e uma obra enfadonha, noutra uma personalidade extravagante e uma obra de segunda mão.

Em contraste à visão crítica de Ivan Domingues a respeito da filosofia de Farias Brito, Achilles Côrtes Guimarães, também próximo de Antonio Paim quanto à caracterização da autoralidade na filosofia brasileira, aporta uma defesa em favor do filósofo cearense. Para Guimarães (2013, p. 42), Farias Brito “pode ser considerado o momento instaurador da reflexão estritamente filosófica no Brasil”. Mesmo isolado dos círculos intelectuais do país, Farias Brito ter-se-ia dedicado a “restaurar os caminhos da atividade especulativa, a partir da sua destinação originária consistente nas interrogações sobre o conhecimento e a ação”. É dele, por exemplo, a noção de ‘metafísica naturalista’, segundo a qual “o espírito humano postula a metafísica, por mais fortes que sejam as razões da ciência”.

Neste item, procurei evidenciar exemplos de produção filosófica desde o Brasil com traços de autoralidade. Essa evidenciação depende, obviamente, dos critérios e categorias de análise a respeito do que se pode considerar como autoral. A posição de negar autoralidade a filósofos como Tobias Barreto e Farias Brito, assumida por Ivan Domingues, é passível de crítica, a partir da premissa aceita por ele próprio, mencionada no item 2.2, de que não se faz filosofia a partir do nada, mas sempre em contraste com algo que já esteja dado pelo contexto cultural do filósofo. Nessas condições, talvez estejamos diante de uma contradição: o suposto estrangeirismo daqueles filósofos os desqualificaria, segundo Domingues; por outro lado, não seria de esperar que suas reflexões deixassem de tomar em conta expressões filosóficas europeias a eles contemporâneas, como parte do contexto cultural em que viveram e no qual estiveram imersos. Enfim, se o suposto estrangeirismo deve ser criticado na obra desses dois pensadores do Século XIX, o que dizer do galicismo assumido dos filósofos uspianos no Século XX?

3.2 A METAFÍSICA NO BRASIL: TENDÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

Este item é dedicado a registrar tendências da metafísica no Brasil atual. Para situar o tema, apresento as seis matrizes contemporâneas da filosofia no Brasil, inventariadas por Ivan Domingues. A seguir, registro crítica aos critérios e ausências notórias na lista de Domingues,

tais como Miguel Reale e a escola culturalista. Em complemento às matrizes de Domingues, apresento as quatro vertentes principais da filosofia brasileira contemporânea, apontadas por Antonio Paim, e seus representantes. Ao final, menciono três iniciativas filosóficas do Brasil contemporâneo que estão ausentes tanto nos levantamentos de Domingues quanto de Paim: a ‘filosofia da descolonização e da libertação’, da qual destaco Rubem Alves e Euclides Mance; a ‘Escola de Brasília’ e a ‘Campanha pela Reinvenção da Filosofia’; e enfim, mas não menos importante, o ‘multinaturalismo’, visão ontológica dos povos ameríndios teorizada por Eduardo Viveiros de Castro.

Não é finalidade deste estudo fazer um inventário exaustivo das tendências atuais na filosofia feita desde o Brasil. Certamente, o leitor perceberá lacunas e omissões. A lista poderia ser enriquecida com diversos outros nomes e tendências que têm emprestado renovado dinamismo ao fazer filosófico no país. Os exemplos aqui apresentados visam unicamente corroborar a tese de que existe uma filosofia autoral no país, em oposição à hipótese inicial da pesquisa. De modo aderente ao método cartográfico, os nomes foram selecionados no intuito de apresentar um mapa dinâmico de tendências e oportunidades de desenvolvimentos futuros, tendo presente a relevante contribuição ao debate sobre temas de interesse metafísico.

No levantamento realizado por Ivan Domingues, é interessante notar que a metafísica aparece como apenas uma entre seis matrizes contemporâneas da filosofia no Brasil. Essa classificação precisa ser de algum modo relativizada, uma vez que nomes associados a outras matrizes também têm produção filosófica relevante em questões metafísicas. O próprio Domingues cita alguns nomes como pertencentes a mais de uma matriz, o que indica a dificuldade de classificar obras e pensamentos de filósofos. De qualquer modo, como referência inicial para situar a metafísica no quadro mais amplo das tendências da filosofia no Brasil contemporâneo, vale mencionar as seis matrizes conforme Domingues (2017, p.476-480):

- (1) *matriz epistemológica*, que teria as vertentes do ‘logicismo’, cujos principais expoentes seriam *Newton da Costa* e *Oswaldo Chateaubriand*, tendo como *locus* institucional o Centro de Lógica e Epistemologia (CLE) da UNICAMP; e do ‘historicismo’, que seguiria preponderantemente o modelo epistemológico continental, especialmente francês - decorrente, como visto, da Missão francesa que apoiou a instalação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na USP a partir da década de 1930; mas com espaço crescente para a epistemologia de cunho analítico, a exemplo da pesquisa desenvolvida pela Associação Filosófica *Scientiae Studia*, tendo *Pablo Mariconda* como um nome de referência.

- (2) *matriz metafísica*, que teria perdido relevância e centralidade ao longo do Século XX, mas que estaria ganhando novo momento no meio acadêmico, a partir da obra de filósofos como *José Arthur Gianotti*, *Henrique Cláudio de Lima Vaz* e *Carlos Cirne Lima*.
- (3) *matriz histórico-filosófica*, sob a qual podem ser incluídos tanto os pesquisadores que propugnam a distinção entre filosofia e história da filosofia, como *João Cruz Costa*, quanto aqueles que defendem não haver tal distinção, como *José Arthur Gianotti* e *Bento Prado Júnior*, por entenderem que o método filosófico consiste em historiografar a filosofia;
- (4) *matriz exegetica*, próxima da filologia, dedicada à leitura, interpretação e comentário de obras filosóficas ocidentais; aqui, segundo Domingues, teríamos uma longa lista de nomes brasileiros, tendo em conta o modo como historicamente se instalou a pesquisa filosófica no país. São citados, entre outros, *Guido de Almeida*, *José Henrique Santos*, *Raul Landim*, *Marilena Chauí*, *Ernildo Stein*, *Oswaldo Giacoia*, *Oswaldo Porchat* e *Paulo Margutti*.
- (5) *matriz ético-política*, caracterizada, segundo Domingues, por uma superestimação da ética e uma concorrência com a ciência política, e tendo como nomes proeminentes *Henrique Cláudio de Lima Vaz*, *Renato Janine*, *Marilena Chauí*, *José Arthur Gianotti* e *Paulo Arantes*.
- (6) *matriz cultural*, dedicada ao estudo de manifestações da cultura, inclusive o fenômeno da religião, o saber popular, o senso comum, os costumes e as ideias ligadas à expressão cultural e aos mitos fundadores. *Benedito Nunes* e *Gerd Bornheim* seriam dois nomes expoentes dessa matriz.

A essas matrizes, soma-se outra descrição típica de intelectual brasileiro contemporâneo: o “intelectual público engajado” (DOMINGUES, 2017, p. 41). À semelhança de Emile Zola, na França, e de Euclides da Cunha, no Brasil, esse tipo de intelectual dedicaria boa parte de sua obra e esforços a questões de transcendência política. Entre os contemporâneos da filosofia, Domingues (ibid., p. 47) cita, como candidatos que se enquadrariam nessa categoria, *José Arthur Gianotti*, cujo trabalho foi articulado em torno do Centro Brasileiro de Pesquisa e Planejamento (CEBRAP); *Marilena Chauí*, que contribuiu ativamente para a formação do pensamento interno ao Partido dos Trabalhadores (PT); e *Henrique Cláudio de Lima Vaz*, padre católico e fundador do movimento Ação Popular.

Julio Cabrera (2018, p. 5) levanta dúvidas sobre os critérios empregados por Ivan Domingues para elaborar essas matrizes: se intelectuais ou políticos. De qualquer modo, as matrizes filosóficas identificadas por Domingues reforçam a percepção de que seria imprudente ar-

gumentar *a priori* pela inexistência do fazer filosófico autoral entre nós, embora esse posicionamento seja de certa forma aceito pelo próprio Ivan Domingues, ao endossar João Cruz Costa, que desde a década de 1940 já advogava contra a existência de uma filosofia brasileira.

Interessante notar que Ivan Domingues não considera incluir a ‘filosofia do Direito’ entre as matrizes filosóficas que encontram expressão no Brasil contemporâneo. Além disso, ao mencionar o que chama de matriz cultural, não reconhece expoentes contemporâneos da escola culturalista, tais como *Miguel Reale*, *Antonio Paim* e *Aquiles Côrtes Guimarães*. Para este último (GUIMARÃES, 2013, p. 44), é impossível não considerar Miguel Reale, que se dedicou a expressar uma ontologia dotada de originalidade, ao tratar o ser como um complexo factual – histórico e axiológico que culmina na ordem normativa. A resistência de Domingues em valorizar esses nomes talvez se explique na breve referência que faz quando menciona a quantidade de filósofos profissionais nas décadas de 1930 a 1950: “coisa de 46 estudantes em 1935, quando tudo começou, em meia dúzia de professores nos anos 1950, sem contar os rivais da Escola de Direito do Largo São Francisco” (grifo nosso) (DOMINGUES, 2017, p. 453). Rivais? Então seria essa rivalidade o motivo pelo qual Domingues preferiu não estender reconhecimento pela contribuição que os filósofos do Direito aportaram?

A obra de *Miguel Reale* (1910-2006) é relevante para a metafísica contemporânea no Brasil. Reale deu continuidade e aprofundamento ao culturalismo iniciado na Escola de Recife. Para a escola culturalista, “a cultura configura uma esfera especial de objetos que se apresenta numa situação privilegiada no âmbito da inquirição metafísica” (PAIM, 1987, p. 578). Tal seria, no entendimento de Paim, a posição nuclear contemporânea da filosofia brasileira, em torno da qual orbitariam todas as tendências e uma pluralidade de perspectivas.

A obra seminal do culturalismo de Miguel Reale é *Experiência e Cultura* (1977), na qual desenvolve o conceito de ‘ontognoseologia’, como uma possível síntese que visa superar a dicotomia sujeito-objeto na problemática do conhecimento, que na história da filosofia opõe os clássicos e medievais, de um lado, aos modernos, de outro (REALE, 1977, p. 58). Essa síntese aponta para uma ontologia própria da experiência, ou da capacidade de conhecer. A intenção de Reale (ibid., p. 17) é contribuir para a elaboração de uma ‘teoria do conhecimento’ que inclua “todos os aspectos da realidade, e, ao mesmo tempo, lhes assegure relativa unidade”.

Segundo o culturalismo, conforme apresentado por Antonio Paim (ibid., p. 581-590), o objeto primordial da inquirição filosófica é a criação humana. Na perspectiva culturalista, os entes, ou objetos, podem ser classificados em naturais (saber operativo, de validade universal); ideais (atemporais e espaciais, como a lógica e matemática); e culturais (referidos a valores).

As civilizações humanas seriam maneiras de hierarquização de valores, de onde derivaria a importância da construção filosófica acerca da moralidade.

Essa perspectiva de cultura, oriunda de Tobias Barreto, da Escola do Recife, já referida, persistiria com forte influência sobre o pensamento nacional. Miguel Reale tomaria como pressuposto de suas formulações a noção de que o homem instaura um ‘segundo mundo’ sobre os processos naturais, precisamente o ‘mundo da cultura’, na acepção de Tobias Barreto, a partir de uma predisposição natural a dar sentido às coisas (PAIM, 1987, p. 74-77).

Seria a partir dessa noção que Reale elaboraria a sua teoria em três dimensões: a cognoscitiva (dos fatos), a constitutiva (dos valores) e a axiológica (dos fins expressos nas normas). A cultura seria, nessa reflexão, um processo de ‘síntese ontognosiológica’, entendida como as sínteses progressivas do espírito com base na compreensão da natureza. O mundo da cultura, sendo reflexo e segundo, portanto dependente do entorno natural, traria consequências no plano filosófico e ético-político, ao demandar uma interpretação valorativa para explicitar as perspectivas possíveis, ao invés de fundar uma objetividade com pretensão de validade universal (*apud* PAIM, 1987, p. 78-80).

A propósito de culturalismo e metafísica, vale registrar a conclusão expressa por Gerd Bornheim em sua tese de doutoramento de 1961, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, intitulada *Motivação Básica e Atitude Originante do Filosofar*, (*apud* GUIMARÃES, 2013, p. 48):

a reflexão metafísica e ontológica no Brasil segue a assimilação e adequação dos modos de pensar a nossa circunstância histórica, adaptando-as à atividade do espírito que mais se aproxima do seu modo de ser. Daí a nossa convicção de que o culturalismo filosófico é a posição mais adequada para definir os horizontes da filosofia brasileira. (grifo nosso)

Djacir Menezes (1907-1996), sob influência hegeliana, ajuda a construir a escola culturalista brasileira. Com preocupações de ordem metafísica, Menezes considera a cultura como objetividade do espírito, “na transparência da sua manifestação como valor realizado” (GUIMARÃES, 2013, p. 46). Antonio Paim (1987, p. 540-541) registra a contribuição autoral de Djacir Menezes para o problema fundamental do conhecimento, que ele procura desenvolver em torno da relação primária de ser a ser, que denomina *-jecto*, presente tanto no sujeito (*subjectum*) quanto no objeto (*objectum*). Para a construção de sistemas filosóficos, Menezes considera indispensável o enraizamento sociocultural e histórico, como se depreende da seguinte passagem (MENEZES, 1971, p. 15):

os sistemas filosóficos não são construções voluntárias e absolutas, dependentes unicamente da cabeça dum indivíduo - mas produtos histórico-sociais resultantes de uma interdependência dinâmica entre o indivíduo e o meio econômico, político, jurídico, moral, cultural, científico.

Miguel Reale e Djacir Menezes são frequentemente citados como herdeiros do culturalismo, corrente filosófica que, como visto, foi iniciada por Tobias Barreto, na Escola de Recife, na segunda metade do Século XIX, a qual teria precedido mesmo o culturalismo alemão, como registra David de Oliveira (2016, p. 105):

O culturalismo brasileiro proporcionou os elementos de um pensamento que emerge em um contexto singular sem deixar de articular as noções tidas por interesse universal. Tal é sua importância.

No período contemporâneo, segundo Antonio Paim (1987, p. 525), viveríamos no Brasil um empenho para superar as correntes científicas que haviam decretado o fim da metafísica desde a segunda metade do Séc. XIX. Assim, a epistemologia passaria a assumir uma posição de recusa à análise psicológica e voltar-se-ia mais para a crítica a enunciados científicos, num patamar de contestação do cientificismo. Teríamos logrado, contemporaneamente, uma consolidação da tradição kantiana em torno da corrente culturalista (ibid., p. 526). Em termos institucionais, Paim (ibid., p. 527) cita especificamente o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) como “grande animador do movimento filosófico no país”, que reuniria todas as tendências, defenderia a liberdade de opinião e exigiria manter o debate adstrito ao plano das ideias.

Em orientação um tanto distinta da apresentada por Ivan Domingues, Antonio Paim (ibid., p. 528) avalia que o atual debate filosófico no Brasil teria quatro vertentes principais, quais sejam a dos ‘fenomenólogos’, a dos ‘existencialistas’, a dos ‘católicos’ e a dos ‘culturalistas’. Entre os filósofos adeptos da escola fenomenológica, organizados em torno da Sociedade Brasileira de Fenomenologia, Paim (ibid., p. 554) menciona *Creusa Capalbo*, que no ensaio *A Fenomenologia segundo Husserl* desenvolve a ideia de que o pensamento do homem acha-se situado num momento histórico e em dado contexto social, o que dá azo a considerar a noção de intersubjetividade. Os existencialistas, por sua vez, estariam representados nos estudos de *Emmanuel Carneiro Leão*, *Gerd Bornheim*, *Eudoro de Sousa* e *Adolpho Crippa*.

Os católicos manteriam seu espaço no mosaico das ideias filosóficas brasileiras, no engajamento político de Lima Vaz, na liderança do movimento Ação Popular; e também na continuidade do Centro Dom Vital, em cuja liderança Jackson de Figueiredo foi sucedido por *Alceu Amoroso Lima*, o Tristão de Athayde. Atualmente, o Centro Dom Vital é presidido por *Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira* (1972-) e sustenta a continuidade do pensamento conservador católico, segundo o qual a inquirição filosófica não pode contradizer as verdades reveladas.

Entre os representantes da filosofia marxista no Brasil, Antonio Paim (ibid., p. 514) cita *Leônidas de Rezende*, que teria contribuído para a redução do marxismo a um positivismo filosófico, atribuindo caráter progressista ao comtismo, que mantinha a pecha de reacionário na Europa. Paim (1987, p. 504) nota, no entanto, a ausência no Brasil de um movimento teórico de caráter essencialmente marxista. Apesar da popularidade dessas ideias entre nós, nunca teria havido uma difusão sistemática da doutrina, uma constatação que pode indicar certo desinteresse de nossa parte pela teoria e atenção eminentemente voltada para a aplicação prática do ideário marxista em questões sociais e econômicas de interesses setoriais e trabalhistas. Paim (ibid., p. 512) vai ainda mais longe, ao apontar similaridades no pensamento de Karl Marx e de Augusto Comte quanto à ditadura do proletariado, caracterizando ambas como visões totalitárias que divergem apenas quanto ao método para transformar a propriedade de individual em coletiva: via educação, no caso do positivismo, ou via explosão social, no caso do marxismo (ibid., p. 513).

Paim (ibid., p. 515-518) cita ainda *João Cruz Costa* (1904-1978), quem considera que manteve atitude positivista, orientada para a dessacralização da filosofia e da consciência, numa espécie de complementariedade entre filosofia positiva e materialismo histórico. A crença mística expressa por Cruz Costa num processo histórico evolutivo conviveria, segundo Paim (ibid., p. 519), com a ausência, naquele autor, de perplexidade diante da existência humana.

Em contraposição à crítica de Paim sobre a ausência de um movimento teórico marxista no Brasil, vale registrar os esforços de *José Arthur Gianotti* (1930-), um dos filósofos contemporâneos mencionados por Ivan Domingues como expoentes da matriz metafísica. Nas décadas de 1950 e 1960, Gianotti empreendeu, por meio de um Grupo de Estudos sobre O Capital, conhecido como ‘Seminário Marx’, um esforço analítico direcionado a superar “o pensamento de esquerda de baixo padrão desenvolvido por ideólogos hospedados no Partido Comunista Brasileiro (PCB), o mais influente partido de esquerda na década de 60 no Brasil” (RAGO FILHO, 2008, p. 107).

A busca de caminhos filosóficos próprios, no contexto da afirmação da identidade nacional e da superação da colonialidade, terá sido motora de uma vertente brasileira das teorias da libertação que se difundiram pela América Latina, de índole terceiro-mundista e fundo marxista. No Brasil, é pouco reconhecida a produção filosófica de *Rubem Alves* (1933-2014), cuja obra terá contribuído para o sentimento de descolonização, como se vê na seguinte passagem do seu livro *Da Esperança* (1987, p. 53 *apud* NUNES, 2007, p. 123):

O homem ainda oprimido começou a falar uma linguagem diferente. Uma linguagem própria, que indica ter ele emergido para a história. Ele agora percebe

a situação de opressão que o domina, e a sua consciência não se acha mais domesticada. Está determinado a se libertar historicamente.

Rubem Alves não é mencionado nas principais obras de referência do presente estudo (Antonio Paim e Ivan Domingues). Ligado ao humanismo político, no contexto da descolonização e da libertação da consciência alienada e da opressão, em torno da década de 1960, quando o momento histórico propiciava a tomada de consciência das causas do subdesenvolvimento (NUNES, 2007, p. 122), Rubem Alves pode ser caracterizado como ‘o filósofo da consciência esperançosa’, inserido numa perspectiva humanista que, do ponto de vista ontológico, não buscava mais uma definição abstrata da ‘essência’ do homem, mas antes propugnava a liberdade humana para recriar o mundo e a si mesmo, de acordo com sua própria escolha (ALVES, 1987, p. 60 *apud* NUNES, 2007, p. 124). Tal perspectiva humanista devia estender-se ainda, na visão de Rubem Alves, à tecnologia e à relação com o meio ambiente (*ibid.*, p. 72).

Rubem Alves mantinha também uma visão crítica da ciência, que segundo ele seria responsável por anular as propriedades estéticas e éticas do universo, ao reduzir tudo a relações formais e abstratas manipuláveis, regidas pela eficiência com vistas ao lucro potencial (NUNES, 2007, p. 132). Segundo Nunes (*ibid.*, p. 138), em matéria de filosofia da ciência, Rubem Alves buscava fundamento para suas ideias em Hume e dialogava com Karl Popper, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn e Karl Polanyi.

Além de Rubem Alves, pelo trabalho contemporâneo ligado à difusão da teoria da libertação no Brasil, vale mencionar *Euclides Mance* (1963-), que se dedica a temáticas de ordem prática e impacto social, tais como democracia participativa, economia solidária e educação libertadora. Sua visão filosófica abrange temas como o exercício da liberdade, o bem-viver, colaboração em redes, solidariedade, ética e política, revolução e utopia, adicionando complexidade à filosofia da libertação, nas múltiplas dimensões da existência humana (COSTELLA, 2009, p. 830-831).

Outra ausência nos inventários sobre filosofia no Brasil, mas digna de nota, é a chamada *Escola de Brasília*, cujo *Manifesto*, redigido em 2014, inicia com a frase “A Escola de Brasília não existe”. Ao optar pela inexistência, o movimento proclama sua autoexclusão do projeto institucional que visava delimitar o que é e o que não pode ser filosofia. Em tom crítico, propunha-se a denunciar a indústria cultural filosófica, lançar um mal-estar iconoclasta contra qualquer subserviência e promover a autoralidade sem apego às formas e aos padrões estabelecidos (CABRERA, 2018, p. 31).

Embora válida como tentativa de lançar um movimento crítico sobre o fazer filosófico e buscar caminhos alternativos ao cânone, a Escola de Brasília, ao empreender uma jornada

niilista, não chegou a firmar-se verdadeiramente como um movimento filosófico. Nada mais foi do que um ensaio de rebeldia, capitaneado por algumas mentes ao mesmo tempo brilhantes e idealistas, como o próprio Julio Cabrera. O tal Manifesto não é assinado, não parece nem mesmo ter sido adotado em nenhuma instância formal - já que seu conteúdo apontava para o distanciamento de quaisquer formalidades como condição para fazer emergir o ato filosófico. Enfim, por uma questão terminológica, adotar a ‘não filosofia’ como o modo brasileiro de filosofar acabaria por reforçar a noção de que no Brasil não se faz filosofia.

De Brasília também surgiria, em 2013, outro manifesto com proposta um tanto quanto ousada: trata-se da ‘Campanha pela Reinvenção da Filosofia’, cujo *Comunicado número 1* se encontra no sítio eletrônico da ANPOF²⁴. No texto, a filosofia é apresentada como “a dignidade do pensamento”, uma aventura contemporânea que tem início em qualquer parte e em qualquer momento e não se pode limitar pelo cânone oficial formado por “homens brancos mortos”. Trata-se de uma campanha, ainda ativa, para que o termo ‘filosofia’ deixe de ser associado a uma “virtude branca herdada das línguas europeias, patriarcal e cisgênera” (BENSUSAN, 2013).

Em questões metafísicas, ao tratar de autoralidade na filosofia feita desde o Brasil nos dias de hoje, é preciso acrescentar ao inventário de correntes e tendências filosóficas aquelas indagações que têm aberto novas perspectivas e apontado caminhos para um fértil e fecundo trabalho filosófico autoral no país. Um tal exemplo de indagação ontológica que vem ganhando espaço e crescente interesse está consubstanciado nas noções de ‘perspectivismo’ e de ‘multi-naturalismo’, de *Eduardo Viveiros de Castro* (1951-). Ele próprio não é filósofo, mas um antropólogo social pós-estruturalista que, pela observação de povos nativos da América do Sul, em particular da Amazônia, resgatou uma ontologia alternativa que dificilmente teria espaço para surgir na construção filosófica do ocidente. Trata-se de uma proposta ontológica elaborada a partir da visão de mundo dos povos ameríndios, portanto uma ontologia própria à cultura desses povos, que pressupõe a “universalidade objetiva dos corpos” (substâncias) e a “particularidade subjetiva dos espíritos” (significados) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, cap. 2, s.p.).

Essa perspectiva distancia-se do pensamento ocidental, que assume a multiplicidade de culturas numa unidade ontológica do espírito - algo mais facilmente visível nas tradições religiosas monoteístas - aliada a uma estrutura ontológica objetiva e substantiva atribuída a

²⁴ Disponível em: <<http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/artigos-em-destaque/2031-a-campanha-pela-reinvencao-da-filosofia-comunicado-1>>. Acesso em: 8 jul 2019.

diferentes manifestações físicas, tais como pessoas, animais ou fenômenos naturais. O multinaturalismo ameríndio, ao contrário, considera qualquer ente como manifestação individual de uma multiplicidade biossocial, dotado de subjetividade típica do atributo da primeira pessoa, portanto personificado, tendo como traço essencial a ‘humanidade’ (ibid.,s.p.).

Essa ontologia supõe que o mesmo ente manifeste múltiplas naturezas, uma das quais terá características humanas, sempre que a relação de agência for estabelecida com outro ente da mesma espécie. Perante entes de outras espécies, aquele ente será algo distinto do humano, supondo-se a existência de categorias de subjetividades que não se comunicam entre si, exceto em circunstâncias especiais e controladas. Somente os xamãs teriam a possibilidade de cruzar barreiras corporais entre espécies e adotar perspectivas de outras subjetividades extra-humanas (ibid., cap. 3, s.p.).

A passagem da natureza à cultura, na visão das sociedades ameríndias, não poderia ser simplesmente considerada como um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como se supõe ter acontecido na perspectiva moderna, em particular na noção darwiniana de seleção natural das espécies. Para os ameríndios, a condição comum de homens e animais seria a humanidade, e não a animalidade. Segundo Viveiros de Castro, a perspectiva humana, traço comum a todas as espécies, asseguraria a tudo o que existe o privilégio da primeira pessoa - subjetividade e reflexão possíveis mas não comunicáveis entre as espécies. Qualquer perspectiva seria igualmente válida e verdadeira, não existindo uma só representação verdadeira e correta do real. Uma vez que a perspectiva é material, pois depende da manifestação corporal do ente, tampouco é o caso de falar em pluralidade de representações. As representações seriam as mesmas, porque representações são propriedades do espírito, mas a perspectiva está no corpo, na matéria, nas espécies corporificadas (ibid., s.p.).

A ontologia ameríndia do ‘multinaturalismo’ e sua correspondente epistemologia, o ‘perspectivismo’, abriram um vasto campo de investigação filosófica. Convidam a rever preceitos e teorias de há muito assentadas como sólidas na história do pensamento ocidental, contribuindo para a formação de um pensamento não só autoral, mas também inédito, pós-colonial e libertador. Trata-se, aqui, de uma rota de desenvolvimento da filosofia feita desde o Brasil - ainda que a noção de Brasil não se aplique como condicionante desse tipo de pensamento, anterior à formação do país como o conhecemos - que tem traços tipicamente autorais e inovadores em relação à tradição ocidental.

Em suma, expus neste item alguns exemplos de relevância para a metafísica que podem ser considerados como filosofias feitas desde o Brasil e dotadas de autoralidade e, em alguns casos, ineditismo. Esses exemplos refutam a hipótese inicial da pesquisa aqui relatada.

Na cartografia a que me propus elaborar, iniciei meu percurso de pesquisa numa folha em branco, a partir da hipótese de que não se pode falar na existência de filosofia autoral no Brasil. Ao longo do processo, as rotas traçadas, os platôs e linhas de fuga identificados pelo método cartográfico e o mapa que emerge ao final da pesquisa me conduzem a concluir o contrário: no Brasil, há filosofia autoral de qualidade, talvez ainda carente de reconhecimento. Feita essa constatação, resta ao filósofo indagar: precisamos de uma filosofia para chamar de brasileira? Para quê? Essa é a questão a ser considerada no terceiro e último trecho do presente capítulo.

3.3 PARA QUE PRECISAMOS DE UMA FILOSOFIA AUTORAL NO BRASIL?

Depois de percorridas, no intuito de fazer um levantamento cartográfico, as razões pelas quais se sustenta que não existe filosofia autoral no Brasil (cap. 1); apresentados os termos do debate e feitas as devidas considerações sobre as categorias de análise (cap. 2); e apresentada também a hipótese contrária, segundo a qual no Brasil existe, sim, filosofia autoral (cap. 3), resta responder a um derradeiro questionamento: é realmente importante identificarmos essa tal ‘autoralidade’ na filosofia feita desde o Brasil? A questão, aqui, vai além de saber se temos ou não uma filosofia autoral. Procura-se entender por que - e para que - precisamos de uma.

Como alternativa, poderíamos simplesmente aceitar a crítica de Ronie da Silveira (2016) e conviver com o fato de que nossa filosofia se resume a uma sequência de comentários ao cânone, porque não poderia ser diferente, dadas as condições da nossa formação antropológica, cultural e histórica. Essa rota traz o risco de materializar a situação prevista por Ivan Domingues (2017, p. 534), de que a filosofia no Brasil possa ficar restrita a um mandarinato, “degradada a uma fábrica de *papers*, sociologicamente forte mas sem relevância acadêmica”. Esse risco, segundo Domingues, adviria do contexto social do país, que ao longo do Século XX foi sendo condensado pelo urbanismo e pela industrialização, resultando numa sociedade urbano-industrial de cultura de massa, a partir dos anos 1930 (*ibid.*, p 432). Quando transplantado para a realidade acadêmica, esse contexto geraria o ‘taylorismo científico’ e a vitória do *expert* sobre o intelectual e o erudito.

A criação, na década de 1960, do Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG), teria fortalecido, segundo Domingues, a tendência à consolidação dessa *techné* filosófica, um modo

de fazer filosofia baseado na lógica e na historiografia, com o resultante adensamento de massa crítica e aumento de escala (ibid., p. 532), mas com uma tendência ao isolamento, uma linguagem técnica e hermética e a consequente perda de contato da filosofia produzida nos centros universitários com a sua realidade circundante. No entanto, para Ivan Domingues, esse é um passo necessário e um ponto intermediário no processo de busca de uma filosofia autoral no Brasil, como se depreende da seguinte passagem (ibid., p.470):

é a partir de uma filosofia mais rasa e mais técnica, em linha de continuidade e vincada numa tradição, que será possível um dia a alguém entre nós, com a *techné* requerida, ousar mais e dar o ansiado grande salto, imprimindo em sua obra o selo da originalidade.

A tradição uspiana, firmada pela Missão francesa junto ao Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, adota majoritariamente uma visão crítica em relação à necessidade de identificarmos traços de autoralidade na filosofia brasileira. Paulo Arantes (1994, p. 92), ao endossar a posição de João Cruz Costa e Bento Prado Jr., pioneiros da filosofia na USP, desqualifica qualquer tentativa de busca por uma consciência filosófica nacional: “a busca patética e despropositada da filosofia que melhor nos exprima participa dessa consciência, desconhecida pelo intelectual europeu (...), de estar fazendo um pouco da nação ao fazer filosofia”.

Na visão uspiana, ao desejar aproximar o fazer filosófico brasileiro de uma pretensa universalidade, estaríamos impondo um limite psicológico a qualquer pretensão de buscar uma filosofia circunstanciada na realidade e na experiência nacional. Segundo esse raciocínio, precisamos de filosofia sim, mas não de uma ‘filosofia brasileira’.

Em contraposição a esse tipo de argumento, registro o pensamento isebiano de Roland Corbisier, obviamente desmerecido pelos intelectuais que seguem a linha uspiana. Sobre a carência de cultura filosófica no Brasil, Corbisier (1976, p. 101) afirma:

a circunstância de não nos termos ainda elevado ao nível do pensamento filosófico nos condena à cegueira em relação a tudo o que é realmente essencial, pois só a filosofia nos torna capazes dessa reflexão metódica sobre os fundamentos, a essência e a razão de ser das coisas (...)

A busca pelo sentido, algo que seria irrenunciável por qualquer sociedade, é o que responde por que necessitamos reconhecer uma filosofia feita desde o Brasil. É essa a linha de pensamento desenvolvida por Imaculada Kangussu (2012). Kangussu parte da premissa de que não é possível que a expressão cultural de um agrupamento social deixe de conter uma leitura filosófica do mundo e de manifestá-la em algum ramo do saber, mesmo que essa manifestação não se dê pela via da produção textual formal e estritamente filosófica. A autora defende que as singularidades de nosso país produzem um pensamento original, ao ponto de configurar uma filosofia tipicamente brasileira. Para contradizer as palavras de Arantes: fazemos um pouco da

nação ao fazermos filosofia, queiramos ou não. Ao filosofar, é impossível adotar um isolamento hermético das circunstâncias nacionais e exilar-se num delírio teórico alienado e desterrado.

A existência de um modo de pensar próprio, para Kangussu (2012, p. 45 et seq.), integra um universo mais amplo de coordenadas simbólicas que organizam a nossa realidade em torno de uma moldura, um padrão de inteligibilidade, um paradigma ou uma ideologia. Numa visão mais ampla do que se poderia considerar como expressão filosófica, ela vai buscar traços de uma interpretação filosófica do Brasil fora da filosofia acadêmica. Busca apontá-los na excelência estética, seja na música, na arquitetura ou na literatura. Percebe-se, aqui, uma noção pan-filosófica segundo a qual a filosofia transborda os muros do formalismo acadêmico e se manifesta de diferentes formas e em outras áreas do saber, mesmo que não intencionalmente. Kangussu busca elementos que definem a nacionalidade até mesmo na noção de ‘espírito desterrado’, que teria o efeito de produzir em nossos pensadores uma alienação, pela fuga da nossa própria posição histórica e espaço-temporal, retratada anteriormente na posição dos filósofos uspianos e do próprio Ivan Domingues.

Kangussu considera que nossa manifestação estética é fonte por excelência para compreendermos a filosofia, uma vez que não temos como deixar de sermos - e expressarmos esteticamente - quem somos. No contexto mais estrito da produção acadêmica, enfrentamos uma dificuldade, apontada por Régis de Moraes, no prefácio ao livro de Antônio Vidal Nunes (2007, p. 9):

(...) como um país novo que somos e com pouco mais de 85 anos de história universitária, descontadas as instituições de ensino superior isoladas, lemos incontáveis traduções e quase nos esquecemos de pensar criativamente por nós mesmos. Por estas e outras razões, fala-se mais em filosofia no Brasil do que em filosofia brasileira. Dificuldade ou incapacidade nossa para o pensamento? Não. Talvez dificuldade maior de que sejamos nós mesmos.

A dificuldade apontada por Régis de Moraes não significa, no entanto, renunciar ao esforço de superá-la. A renúncia a essa reflexão resultaria numa cegueira quanto aos “fundamentos do sentido”, para retomar a expressão usada por Imaculada Kangussu. Seria difícil imaginar que uma tal busca dos fundamentos do sentido, seja ele estético, ético ou político, tivesse início fora de uma reflexão metafísica ou, mais propriamente, ontológica.

Julio Cabrera (2013, p. 24) alinha-se a essa tese, ao relacionar a filosofia - e o filosofar - à experiência mesma da vida. Para ele, desde uma rigorosa articulação lógico-analítica dos pensamentos, até o “mergulho existencial no fluxo do vivido”, a filosofia se faz presente como um *continuum* vital de pensamentos que acompanha o próprio desenrolar da vida. Nossas escolhas filosóficas, prossegue Cabrera, são motivadas por dois grandes medos: medo à incerteza

e medo à certeza, medo da indeterminação total e medo do determinismo absoluto. Nesse percurso, o filósofo transita entre o medo de perder o sentido e o medo de perder a liberdade. Daí a opção dele, Cabrera, pelo pluralismo nas ideias. O homem pensante o impele a atribuir sentido à própria existência, a partir de seu ponto de observação. Sendo o filosofar uma atividade tão inextricavelmente ligada à experiência humana, “como poderia um povo existir sem filosofia?” (CABRERA, 2013, p. 31).

Uma filosofia desde o Brasil é o produto do próprio exercício de reflexão quando nos dispomos a filosofar a partir da nossa presença no mundo, como afirma Roland Corbisier (1955, p. 12):

ao tomarmos consciência de nós mesmos, verificamos que estamos postos ou jogados no mundo, que ocupamos certo lugar no espaço e vivemos em determinado momento do tempo. Verificamos que pertencemos a uma cultura, a uma época e a uma comunidade: que nascemos neste país e não em outro; nesta classe social; que temos este sexo, este corpo, esta alma etc. Verificamos que a realidade humana, a condição humana, é sempre *situada e datada*.

Como lembra Rubem Alves (*apud* NUNES, 2007, p. 21), “não somos o que somos por termos as ideias que temos. Temos as ideias que temos por sermos o que somos.” Quem poderia melhor caracterizar o modo de ser do brasileiro senão os próprios brasileiros? Quem poderia atribuir sentido ontológico à experiência do viver nesse espaço do globo?

A rota proposta pela vertente culturalista inaugurada por Tobias Barreto indica que devemos aceitar como premissa o que nos propõe Achilles Côrtes Guimarães (2013, p. 45): “a autoconstituição ou autoevidenciação de um povo se realiza pela via da criação humana da cultura, que ilumina a história”. Nesse sentido, à filosofia estaria reservada a tarefa da “caracterização dos modos de ser do homem nos diferentes compartimentos dos seus modos de habitar o mundo” (*ibid.*, p. 46). Essa caracterização requer uma reconstrução histórica, embora não se limite a ela. Para Antonio Paim (1987, p. 11), “a reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia aparece como o reconhecimento do caminho percorrido pelo processo de formação progressiva da consciência filosófica, vale dizer, como uma conquista da autoconsciência”.

Ronie da Silveira (2016) afirma que só depois de formularmos filosoficamente o que somos é que estaremos em condições de participar de um debate transcultural e trans-histórico com miras à universalidade das ideias filosóficas. Defende, nesse sentido, um “projeto de diálogo nacional com a cultura filosófica” como a única direção promissora para a filosofia brasileira. Em outras palavras, Silveira propõe incluir o Brasil na filosofia feita desde o Brasil. Isso não significa torná-la pobre, mas antes enriquecê-la, na medida em que o próprio país se enriquece com ela. Esse seria o caminho, segundo Silveira (*ibid.*), para que o Brasil possa “adquirir uma nova consciência de si e a filosofia (...) adquirir uma nova maneira de pensar”.

O projeto sugerido por Silveira poderia constituir-se numa oportunidade para desenvolver, entre nós, o que Julio Cabrera (2013, p. 63) chama de “competência profissional de primeira pessoa”. Trata-se, em resumo, de aproximar a competência adquirida na elaboração de comentários a obras filosóficas da antiga capacidade de envolvimento pessoal com as questões reflexivas, um dos requisitos para a autoralidade. Para Cabrera (ibid., p. 70), a filosofia não surge a partir do trabalho de comentário e exegese: “não se cria filosofia em espaços pequenos”.

Otimista quanto ao futuro, Cabrera (ibid., p. 76) acredita que a consciência de que o modelo deve mudar já está instalada. Faltaria reunir vontade política para colocar em marcha um processo de mudança. E caberia ao próprio filósofo, na prática de filosofar, esclarecer do que trata sua atividade, “não por meio de uma definição prévia, mas do próprio fazer filosofia, em lugar de ficar pensando e pensando acerca do que poderia ser um filosofar” (ibid., p. 244).

Entendo que esses argumentos justificam, em si, o esforço pela busca de uma filosofia que possamos identificar com a circunstância brasileira, extraída a partir de uma leitura singular do mundo que, no processo de ser feita, faça emergir visão ou visões autorais próprias que contribuam para unir e fortalecer essa comunidade humana que foi reunida sob a coordenada simbólica que chamamos de ‘Brasil’. Como filósofos, temos um dever ético e profissional de traduzir em conceitos a realidade da nossa circunstância.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação, procurei examinar, em abordagem cartográfica e perspectiva metafilosófica, a questão da autoralidade na filosofia brasileira. Iniciei o estudo apresentando a motivação para a pesquisa, ligada à minha realidade profissional e prática, como um diplomata a serviço do Estado brasileiro que detinha poucas referências sobre as bases filosóficas que situam o Brasil no concerto das nações. Considero satisfatória e útil a compreensão resultante da cartografia aqui traçada, no sentido de melhor situar a questão da autoralidade da filosofia feita desde o Brasil, tanto em perspectiva histórica, que se revela a partir do diálogo com o cânone ocidental, quanto em abordagem metafilosófica, que busca definir e compreender as categorias de análise e melhor situar o que podemos chamar de filosofia autoral.

Talvez a principal leitura que se possa fazer de uma cartografia da filosofia feita desde o Brasil seja notar a existência de duas grandes linhas de pensamento sobre o tema. Com variadas nuances, essas linhas deixam transparecer uma certa dissonância e, por vezes, até mesmo uma falta de reconhecimento recíproco entre os principais nomes que se dedicam à pesquisa e à elucidação de questões relativas ao tema. A primeira dessas linhas de pensamento tende a desvalorizar ou desqualificar a produção filosófica que não tenha passado pelo crivo uspiano ou não siga a metodologia assimilada dos franceses. A outra linha, dedicada a estudos mais voltados a um resgate histórico, tende a aportar novas luzes e a valorizar o que já se produziu em termos filosóficos no país. Esse espectro de posicionamentos tem em certa medida dificultado a comunicabilidade entre as versões defendidas de um lado e outro – seja no sentido de reforçar a existência de filosofia autoral no Brasil, seja no sentido de negá-la e mesmo de retirar validade a essa busca. Esse cenário adiciona complexidade à tarefa de elaborar um mapa abrangente dos caminhos filosóficos traçados no país.

Investigar as causas dessa dissonância e buscar maneiras de restabelecer ligações entre essas distintas – porém não necessariamente excludentes – leituras da filosofia brasileira são atividades equivalentes à construção de pontes, tarefas que abrem um vasto campo de pesquisa à espera de mentes interessadas em aprofundar e elucidar, histórica e metafilosoficamente, as rotas da filosofia feita desde o Brasil. Espero que a pesquisa aqui relatada aponte caminhos úteis e reforce a necessidade de prosseguir na busca dessa elucidação.

As megadiversas estruturas que sustentam a construção sociopolítica a que chamamos Brasil e as complexas relações que travamos entre nós, brasileiros, e com o mundo à nossa volta oferecem interessante matéria-prima para um pensar perspectivado. Sem pretender abandonar as indagações filosóficas fundamentais, de cunho universal, é de se considerar que, do caldo

cultural em que estamos imersos, seja possível extrair algum fundamento ontológico para o existir e o relacionar-se com o mundo.

Compreendidos os limites e constrangimentos históricos, culturais e políticos, explorados cartograficamente no capítulo 1, estaria aparentemente justificada a hipótese inicial da pesquisa, qual seja a de negar autoralidade à filosofia brasileira. Nomes de relevo da nossa intelectualidade apressaram-se em concluir que nos falta vocação, interesse e até mesmo disposição para filosofar de um modo que vá além da atividade profissional de fazer comentários e exegeses ao cânone ocidental, com técnica e erudição, mas sem conexão com a realidade imediata. Historicamente, o déficit de instituições, de ensino, de obras e de público teria contribuído para manter paralisadas quaisquer pretensões filosóficas autorais.

A transplantação transoceânica de uma cultura assimilada pela violência da colonialidade, por sua vez, teria contribuído para criar uma intelectualidade filoneísta e alienada das circunstâncias locais, num processo que teria formado um modo de pensar descompromissado com a realidade do país. Enfim, as estruturas de poder aqui estabelecidas tampouco tiveram presente a necessidade ou o interesse em romper com as amarras da colonialidade na produção do saber.

Por conta desse complexo jogo de forças, teríamos uma filosofia atrasada, de segunda mão, sem identidade nem originalidade, um verdadeiro apêndice à filosofia feita nos principais centros de poder. À falta ou desinteresse por uma filosofia autoral, iríamos contrapor uma erudição de alcance universal. Nunca teríamos preenchido essa alegada lacuna para o pendor filosófico por nenhum ímpeto pragmático que nos orientasse ao desenvolvimento da técnica e da ciência aplicada às necessidades práticas da existência. Bastava-nos o brilho do discurso, a erudição bacharelesca, o conhecimento aprofundado de ideias alheias, como que num canibalismo indigesto, um lustro envernizado que não tocava as profundezas do ser.

Na hipótese inicialmente explorada, o modo como vemos o mundo e nos relacionamos com as coisas à nossa volta permaneceria à espera de um garimpo intelectual, de um experimento filosófico que nos aproximasse de nós mesmos e mostrasse qual a perspectiva que adotamos para sermos quem realmente somos. Nenhum problema haveria em canibalizar o conhecimento alheio, desde que pudéssemos de algum modo assimilá-lo criativamente, dar-lhe cores e texturas próprias da nossa terra e da nossa cultura, digeri-lo e devolvê-lo ao mundo numa perspectiva própria, tipicamente brasileira, portanto autoral.

Conforme problematizado no capítulo 2, a questão da autoralidade parece requerer um entendimento claro quanto à autonomia do discurso filosófico em relação a ímpetos nacionalistas, de modo a evitar a imposição de qualquer amarra ao livre pensar. É preciso clareza, também, no alcance do que se entende por autoralidade e por originalidade, uma vez que, por força da história e da cultura, somos inegavelmente partícipes da construção filosófica ocidental. Ao mesmo tempo, faz-se mister ter discernimento quanto à compatibilidade entre questões filosóficas de cunho universal, porque humanas, e a singularidade do filosofar circunstanciado.

Essa problematização das categorias de análise, no mapa traçado, torna forçoso reconhecer a existência de filosofia autoral no Brasil, em contrário à hipótese inicial do trabalho, conforme evidenciado no capítulo 3. O abandono da hipótese inicial da pesquisa, após cuidadoso exame cartográfico da situação, com seus contornos históricos, culturais, políticos e metafísicos, serve de alento à pesquisa e reforça a validade de se buscar estudar e conhecer, com maior profundidade, as nuances e circunstâncias dessa singularidade que é o fazer filosófico desde o Brasil.

Seja pela agenda prioritária de questões tratadas ao longo da história das ideias no país; seja pelos exemplos de pensadores que ousaram refletir a partir de sua vivência histórica ou adotaram a filosofia como uma referência de vida; seja pela ebulição de novas ideias e pelo resgate de raízes que nos conectam à sabedoria ameríndia; ou mesmo pela ousadia de alguns centros de saber em pretender lançar-se à aventura do livre fazer filosófico despido das amarras da colonialidade, não há base que sustente a hipótese da inexistência de filosofia autoral entre nós. Ainda que a expressão filosófica não se concentre nos departamentos de filosofia das Universidades, seria descabido supor que a experiência brasileira deixasse de apresentar manifestações de cunho filosófico que busquem os fundamentos do sentido para a existência, numa perspectiva própria e autoral.

O tratamento filosófico dedicado à temática da pessoa evidencia um acidente cartográfico de proporções marcantes, não apenas por se tratar de uma questão de pertinência ontológica, portanto metafísica, mas sobretudo por indicar um caminho de indagações que foi trilhado com algum senso de prioridade por filósofos que pensaram e pensam desde o Brasil. Esse caminho pareceu atraente a um percurso cartográfico, por revelar um mapa de preocupações fundamentais com a busca pela essência ou, se não houver essência, pela caracterização de uma perspectiva própria, brasileira, que fundamente o sentido de ser humano. Existirmos: a que será que se destina? Nada quer indicar que esse caminho tenha sido concluído, menos ainda abandonado.

Nos limites permitidos de uma pesquisa de mestrado, esses foram, em linhas gerais, os resultados que logrei obter ao longo do estudo. Enfrentei, naturalmente, limitações de tempo para aprofundar a pesquisa e enriquecer o mapa traçado com maior riqueza de detalhes. Estou ciente de que deixei questões em aberto que merecem pesquisa e reflexão mais aprofundadas. Por exemplo, limitei-me a descrever o método uspiano de ensinar filosofia, sem aprofundar a investigação quanto às escolhas feitas à época da Missão francesa na FFLCH/USP: se a opção por priorizar o estudo da história da filosofia e negligenciar uma produção mais própria e autoral das ideias teria decorrido de uma imposição por parte dos *normaliens* franceses, ou se teria havido alguma participação ou manifestação de preferência por parte dos receptores paulistas desses ensinamentos. Em outro exemplo, ao tratar da relação entre filosofia e Estado-nação, reconheço a falta de um trabalho mais pormenorizado de fundamentação teórica, amparado em algum estudo sociológico que não tive condições de investigar. Tampouco tive condições de aprofundar a discussão sobre a educação em filosofia no Brasil, aspecto que me parece essencial para a formação das gerações de futuros pensadores. Considero, por fim, limitada a escolha dos filósofos brasileiros usados como exemplos de manifestação autoral. Mesmo tendo em mente que nunca pretendi fazer um levantamento exaustivo de filósofos autorais, seguramente há nomes que enriqueceriam a ilustração aqui proposta e que foram deixados de fora, em outro caso de limitação pelas condições inerentes a uma pesquisa de mestrado.

O trabalho realizado, por outro lado, abriu uma vasta gama de questões que merecem aprofundamento em pesquisas posteriores. Por exemplo, a tendência contemporânea à profissionalização da filosofia e à publicação dos trabalhos, via de regra em formato acadêmico, como critério para avaliar a relevância de um trabalho filosófico, contrasta com a noção de filosofia como modo de vida, independente de expressão escrita, presente desde a antiguidade clássica. Há, portanto, espaço para aprofundar, numa perspectiva metafilosófica, concepções de filosofia subjacentes à noção de autoralidade que não se restrinjam à expressão escrita e publicável no formato de livros ou teses acadêmicas.

Outras questões merecedoras de aprofundamento dizem respeito à filosofia como eixo de construção da cidadania. Há um aspecto teleológico que pode ser desenvolvido, quanto à necessidade de estimular o ensino e a pesquisa em filosofia como parte integrante da formação de cidadãos bem informados e capazes de refletir sobre o contexto polissêmico e megadiverso em que a cidadania brasileira é exercida. Essa orientação demandaria examinar quais conceitos precisariam ser desenvolvidos ou mais bem trabalhados, em condições epistêmicas que poderiam problematizar as próprias e distintas concepções de cidadania que surjam da interação com a filosofia pesquisada ou ensinada.

Entendo que há uma imensa pesquisa à espera de ser desenvolvida no sentido de promover um encontro do brasileiro consigo mesmo. Esse encontro talvez se beneficiasse de uma fundamentação dos processos de reconhecimento do outro, para além das discussões sobre alteridade de que se ocupam os europeus, ainda que a noção de ‘alteridade’ tenha reverberado com alguma importância na filosofia feita na América Latina. Na nossa circunstância, diante do inarredável peso da natureza e das preocupações ecológicas decorrentes, seria útil aprofundar a pesquisa sobre as relações de reconhecimento do brasileiro numa tríade que não o coloque simplesmente na condição de ‘outro’, mas o considere na relação consigo si próprio (ecologia interior), na relação com os outros (ecologia social) e também na relação com o meio ambiente (ecologia ambiental).

Para esse desenvolvimento, poderiam articular-se distintas áreas do conhecimento filosófico, tais como: a ontologia, não apenas quanto ao modo de ser (aspecto descritivo do *ethos* do brasileiro), mas especialmente quanto ao modo de interpretar o real, de descrever o que existe e o que se apresenta como real; a epistemologia, quanto a potenciais novas maneiras de produzir conhecimento e fundamentar a verdade epistêmica, no contexto de uma ontologia de cunho mais autoral; a filosofia política, quanto à busca de uma organização social fundamentada em relações de poder com traços de subjetividade trazido à proeminência; a ética, quanto à possível existência de um ideal de vida que oriente as relações humanas, nos aspectos pessoal, social e ambiental; a estética, no sentido do resgate do movimento antropofágico e sua relação com a imanência e a transcendência da sociedade brasileira atual; a filosofia da mente, quanto ao potencial impacto dos caminhos ontológicos estudados sobre os conceitos de identidade e autorreferência; e a própria metafísica, no sentido teleológico de propor uma agenda de investigações que dê nova perspectiva à questão essencial do porquê e para quê existimos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Um Departamento Francês de Ultramar**. São Paulo: Paz e Terra, 1994. 316 p.

_____. Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o Problema da Filosofia no Brasil - Uma Digressão. In: ARANTES, Paulo E. et al. **A Filosofia e seu Ensino**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 23-66.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Notícia da Atual Literatura Brasileira - Instinto de Nacionalidade**. Obra Completa. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959.

BARRETO, Tobias. **Deve a Metafísica ser considerada morta?** 1875. Disponível em: <www.academia.org.br/academicos/tobias-barreto/textos-escolhidos>. Acesso em: 14 mar. 2019.

BENSUSAN, Hilan. **A Campanha pela Reinvenção da Filosofia - Comunicado #1**. Site da ANPOF, 2013. Disponível em: <<http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/artigos-em-destaque/2031-a-campanha-pela-reinvencao-da-filosofia-comunicado-1>>. Acesso em: 4 jul. 2019.

BOULBINA, Seloua Luste. Décoloniser les institutions. **Mouvements**, 2012/4 (n° 72), p. 131-141.

_____. Sair dos Antropologismos e Descolonizar o Saber. **Revista XIX**, n. 3 (2016), p. 47-58. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/revistaXIX/article/view/23310/16755>>. Acesso em: 16 fev 2018.

CABRERA, Julio. **Diário de um Filósofo no Brasil**. 2 ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013. 277 p.

_____. O Projeto Institucional da Filosofia no Brasil e a Inexistente Escola de Brasília. **Revista Sísifo**, v. 1, n. 8, 2018. p. 1-36.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo: FEUSP, 2005.

CARVALHO, Marcelo. Notas a Lápis sobre a Pesquisa em Filosofia no Brasil: Expansão, Internacionalização e Consolidação da Pós-Graduação em Filosofia. In: DOMINGUES, I.; CARVALHO, M. **Pesquisa e Pós-Graduação em Filosofia no Brasil - Debates ANPOF de Políticas Acadêmicas**. ANPOF, 2015, p. 103-119.

CARVALHO, Marcelo; GONÇALVES, Daniela. O Crescimento da Pós-Graduação em Filosofia no Brasil: Dados e Análises sobre o Período 1971-2015. In: DOMINGUES, I.; CARVALHO, M. **Pesquisa e Pós-Graduação em Filosofia no Brasil - Debates ANPOF de Políticas Acadêmicas**. ANPOF, 2015, p. 147-173.

CODATO, Luciano Nervo. Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia (entrevista com Arthur Giannotti). **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, n. 17, p. 113-128, 14 jun. 2011.

CORBISIER, Roland. **Formação e Problema da Cultura Brasileira**. Conferência proferida no Curso de Introdução aos Problemas do Brasil. Brasília, ISEB, 1955. 104 p.

_____. **Filosofia e Crítica Radical**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976. 260 p.

COSTELLA, Domênico. Euclides Mance. In: DUSSEL, Enrique; MEDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (ed.) **El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)**. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2009. p. 830-831.

CRUZ COSTA, João. **A Filosofia no Brasil - ensaios**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945. 177 p.

_____. **Contribuição à História das Ideias no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. 456 p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. v. 1. São Paulo: Editora 34, 2000. 94 p.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2017. 561 p.

FIGUEIREDO, Jackson de. **Algumas Reflexões sobre a Philosophia de Farias Brito**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunaes, 1916. 226 p.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do Brasileiro**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. Disponível em: <<http://textosdevilemflusser.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 11 jul.2019. Não paginado.

FRANCA, Leonel. **A Filosofia no Brasil (Séc. XIX-XX)**. 1921. Disponível em: <<http://alexandriacatolica.blogspot.com/2013/07/reunidas-em-um-so-lugar-quase-todas-as.html>>. Acesso em: 15 jul.2019. Não paginado.

GILSON, Etienne. **L’Esprit de la Philosophie Médiévale**. 2. ed. Paris: Vrin, 1948.

GOMES, Roberto. **Crítica da Razão Tupiniquim**. 11^a. ed. São Paulo: FTD, 1994. 124 p.

GUIMARÃES, Achilles Côrtes. Fenomenologia da Reflexão Metafísica Brasileira. **Cadernos da EMARF: Fenomenologia e Direito**. Rio de Janeiro, v.6, n.2, out. 2013, p.35-49.

IVEKOVIC, Rada. Introduction au numéro: Défaire le cadre national des savoirs. Karma, dharma et nation: une tentative de traduction. **Asylon(s)**, n.10, jul 2012/14. Disponível em: <<http://www.reseau-terra.eu/article1253.html>>.

JAMES, William. Pragmatism .In: **GREAT Books of the Western World**, v. 55, p. 1-64. Londres: Encyclopaedia Britannica, 2003.

KANGUSSU, Imaculada. Filosofia brasileira? **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. VI, n. 11 (jan- jun/2012), p. 42-53.

KASTRUP, Virginia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, n. 1, jan./abr. 2007, p. 15-22.

LANDER, Eduardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – persepectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. 130 p.

LIMA, Hermes. **Tobias Barreto: a época e o homem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. 360 p.

LUDWIG, Celso Luiz. Farias Brito. In: DUSSEL, Enrique; MEDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (ed.) **El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)**. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2009. p. 807-808.

MANCE, Euclides. El Pensamiento Filosófico Brasileño en el Siglo XIX. In: DUSSEL, Enrique; MEDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (ed.) **El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)**. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2009. p. 239-254.

MARGUTTI, Paulo. **História da Filosofia do Brasil: o Período Colonial (1500-1822)**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 377 p.

_____. **Desenvolvimento, Cultura, Ética: as Ideias Filosóficas de Mario Vieira de Mello**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. Coleção FAJE. 184 p.

_____. **Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. 374 p.

MARTINS, Pedro. O problema das filosofias nacionais e da filosofia como saber universal: o caso português. **Diacrítica – Filosofia e Cultura**. Lisboa, n. 26, 2012. p. 63-87.

MAUGUÉ, Jean. O Ensino de Filosofia e suas Diretrizes. **Kriterion**, n. 29-30, jul-dez 1954.

MENEZES, Djacir. **O Problema da Realidade Objetiva**. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, INL, 1971. 172 p.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonizar e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF - dossiê: literatura, língua e identidade**, n. 34, 2008. p. 287-324.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com Filósofos Brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000. 432 p.

NUNES, Antonio Vidal. **A Ciência e o Homem no Pensamento de Farias Brito e Rubem Alves**. Vitória: EDUFES, 2007. 233 p.

OLIVEIRA, David Barroso de. O Culturalismo Brasileiro. **Aufklärung**. João Pessoa, v.3, n.1, Jan.-Jun. 2016, p.103--118.

ORLANDO, Arthur. **Ensaio de Crítica**. São Paulo: Editora da USP, 1975. 459 p.

PAIM, Antonio. **História das Ideias Filosóficas no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Ed. Convívio, 1987. 615 p.

PALACIOS, Gonçalo A. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. 2. ed. Coleção filosofia, série Ensaio, vol. 1. Goiânia: Editora UFG, 2004. 120 p.

PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão. A Cartografia como Método para as Ciências Humanas e Sociais. **Barbarói**, n. 38, jan/jun 2013, p. 45-59. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2471/2743>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

PRADO Jr., Bento. O Problema da Filosofia no Brasil. In: **Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 153-171.

REALE, Miguel. **Experiência e Cultura**. São Paulo: Grijalbo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977. 285 p.

RIBEIRO, Elton Valdivino. Uma Leitura Filosófica da Cultura a partir do Pensamento de H. C. Lima Vaz. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 5, n. 9, 2014. p. 75-95.

RIBEIRO, João. A Filosofia no Brasil. **Revista do Brasil**, ano 2, v. 6, n. 22, 1917. Disponível em: <<http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/2008/06/historiografia-filosfica-do-preconceito.html>>. Acesso em: 15 jul. 2019.

ROMERO, Sylvio. **A Philosophia no Brasil - ensaio crítico**. Porto Alegre: Typographie da Deutsche Zeitung, 1878.

_____. **Doutrina contra Doutrina: o evolucionismo e o positivismo na República do Brasil**. Rio de Janeiro: J.B. Nunes, 1894. 477 p.

RORTY, Richard. **Philosophy and Social Hope**. Londres: Penguin Books, 1999. 288 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: o Social e o Político na pós-Modernidade**. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999. 532 p.

SANTOS, José Henrique. Brava Gente Brasileira. **Varia Historia**, Belo Horizonte, n. 20, mar. 1999, p.7-27. Conferência realizada em 27 de janeiro de 1999 na abertura da "Agenda UFMG Brasil 500 Anos".

SCHNORR, Giselle Moura. Álvaro Vieira Pinto. In: DUSSEL, Enrique; MEDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (ed.) **El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)**. Cidade do México: Siglo XXI Editores, 2009. p. 817-818.

SILVEIRA, Ronie Alexandro Teles da. **Apresentação do Brasil**. Santa Cruz da Cabrália: UFSB, 2015. 352 p.

_____. A Brasileiríssima Filosofia Brasileira. **Síntese** (43): 261. 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O Brasil Filosófico**. São Paulo: Perspectiva, 2003. Coleção Khronos, n. 22. 136 p.

SOVERAL, Eduardo Abranches de. Epistemologia da história: o caso particular de uma História Nacional das Idéias. **Presença filosófica**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, vol. V, n. 3, jul-set. 1979. p. 63-73.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 37, p. 235-273, 1961.

_____. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

VITA, Luís Washington. **Panorama da Filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. 149 p.

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. Pensar em Português. **Brasiliana – Journal for Brazilian Studies**. v. 2, n.1, mar. 2013. p. 18-36.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015. 288 p. E-book , paginação irregular.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p.