

Autorização concedida pelo editor-chefe da Revista Sísifo para adicionar o artigo *O projeto institucional da filosofia e a inexistente escola de Brasília* no Repositório da UnB.

Referência

CABRERA, Julio. O projeto institucional da filosofia e a inexistente escola de Brasília. **Revista Sísifo**, Feira de Santana, v. 1, n. 8, 2018. Disponível em: <http://www.revistasisifo.com/2018/11/o-projeto-institucional-da-filosofia-no.html>.

O projeto institucional da filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília

Julio Cabrera

Filósofo. Doutor em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba (Argentina) e professor titular no Departamento de Filosofia da UnB (Universidade de Brasília)



RESUMO

No presente artigo apresento, na primeira parte, uma exposição pormenorizada do livro de Ivan Domingues, para entender cabalmente o projeto institucional da filosofia no Brasil. Na segunda parte, forneço informações acerca de atividades filosóficas desenvolvidas em Brasília nas últimas décadas, e que, pela própria lógica de distribuição de saberes em nossas sociedades, não podiam fazer parte desse projeto institucional, mas sem pretender apresentar essas atividades como uma hipótese sobre a ausência de Brasília no livro de Domingues.

Palavras-chave: Filosofia no Brasil, Atividades filosóficas em Brasília, Domingues.

“Aborrecía la vida académica en general y la vida del filósofo profesional en particular. Creía que un ser humano normal no podía ser a la vez profesor de la universidad y persona seria y honesta”

(Norman Malcolm. “Reuerdo de Ludwig Wittgenstein”)

Introdução: Onde está Brasília?

No ano 2017 foi publicado um livro chamado **“Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas”**, de Ivan Domingues, da UFMG. Nesse livro, especialmente em seus três últimos capítulos (ou “passos”) se descreve o projeto institucional da filosofia no Brasil. Há muitas coisas curiosas neste livro, uma delas talvez seja tratar-se da primeira obra publicada pelo *establishment* brasileiro que diz claramente que a filosofia no Brasil é concebida *exclusivamente* em moldes institucionais. Isto é dito sem subterfúgios, com todas as suas consequências políticas, éticas, lógicas e metafísicas. Outra das curiosidades desta obra é

que, na hora de mencionar as instituições concretas que tornam este projeto efetivo, a *Universidade de Brasília está total e absolutamente omitida*, nada é dito nem sequer para justificar essa omissão. O livro menciona a filosofia produzida por São Paulo, Rio, Minas Gerais e Rio Grande do Sul (p. 44, 512, 534), às vezes menciona o nordeste (63, 457) e cita numerosas instituições entre as páginas 388 e 392, sem que Brasília jamais venha à tona. (Veja também 63, 398, 401, 452, 455, 457).

No presente artigo apresento, na primeira parte, uma exposição pormenorizada do livro de Ivan Domingues, para entender cabalmente o projeto institucional da filosofia no Brasil. Na segunda parte, forneço informações acerca de atividades filosóficas desenvolvidas em Brasília nas últimas décadas, e que, pela própria lógica de distribuição de saberes em nossas sociedades, não podiam fazer parte desse projeto institucional, mas sem pretender apresentar essas atividades como uma hipótese sobre a ausência de Brasília no livro de Domingues.

Já no Prefácio do livro aparecem algumas decisões e posicionamentos importantes do autor, que dão a tônica geral da obra. A minha exposição se guiará por quatro pontos fundamentais que atravessam o livro todo.

- (1) O projeto institucional da filosofia descrito por Ivan Domingues (Espectros de Schopenhauer).

Quatro questões cruciais (Primeira rodada).

- (1) Filosofia = filosofia europeia.

“Filosofia” se entende sempre e exclusivamente em termos das duas grandes tradições europeias, a tradição continental franco-alemã e a tradição anglo-americana (p. 1). A equação entre “filosofia” e “filosofia europeia” é dada como pressuposto que não precisa ser justificado ou posto nunca em dúvida. Referindo-se a uma obra anterior, Domingues comenta: “Salta à vista de todos que o leram e ainda o leem a ausência do Brasil nas reflexões realizadas...” (p. 1). Mas deveria saltar à vista, igualmente a *ausência de todo o pensamento latino-americano e do pensamento africano*, vastamente exposto em muitas obras disponíveis[1], uma escolha que terá, inevitavelmente, forte influência nas teses do livro e nas suas conclusões.

- (2) Filosofia = filosofia produzida pelo Sistema.

Apesar de que o livro percorre vários períodos da história e tenta descobrir “tipos” e diferentes experiências do filosofar em terras brasileiras, o período em que “se decide o destino da filosofia brasileira em nosso país” (p. 3) é, segundo o autor, aquele que “...iniciando-se quando se implanta a Reforma Universitária em 1968 – não aquela que a maioria queria, é verdade, porém a que foi imposta pelo regime – abrindo o caminho que levará nos anos 1970 à implantação do Sistema Nacional de Pós-graduação (SNPG) pela Capes, a filosofia incluída, e terminando nos anos 10-15 dos tempos atuais, com um horizonte total de quase cinquenta anos” (p. 3). Esta “fundação” da filosofia brasileira é repetida insistentemente ao longo de todo o livro.

Aqui temos outra equação importante, entre “filosofia brasileira” e “filosofia produzida pelo Sistema” institucional. Isto pareceria indicar que os esforços de pensamento de séculos anteriores, da época colonial e do século XIX, não constituíram filosofia *stricto sensu* (e mostrar isso é o intuito dos “passos” 2 e 3), mas apenas, na melhor das hipóteses, preparos para o surgimento da filosofia em molde institucional no século XX. Para alicerçar esta ideia, fala-se já no Prefácio de uma “deficiência institucional” (p. 11) ou de um “déficit institucional” (p. 12), o que contribui para colocar todo o pensamento brasileiro anterior num patamar de “deficiência” e de preparo pré-institucional, a ser sanado pelo Sistema atual.

- (3) Na procura do “sistema de obras” filosóficas.

Domingues anuncia que irá lançar mão de dois métodos, tomados da linguística estrutural, que chama “métodos de presença e de ausência”, para “se perguntar pela positividade ou não de certos traços que definem aquilo que se poderia chamar de filosofia brasileira: grosso modo, a existência de autores, de obras, de leitores e de temas brasileiros ou ligados ao Brasil – podendo estar presentes uns e ausentes outros” (p. 4). Ligados a estes métodos, também alude à lógica modal dos mundos possíveis e à teoria dos tipos ideais de Weber (p. 5). Adotando uma ideia de Antônio Candido, Domingues fala persistentemente de um “sistema de obras”, que Candido cunhou para a literatura e que se trataria agora de estender para a filosofia (p. 7).

Curiosamente, quando chega o momento de identificar o “sistema de obras” do período atual, depois de referir-se à diversidade de estilos filosóficos, Domingues faz no prefácio uma declaração surpreendente: “No caso da filosofia e do Brasil, o leitor encontrará com certeza

espalhado nas bibliotecas, nas livrarias e nos arquivos todo esse conjunto que define o sistema filosófico brasileiro, com suas características gerais e idiosincrasias particulares, mas somente uma pequena amostra disso se deparará no livro que ora vem a lume. É que me faltaram tempo e motivação para me dedicar a tal empreitada, com a esperança de que algum dia alguém mais disposto faça esse importante trabalho de estilística filosófica...” (p. 9, meu sublinhado). Numa obra cujo centro vital é a produção filosófica brasileira, declarar que não se teve tempo nem motivação para elaborar pelo menos uma parte desse aludido “sistema de obras” com seus diversos estilos, resulta pelo menos surpreendente. Voltaremos a isto mais adiante.

(4) Fugir da colonização com ajuda dos franceses?

Por fim, uma quarta e última questão, talvez a mais surpreendente de todas. Por um lado, focando já o século XX, fala-se da modelagem de uma nova figura intelectual “(...) nada menos que o expert e a figura do scholar, em sua maioria composta por normalien franceses, como no caso da FFLCH da USP – tudo isso, em mais uma experiência de transplantação direta, a primeira foi na Colônia com os jesuítas, e desta feita patrocinada pela Missão Francesa...” (p. 12). Mais adiante fala-se da “figura do scholar brasileiro modelado sobre o normalien francês...”. Isto é história sabida. O curioso é que Domingues pense este processo como *descolonizador* quando coloca esse novo scholar “...em contraste com o intelectual diletante colonizado, moldado pelo filoneísmo e o transoceanismo” (p. 13).

Aqui parece que a colonização ficou superada quando, em lugar de receber as influências francesas – e europeias em geral - de maneira aleatória, diletante e amadora, seguindo modas ou vagas do momento, essas influências são agora recebidas de maneira sistemática, organizada, cuidadosa e profissional. Na última frase do prefácio, depois do autor comparar Brasil com os EU, declara que: “(...) a filosofia brasileira abandona a rota do diletantismo bacharelístico-livresco e trilha as sendas do scholar e do profissionalismo, passando a remodelar a filosofia europeia, depois de ter sido moldado por ela” (p. 15, meu sublinhado).

Otimismo institucional.

Uma terceira perplexidade inicial deste livro é o otimismo quase ufanista diante da implantação do Sistema, que chega, em vários momentos, à exaltação. De acordo com o autor, as coisas estão muito bem encaminhadas, o essencial já foi feito, e alude-se ao Sistema como “sociologicamente robusto, como nenhum outro na América Latina” (p. 12). Depois de mencionar os perigos do taylorismo acadêmico, a entropia e o descarte: “No entanto, a comunidade filosófica brasileira não parece preocupada com isso, todo mundo funcionando no modus Capes – o Qualis – bem como no modus CNPq – a plataforma Lattes – feliz da vida ao lançar-lheuma linha a mais e seguir adiante descartando e publicando, sem pensar e olhar para trás, como se fosse a coisa mais natural do mundo” (39). (Ver também 430, 452, onde se constata que o sistema brasileiro atingiu “o mesmo padrão técnico da Europa e dos Estados Unidos”). Segundo este relato, o sistema vigente está sólido, enfrentando apenas problemas de implementação e melhoramento, mas nenhum problema de bases fundacionais ou de justificação teórica. Já sabemos perfeitamente onde estão o bem e o mal; a partir de agora só resta seguir a trilha do bem.

Filosofia, Projeto Institucional, “Sistema de Obras” e Colonialidade (Segunda rodada).

Bibliografias de apoio

Domingues busca suas fontes de referência na “Contribuição à história das ideias no Brasil” de João Cruz Costa, no clássico “Um departamento francês de ultramar” de Paulo Arantes (p. 17) e (menos) nas “Conversas com filósofos brasileiros” (p. 21, 44), assim como nas obras de Leonel Franca e Lima Vaz. Num livro sobre Filosofia no Brasil algumas ausências são gritantes: a de Antônio Paim, possivelmente o mais importante historiador da filosofia no Brasil (ainda vivo, com 90 anos), de erudição e competência inegáveis na matéria; também as do Luiz Washington Vita, Aquiles Cortês Guimarães, Ricardo Vélez Rodríguez e Luiz Alberto Cerqueira.

Dada a inegável competência de todos estes pesquisadores, fica a dúvida de se a escolha de referências foi feita seguindo critérios intelectuais, ou se elas foram influenciadas por posturas políticas. Pareceria que não totalmente porque Paulo Margutti, importante pesquisador do Sistema e autor de uma “História da Filosofia no Brasil (1500-1822)” (Loyola, SP, 2013), é mencionado apenas de passagem um par de vezes a modo de reconhecimento cordial, mas jamais suas longas e cuidadosas análises são utilizadas na argumentação, inclusive no estudo de períodos especialmente estudados por ele.

QUESTÃO 1: Filosofia europeia e ausência do referencial latino-americano.Escolha helenocêntrica e eurocêntrica.

Como ficou posto antes, quando se fala em “filosofia” neste livro é apenas filosofia europeia de que se trata. Em várias partes está clara esta filiação exclusiva com a filosofia europeia: “Trata-se ainda, no Massachusetts, na Bacia do Prata ou no Brasil Colônia, de uma mesma matriz de pensamento – ocidental, helenística e europeia, com seu cortejo de problemas, seu ‘core’ conceitual, suas várias tradições e suas inúmeras correntes” (p. 27). Também: “A começar pela Antiguidade clássica, época em que tudo principiou e na qual, desde a origem, a cena filosófica foi uma diversidade só...” (34). Em etapa avançadíssima da investigação se descreve assim o destino dos estudiosos brasileiros: “...a via dos que faziam filosofia na extensão da lógica, alinhando-se à tradição anglo-americana; a vida daqueles que faziam filosofia na história da filosofia, alinhando-se à tradição franco-alemã” (513).

Latino-américa sempre de segunda mão

Há quase total ausência de referências a pensadores latino-americanos não brasileiros, e quando alguma aparece o autor é quase sempre citado ou mencionado de segunda mão, de maneira rápida e lateral. Por exemplo, sobre essa questão do nacional e de procedências pensantes (p. 20-24) existe profusa literatura latino-americana, desde José Martí a Dussel, passando por José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy e Arturo Roig entre muitos outros, alguns deles (Martí, Zea) traduzidos ao português. Na página 25, o grande jurista e filósofo argentino Juan Bautista Alberdi não é citado na fonte, nem há livros de Alberdi na bibliografia, sendo este o primeiro intelectual latino-americano a colocar-se a questão que Domingues aborda neste seu primeiro passo. Alberdié aludido através de Cruz Costa, como também o filósofo argentino Frondizi (13).

Na página 72, o autor lança mão de Todorov para tratar sobre a problemática do outro, com total desconhecimento da vasta literatura latino-americana sobre este tópico, por exemplo na obra de Enrique Dussel em seu rico diálogo com Lévinas. Só Octavio Paz aparece citado na fonte, talvez por ter ganhado o Prêmio Nobel de Literatura e ter sido com isso legitimado mediante um aval europeu. O autor utiliza Sérgio Buarque quando compara a situação do Brasil com a dos países hispânicos (117-118), como se não estivesse disposto a ler nenhum autor hispano-americano na fonte. O mesmo transparece na página 198, quando Alfonso Reyes é mencionado numa citação de Cruz Costa, e na página 199, quando o grande pensador espanhol-venezuelano García Bacca vem de carona de um texto de Lima Vaz. Leopoldo Zea é mencionado nas páginas 314-315, mas não há nenhum livro deste importante pensador mexicano na bibliografia.

Sintomáticos erros de grafia

Este distanciamento a respeito de fontes latino-americanas também se deixa ver em certos persistentes (e engraçados) erros de grafia. Tentando citar Alberdi em espanhol, o autor constrói um curioso Frankenstein linguístico: “Tenemos una voluntad própria; nos falta uma inteligência própria”, com acento circunflexo na palavra “inteligência” (acentos que não existem em espanhol), e com a palavra portuguesa “própria” em lugar de “propia”; escrito errado nas duas ocorrências. O nome de Alberdi está mal escrito linhas mais embaixo: “Bautisa Auberdi”, em lugar de Bautista Alberdi. García Baccaé chamado “Bacca” na página 120, sendo que em qualquer menção deste pensador ele é sempre “García Bacca” (Chamá-lo de “Bacca” é tão estranho como o seria para um brasileiro escutar um colombiano chamar Cruz Costa de “Cruz”).

Os erros de grafia chegam ao grotesco na página 468, na citação de Balthazar Barbosa, quando os nomes dos três filósofos argentinos mencionados estão mal escritos: “Andreas Raggio” em lugar de Andrés Raggio, “Ezequiel de Olazo” em lugar de Ezequiel de Olaso, e “Eduardo Robossi”, em lugar de Eduardo Rabossi. Além de ser uma falta de respeito pelo autor mencionado escrever mal seu nome (o que acharíamos se víssemos num livro espanhol os nomes “Marilona Chau”, “Pablo Arantis” e “Antonio Candado”?), isto parece indicar pouca familiaridade com esses autores (não encontraremos um único nome de filósofo europeu mal escrito ao longo de todo o livro).

QUESTÃO 2: O déficit institucional e sua triunfal “superação” no Sistema atualO “vazio” filosófico colonial e pós-colonial

Uma estratégia para louvar o atual Sistema de produção de filosofia consiste em apresentar todo o passado como um campo de “deficiências” e de “déficits” a serem posteriormente sanados. Na página 30 fala-se de um “déficit inicial e de sua ulterior

neutralização, e mesmo superação”; e em 52, da “hipótese do déficit institucional/cultural de padre Vaz e de Leonel Franca, endossado por Cruz Costa...”. Em seguida, das precariedades da sociedade colonial, da sua “falta de densidade, com o largo predomínio em nossos meios de uma filosofia rala e de segunda mão” (54), e de um déficit institucional, que leva a um déficit cultural, sociológico e político (55,60).

O objetivo específico do “segundo passo” é mostrar cuidadosamente por que “não houve” filosofia brasileira no período colonial. A questão do “haver” ou “não haver” é posta como questão ontológica objetiva, como se não se tratasse de uma questão histórico-cultural-existencial[2]. A filosofia que “não houve” nesse período é filosofia europeia estudada sistematicamente por meios rigorosos, ou seja, tudo o que hoje temos no Sistema atual e que permite visualizar a filosofia colonial como “deficiente”. Por outro lado, quando se fala do período colonial, a análise se centra fundamentalmente no que acontecia nas escolas; já se trata, pois, de uma busca de filosofia institucional, o que preanuncia de entrada os resultados negativos da pesquisa. Fala-se das fontes de cultura apenas ao alcance dos clérigos no meio de formas de vida rudes e bárbaras (106), do analfabetismo como obstáculo absoluto da cultura (107) e da ausência de livros e bibliotecas no período (119).

Na página 121 se menciona o contraste entre “a enorme massa dos escravos iletrados (...) e uma pequena elite consagrada às coisas do intelecto...”. E pergunta: “...*como falar de Bildung e de Paideia diante de um fosso dessa magnitude e frente à enorme tacañice da sociedade colonial?*”. Não surpreende que, nesta trilha, Domingues “descubra” – seguindo pegadas de suas fontes de referência – que “não houve filosofia no período colonial” (pp. 134, 178). O objetivo do “terceiro passo” será mostrar que tampouco “houve” filosofia no período pós-colonial da independência, por ser preservada, no fundo, a mesma estrutura colonial de base, pelo menos em assuntos do intelecto (208). O tema dos déficits é retomado neste passo (p. 210, 279, 290, 309-310). Aqui se reconhece que, no período, houve apenas um revezamento de dependências europeias, de Portugal para França e Inglaterra (207-208, 219, onde se fala numa “reeuropeização”; 244-245, 249, francesismo e germanofilia de Tobias Barreto (285)).

O Sistema atual como “superação do déficit”.

A partir do “quarto passo”, fala-se já do período contemporâneo (anos 1930-1960), voltando-se ao tema do déficit e a sua superação (387); e no “quinto passo” – os últimos 50 anos – fala-se “do déficit, que finalmente será sanado e neutralizado” (431). Um pouco mais adiante se formulam os termos desta suposta superação do déficit. Cito *in extenso*: “Por um lado, a fundação da USP, tendo por ponto forte o protagonismo da Missão Francesa, iniciada com a vida de Étienne Borne e chegando ao fim em 1984, com Francis Wolf como último visitante, quando o capítulo da Missão foi definitivamente encerrado pelo governo francês. Por outro, a implantação do SNPG nos anos 70, iniciada com o mestrado e concluída com o doutorado em 1990, tendo a Capes como grande protagonista e fiadora”(454). A implantação deste sistema mostra “que o déficit tinha um viés histórico, era contingente e podia ser sanado” (455).

Estabelecidos e provados textualmente estes primeiros pontos, passo para os dois últimos, que são os fundamentais: se o SNPG produziu um “sistema de obras” que descoloniza o pensamento brasileiro.

QUESTÃO 3: Flutuações do “sistema de obras”.

Entre a realidade e a nota promissória.

Este assunto do “sistema de obras” é um dos pontos em que o estilo de Domingues é mais elusivo e escorregadio, com afirmações quase contraditórias em diferentes pontos do livro. Às vezes, o “sistema de obras filosóficas” aparece como já *tendo acontecido* dentro do triunfante SNPG, outras como *pretendendo acontecer* e outras como *não tendo acontecido em absoluto*.

Já no prefácio, falando do sistema de obras literárias em Antonio Candido, lemos que, ao fazer o traslado para a filosofia: “(...) lastreada por obras recorrentes e autorreferenciadas - livros autorais, papers, ensaios, teses, pouco importa o gênero literário, e com o scholar à frente, deixando o dileitante para trás só vai ocorrer bem mais tarde em comparação à literatura” (22). Aqui se fala como se esse sistema tivesse acontecido, mesmo com atraso. Isto mesmo é reiterado poucas páginas depois (26) E em seguida: “...quem fala em sistema de obras se refere a um gradiente, que inclui livros autorais, livros de divulgação, antologias, manuais, histórias da filosofia, ensaios, papers, exegeses ou comentários de texto, teses de doutorado, dissertações de mestrado, e assim por diante”(27; ver 36).

Entretanto, no mesmo passo, se afirma que: “Destá feita, com Paulo Arantes dedicando seu livro à formação da filosofia uspiana e abrindo o caminho para aquilo que seria a formação da filosofia brasileira, que até hoje ainda não veio à luz. No entanto, se ainda não há obra, não nos faltam a experiência e a realidade da página virada...” (50, meus sublinhados). Aqui o “sistema de obras” não parece fato consumado, mas mera promessa de algo ainda não acontecido.

Anos 60: primeiro pagamento atrasado.

Em etapas mais avançadas do livro, estas curiosas oscilações do “sistema de obras” aumentam. A ausência de um “sistema de obras” no período colonial e da independência é tranquilamente constatada (final do “terceiro passo”, página 332, e 372). Já no “quarto passo” (anos 1930-1960), utilizam-se os “métodos de presença e ausência” que foram anunciados no prefácio, afirmando-se que naquele longo período colonial e pós-colonial, a análise *in absentia* predomina, mas que “doravante, à medida que o sistema de ensino superior for sendo implantado, comandará uma análise *in praesentia* quanto às instituições, mas *in absentia* no tocante ao sistema de obras, ao menos em filosofia, que ficará adiado para mais tarde: anos 60 em diante” (373, meu sublinhado).

Aqui temos um primeiro adiamento do “sistema de obras”, a primeira promissória: ele não apareceu no período colonial nem na época da independência, nem no Sistema até os anos 60. Haverá que continuar esperando. Os próprios protagonistas do processo admitem que: “A suspeita é que as coisas continuam ralas e de segunda mão (...)” (375). Na mesma página, fala-se da implantação dos primeiros departamentos, a realização dos primeiros congressos e dos sistemas de publicações como “...abrindo o conjunto desses dispositivos o caminho para aquilo que será o sistema de obras filosóficas entre nós, no sentido de Candido, e brasileiro ao fim e ao cabo”, onde se manifesta a ideia desse sistema de obras não existir ainda nesse período.

Também na página 278 fala-se na “...falta de objeto(o sistema de obras filosóficas, conforme Antonio Candido, depois do colapso do sistema de educação dos jesuítas) será investigada a sua gênese (...) nas instituições que as prepararam e lhes abrem o caminho...”. Sempre no mesmo “passo”, se insiste nesse necessário adiamento, mesmo com as instituições sólidas já criadas, como mero preparo para um “sistema de obras” que ainda não chegou como aconteceu na literatura brasileira.

Anos 70: segundo pagamento atrasado.

Mas a espera continua: “...a veiculação da produção filosófica em teses, dissertações, manuais e compêndios, além de papers inéditos e livros autorais, gerando o mercado editorial e a indústria do livro incipiente nos anos 1930-1960, na falta de escala e de densidade, tal situação incontornável me levará a adiar seu exame para os anos 1970 em diante (criação do SNPG pela Capes)” (385). Na página seguinte, se insiste na “...instauração do sistema de obras filosóficas só ocorrendo depois dos anos 1960-1970, como será mostrado” (386).

No meio de tantas oscilações, o leitor começa a temer que os “métodos de presença e ausência”, assim como os “tipos ideais” de Weber e a lógica modal dos mundos possíveis, sejam estratégias formidáveis para explorar um campo com poucas amostras de filosofia. Diante da falta de grandes nomes sempre se poderá dizer que ninguém ainda preencheu o tipo ideal, ou que o método de ausência predominou sobre o de presença. (Veja 53, 63, 67, 385, 504). Depois de descrito o tipo ideal do scholar, o autor declara meio desolado: “Quanto a filosofia, esse tipo de erudito só apareceu mais tarde, sendo difícil dar um exemplo que realize o tipo puro (...) na construção desse tipo ideal o método *in absentia* prevaleceu sobre o método *in praesentia*” (416).

Com esta melancólica constatação acaba o “quarto passo”. Mas nos “passos” seguintes as coisas não melhoram. Depois de falar da consolidação dos virtuosos e *scholars* do Sistema, eles não são apresentados como os filósofos que estávamos aguardando, aqueles que começariam o “sistema de obras”, mas apenas como “preparadores de terreno” que “pavimentam o caminho” (470).

Agora ou nunca: teses e dissertações como obras autorais?

Aqui já estamos na etapa final do livro e não é possível continuar esperando; é agora ou nunca: “Uma nova estirpe, em suma, cujo trabalho rotineiro e anônimo criará a tradição que preparará o caminho para que um dia finalmente alguém possa falar, sem reservas, de obra autoral e de filosofia brasileira. Então estará completado o processo de formação que começou

pela instauração do aparato institucional da filosofia, gerando o paradoxo metafilosófico de instalar uma filosofia sem obra” (431). Aqui se admite que, mesmo depois da instauração do SNPG, o “sistema de obras” ainda é promessa, e quando se instaurar constará, fundamentalmente, de produções institucionais (“textos técnicos universitários, inclusive teses e outras produções”)[3].

Já no sexto e último “passo” insiste-se no prometido “sistema de obras”, que deverá ainda surgir do esforço dessa honesta massa de trabalhadores anônimos que “pavimentam o terreno”. De maneira surpreendente, após tantas peripécias e adiamentos, no último parágrafo se declara que, afinal de contas, pouco importa se esse filósofo brasileiro surge alguma vez ou não (p. 549), já seu longo preparo terá valido a pena.

É tolice querer ser original?

Outra curiosa flutuação do livro acontece com a batida questão da “originalidade”. Às vezes parece que a originalidade importa, outras vezes, que é uma tolice que deve abandonar-se. O “sistema de obras” vai ser buscado, mas “com a condição de não se forçar a mão na ideia de ‘originalidade’ – uma tolice, como notou Paulo Arantes...”(27). E depois: “Com tamanha diversidade, uma vez livre do enfeitamento da originalidade absoluta e de seu par indissociável – o autor original e o culto do gênio – logo o estudioso irá dar-se por conta de que nesse gradiente estará diante de uma originalidade relativa, contrastando um índice mais alto e um índice mais baixo de originalidade” (27-28). A seguir, de todo modo, o autor faz uma distinção relevante entre “filósofo criador” e “professores competentes”, quando fala em Sartre e Foucault, por um lado, e Gaston Granger e Goldschmidt pelo outro.

Mas, curiosamente, a questão da originalidade é retomada em outros momentos como tendo muita importância, por exemplo, quando se afirma: “Outra possibilidade, que ainda não aparece no horizonte, é o surgimento de um pensador original e, com ele, o da primeira escola filosófica brasileira...” (50; ver também 64, onde se fala em “déficit de originalidade”). No segundo passo, fala-se de “comparar com outras culturas e localidades, mapear a rotina e perguntar pela originalidade das reflexões e produções” (122) e: “Ao serem desenvolvidos, ao associar a história intelectual e a pesquisa metafilosófica, eles levarão à pergunta pela originalidade da filosofia feita no Brasil e, ainda, pela originalidade nacional ou brasileira” (125, meus sublinhados). (Ver terceiro passo (p. 330), e quinto passo (p. 470)). Parece que aquela “tolice” transformou-se, de repente, em objetivo fortemente almejado.

A raposa acadêmica e as uvas autorais.

O saldo da situação pareceria francamente desanimador, com predomínio gritante do ausente sobre o presente, do ideal sobre o real, dos mundos possíveis sobre o mundo real. Lendo o livro temos às vezes a constrangedora sensação de que os objetivos almejados foram sendo adequados à realidade dos fatos: na ausência de obras fortemente autorais, dissertações e teses passam agora a contar como obras autorais; na ausência de obras originais, a originalidade é tolice e não interessa; na ausência de genuínos pensadores, se afirma que o preparo ainda não acabou, e assim por diante. Todas as uvas estão verdes para esta raposa.

Mas esta situação de “vazio”, de “não haver filosofia brasileira” em nenhum dos períodos estudados, não é, por fortuna para os brasileiros, inteiramente “objetiva”; ela fica dependente dos critérios mediante os quais se procuram filósofos e obras. Nos dois últimos “passos” da investigação se deixam ver claramente esses critérios: os filósofos almejados teriam, supostamente, que ser brasileiros natos[4], formados em Filosofia (não em Direito, Letras ou Sociologia), deveria surgir do SNPG e de suas metodologias e estilos de formação, deveriam ser scholars virtuosos, não autodidatas, não deveriam fazer filosofia narrativa, mas argumentativa, e não poderiam produzir obras isoladas, mas sistemáticas e formando discípulos. Estes critérios são muito restritivos e deixam de fora muitíssimos nomes que poderiam ser lembrados com toda justiça e cujos livros poderiam compor o tão almejado “sistema de obras”.

QUESTÃO 4: Colonialidade.

Seguindo docilmente a trilha francesa.

Neste livro cheio de perplexidades falta ainda analisar a última, a mais perplexa de todas: a ideia de que a implantação do SNPG e do projeto institucional da filosofia nos livrou, finalmente, do colonialismo e da dependência cultural a respeito dos países hegemônicos, deixando essas características odiosas para trás, no passado colonial e pós-colonial. Já no prefácio do livro se faladas origens da filosofia brasileira nas famosas “missões francesas”, chamadas para civilizar o intelectual brasileiro transoceânico levado por modas estrangeiras, e

pretendendo já ter sistema filosófico próprio sem conhecer história da filosofia. Com o andar do tempo, os scholars franceses serão substituídos por bem treinados virtuosos locais, fazendo filosofia como ensinada pelos normaliens franceses. (22). Tudo isto é descritivo, mas, *por que teríamos que entender esta história como descolonizadora?*

Deixando a colonização para trás?

Domingues considera a época pré-profissional como colonizada e não a atual, que teria escapado desse perigo: “Assim, com a mente colonizada, e vítima do transoceanismo, o brasileiro do Império e da República Velha julgava que não tinha cabeça filosófica. Passados mais de cem anos, hoje o sentimento mudou, e fala-se sem reservas e autodepreciação que se faz filosofia de qualidade nestas paragens e que há bem uma filosofia no Brasil com cores locais (uspiana, p. ex) e tiques nacionais (a herança da tradição bacharelesco-retórica)” (26-27, meus sublinhados). Na página 41, ele fala dos normaliens franceses como “modelos”, e, no mesmo viés, fala-se da tarefa de “a missão de difundir entre nós o que de melhor havia no primeiro mundo em diferentes campos das humanidades, inclusive a velha rainha do saber, quando uma filosofia europeia e de primeira mão passou a ser ensinada (...)” (57-58; ver também 64). O livro está perpassado, do começo ao fim, de declarações semelhantes (ver 309, 361, 408). No último passo, fala-se da etapa atual como “...sem dúvida, a quebra do complexo colonial, ou antes do complexo de colonizado...” (511, todos meus sublinhados). Aqui pareceria que a colonização fica para trás quando as influências estrangeiras são assimiladas de maneira sistemática e erudita e não de maneira diletante e imediatista, um aprimoramento da dominação cultural que agora aumenta a “qualidade” do produto colonizado.

Colonialismo e colonialidade

Se o autor estivesse familiarizado com o contexto filosófico hispano-americano, saberia que um dos temas mais discutidos é a diferença entre “colonialismo” e “colonialidade”. O colonialismo foi hoje superado em quase todas as partes do globo, mas a colonialidade, como estrutura de dependência econômica e cultural, continua viva e vigente em diversas partes do planeta, entre elas América Latina e o Brasil. Um dos autores que mais tem tratado deste assunto é o argentino Walter Mignolo (que, curiosamente, tem um livro publicado pela editora da UFMG, a casa de Domingues, “Histórias locais, projetos globais”, 2003). Em outro importante livro seu, não traduzido ao português, “La idea de América Latina”, Mignolo escreve:

“A ‘descoberta’ de América e o genocídio de escravos africanos e índios são parte indispensável das fundações da ‘modernidade’ (...) Mais ainda, são a cara oculta, a mais obscura, da modernidade: a ‘colonialidade’ (...) Não existe modernidade sem colonialidade” (Mignolo W. La idea de América Latina, p. 18. Minha tradução do espanhol). “‘Colonialidade’ é um termo muito menos frequente que ‘modernidade’, e muitos tendem a confundi-lo com ‘colonialismo’, embora, claro, os dois conceitos estejam relacionados. ‘Colonialismo’ refere-se aos períodos históricos específicos e aos lugares de domínio imperial (espanhol, holandês, britânico e, desde começos do século XX, estadunidense); ‘colonialidade’, por contraste, denota a estrutura lógica do domínio colonial (...)” (p. 32). E conclui: “O diálogo só será iniciado quando a ‘modernidade’ seja descolonizada e despojada de sua mítica marcha ao futuro” (23-24)[5]

Fazendo filosofia “de qualidade” no rio Kwai

É claro que não nos livramos da colonialidade pelo fato de ultrapassar a Escolástica e o referencial religioso gerando uma cultura laica (287), ou porque nos livremos da censura de ideias ou do monotemático obrigatório, ou da influência portuguesa, nem por adquirir técnicas modernas de análises de textos ou conhecimentos eruditos ou por estabelecer instituições sólidas (279), porque tudo isso permanece perpassado de colonialidade, de estruturas de dependência cultural.

Especificamente, a questão da “qualidade” de um trabalho filosófico deve desvincular-se da questão da colonialidade: *pode-se realizar filosofia “de qualidade” dentro da dominação* (assim como o coronel Nicholson construiu uma ponte de “alta qualidade” para os japoneses dos quais era prisioneiro, no famoso filme “A ponte do Rio Kwai”). A “qualidade” jamais pode ser valor supremo ou absoluto; tem sempre que se perguntar *onde* e *quando* uma produção filosófica ganha a sua indiscutida “qualidade”, pois ela pode ser uma “qualidade” alienada[6].

É claro que a importação de um modelo francês de fazer filosofia, com a imposição de uma única tradição filosófica e sujeita a regras metodológicas exclusivas *configura uma poderosa estrutura de colonização cultural*, na estrita medida em que foi unilateralmente imposta sem uma interação e uma influência mútua (de que maneira a cultura brasileira teve influência nos normaliens franceses?). Como é possível visualizar perfeitamente esse caráter

colonizador das missões e aceitá-lo com um sorriso manso, como a porta de entrada para a própria maturidade intelectual?[7]

Diante deste panorama e chegando às páginas finais do livro, não se entende em que sentido a filosofia brasileira, à luz do Sistema atual, passaria a "... remodelar a filosofia europeia, depois de ter sido moldado por ela", como se afirmou no prefácio (p. 15). As informações proporcionadas pelo livro mais dão a impressão de que os pensadores periféricos, brasileiros ou não, continuam sendo modelados pela filosofia europeia, apenas tendo aumentado a "qualidade" e conhecimentos dos remodelados. *A dependência intelectual foi aprimorada, mas não superada*. Pelo contrário, o aumento de sua "qualidade" tende a disfarçar a dependência.

Saber escolar e saber da resistência

Várias vezes, fala-se no livro da situação de colonialismo de uma maneira muito sóbria, como um tranquilo "choque de culturas" ou de perspectivas (Ver 29, 85, 124, 129-130, 328-329), como se tivesse sido apenas uma "expansão" natural a ser "assimilada" e não uma invasão violenta e depredadora a ser *resistida*. Em algumas poucas frases soltas fala-se, de passagem, da péssima situação do indígena e do negro na colônia (80, 131). Muito mais tarde, no capítulo sobre independência, aponta-se que o novo país "... faz suas escolhas europeias (ontem, Portugal; agora, França), silencia outras heranças, como a africana, e recalca a destruição do nativo" (253). Mas estas são frases esparsas e laterais, algo que não aparece no centro da argumentação do livro.

A metodologia seguida por Domingues para descobrir filosofia num certo período – nas pegadas de Lima Vaz e Cruz Costa - consiste em investigar *como a filosofia transplantada de Europa foi assimilada de maneira competente na colônia*. Numa palavra, buscam-se bons "representantes" ou "expoentes" nativos do saber imposto na conquista. Mas outra metodologia, completamente ignorada no livro de Domingues, seria focar a questão da *resistência indígena e negra contra esse saber imposto*, resistência que começou a se manifestar já desde os primeiros momentos da invasão e que se prolonga até os dias de hoje.

Adotando a primeira estratégia, chegaremos, coerentemente, ao diagnóstico Vaz-Costa-Domingues: não houve *nada* de filosoficamente relevante na colônia (apenas "*um grande vazio niilista*", p. 402)[8]. Mas esse nada não é objetivo, ele é historicamente produzido pela metodologia de acesso. Adotando a outra perspectiva, esse período aparece, por contraste, como riquíssimo em diversas formas de resistência, e especificamente de *resistência intelectual*. O único saber filosófico sendo procurado neste livro é aquele que aparece nas instituições coloniais, mas nunca são focados outros lugares de saber, como as ruas e os campos, os locais de trabalho e sofrimento dos submetidos, lugares privilegiados do saber popular e de gentes engajadas na resistência sob as mais diversas formas.

A Ratio Studiorum e Zumbi dos Palmares

Napágina 132 se menciona a massa amorfa de negros e se afirma que "longe dos colégios e dos seminários, o cativo africano exercerá quase nenhuma influência na cultura letrada e filosófica". Aqui há total descaso a respeito das diversas formas de resistência negra, contemporâneas das atividades de ensino da Escolástica nos colégios. Por exemplo, sabemos pelo relato de Domingues que o primeiro colégio jesuíta foi fundado em 1572 e que a *Ratio Studiorum* foi publicada em 1599, mas ficamos sabendo que nessa mesma época, entre 1580 e 1605, surgem os primeiros quilombos na região dos atuais estados de Pernambuco e Alagoas, criando-se Palmares, um quilombo que chegou a ocupar um território de cerca de 260 quilômetros de extensão, chegando a constituir uma espécie de estado africano livre dentro da colônia. Isto é um fato de tremenda significação filosófica, ética, política e metafísica.

É claro que essa significação filosófica não podia surgir, por motivos óbvios, da boca de seus protagonistas, pois nem Ganga-Zumba nem Zumbi (nem Frei Caneca nem Honestino Guimarães) eram filósofos; eles eram *atores*, não *autores*. Mas essa significação filosófica sempre podia ser – e foi de fato – explicitada por letrados em terceira pessoa através de crônicas, cartas, arquivos e outros estilos literários da época, e seus textos podem perfeitamente ser considerados *filosóficos*. Quando acontecem eventos de extraordinária significação filosófica, outras pessoas acabam escrevendo sobre eles, assim como Platão escreveu sobre Sócrates, os evangelistas sobre Cristo, Hegel sobre Napoleão e Marx sobre Simon Bolívar[9].

Pensar-ação da resistência

É claro que o pensamento-ação de resistência não podia figurar nos currículos escolares das instituições impostas pelo dominador. Pode-se dizer que a invasão europeia de

América transforma o pensar indígena num pensar-ação de resistência, de reação contra a destruição das religiões nativas pelo cristianismo e a substituição inconsulta e unilateral do saber milenar indígena pela “filosofia” europeia. Mas a *presença do invasor nas próprias terras era já, por si, um problema filosófico para o nativo*. A partir da invasão, o pensar-ação americano torna-se insurgente e resistente. Enquanto nas instituições a filosofia era *ancilla theologiae*, nas ruas ela era *ancilla emancipationis*.

Se tudo isto for posto de lado, é claro que nada “encontraremos” nesses períodos a não ser mera repetição de doutrinas europeias. O distintivo do americano foi a resistência, a recusa da assimilação, o fingimento da evangelização e o doutrinamento (a “inconstância da alma selvagem” de que fala Viveiros de Castro, já presente nos relatos de Antônio Vieira). Não se trata de ver como o submetido se transformava num escravo competente dentro da nova ordem imposta, mas como este escravo resistia ferrenhamente a sua escravidão, e quais as bases filosóficas da sua busca por emancipação.

Depois de queimar a minha biblioteca você me acusa de ignorante

Curioso que, na situação de invasão e colonização, muitas vezes se afirma que uma cultura não existe se não tiver registros escritos, sendo que foi o invasor quem destruiu quase a totalidade desses registros. É como alguém me acusar de órfão após assassinar meus pais ou de ignorante depois de queimar minha biblioteca. Na página 137 se afirma: “...só se poderia falar em filosofia nacional nessa época se fosse escrita em nhangatu, mas, até a presente data, ninguém provou a existência de tal fato entre nós”. Mas se não existem documentos sobre um pensamento em nhangatu é porque os invasores os destruíram; e mesmo não existindo um pensamento escrito em nhangatu, existiu sim uma ação nhangatu, feitos que podem ser reconstruídos em outras línguas por terceiras pessoas, pois seus protagonistas estavam demasiado mergulhados na ação como para pensar em escrever sobre ela[10].

Resistência intelectual

Mesmo o foco no *locus* das instituições é feito de maneira parcial, porque dentro dos claustros houve bastante resistência intelectual à ordem dominante, sobretudo por parte de alguns clérigos sensíveis aos horrores da conquista, sentindo agudamente a contradição entre o conteúdo de amor do cristianismo e as atrocidades que se cometiam em seu nome.

Por exemplo, na página 129 é mencionado Manuel de Nóbrega como um teólogo e estudioso de Aristóteles, sem mencionar que Nóbrega militou energicamente, e com forte fundamento filosófico e jurídico, contra a escravidão dos índios, militância que gerou graves confrontos com os colonos e autoridades europeias. As arguições que Nóbrega utilizou para fundamentar suas posturas constitui, sim, filosofia da maior qualidade, mas filosofia de resistência, não confirmadora do *status quo*. Ede muitas outras figuras, como Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Victoria, Francisco Suárez, Luis de Molina e Antonio Vieira, se pode dizer algo semelhante (Na página 142 se afirma que a Escolástica se apresenta duas vezes, como *background* e como matéria de ensino; na verdade, se apresenta três vezes e não duas, pois a Escolástica comparece também como fornecendo ferramentas críticas conceituais contra a dominação, a escravidão e a crueldade da colonização (Ver 157, 192)).

Um novo sistema colonial no século XX?

A partir da página 143 começam a aparecer aspectos do sistema colonial que apresentam incômodas semelhanças com o Sistema atual, como se a estrutura escolástica autoritária tivesse se reproduzido nos dias de hoje em novo contexto. Fala-se da *Ratio Studiorum* como estipulando inúmeras regras que deverão ser seguidas estritamente no sistema de ensino dos jesuítas no mundo todo. (Com toda propriedade, fala-se da Companhia como de uma “multinacional”). Na página 150, se insiste na *Ratio Studiorum* como uma *Bildung* e uma *Paideia*, como um “sistema de educação total”, de suas 466 regras. “Trata-se não de uma forma de ensino (técnica didática), mas de um verdadeiro molde, se não de uma verdadeira indústria (...) a conduta padronizada na fabricação do produto” (154). Fala-se de “um sem-número de especificações sobre as teses, abarcando prazo, tamanho, publicação, revisão, constituição de bancas ou júri, etc”.(155).

Tudo isto soa familiar. Atualmente, não existe um conteúdo único a ser imposto – como o era a Escolástica na Colônia – mas sim um poderoso sistema formal de regras muito rigoroso, fora do qual não é possível hoje ser aprovado em concursos e seleções ou publicar nada em revistas significativas que não siga rigorosamente essas regras (note a complexidade atual dos editais e das normas editoriais de revistas especializadas, ou as listas de publicações onde os professores devem publicar para ser bem avaliados), com o inglês como língua científica quase obrigatória tomando o lugar do latim.

Seguindo este relato, poder-se-ia dizer que o Sistema atual conseguiu finalmente, depois de tantos séculos, preencher o vazio deixado pela expulsão dos jesuítas que Pombal não conseguira preencher (pp. 234, 405), reinstalando uma espécie atualizada de *Ratio Studiorum* sobre outras bases, leigas e de conteúdo livre, mas formalmente autoritária, com o MEC no lugar do Rei (o próprio Domingues se refere, acertadamente: “a troca do monopólio dos jesuítas pelo dirigismo estatal que nunca mais saíria da cena brasileira e portuguesa”, 197; ver 379).

Espectros de Schopenhauer?

Schopenhauer é um pensador europeu aceito pelo Sistema brasileiro de filosofia. Não apenas alguns de seus heróis fundadores (como VersianiVelloso, p. 401) como também membros da missão francesa como Maugüé (p. 407) incluem Schopenhauer em suas listas de pensadores ilustres; e atualmente Schopenhauer conta com seus “especialistas” dentro do Sistema, como manda o figurino. É claro que as ideias de um filósofo do panteão sagrado não têm por que ser partilhadas pelos seus admiradores, mas não deixa de ser curioso que um destes filósofos – Schopenhauer no caso – tenha se caracterizado pela crítica mais ferrenha contra dois dos eixos fundamentais do atual Sistema de filosofia profissional: o encorajamento da leitura (ver Domingues, pp. 379, 400, 405, 407, 409, 414, 471, 485), e a crítica ao diletantismo autodidata (pp. 46, 266, 275, 361, 373, 379, 432, 466, 535, 538). Na contramão dessa ideologia, Schopenhauer escreveu textos vigorosos *contra a erudição* e *em favor do diletantismo*. Vejamos alguns exemplos:

“Assim como as atividades de ler e aprender, quando em excesso são prejudiciais ao pensamento próprio, as de escrever e ensinar em demasia também desacostumam os homens da clareza e profundidade do saber e da compreensão, uma vez que não lhes sobra tempo para obtê-los” (Schopenhauer, “Sobre a erudição e os eruditos”, seção 3). “...uma grande quantidade de conhecimentos, quando não foi elaborada por um pensamento próprio, tem muito menos valor do que uma quantidade bem mais limitada, que, no entanto, foi devidamente assimilada” (“Pensar por si mesmo”, seção 1). “...o excesso de leitura tira do espírito toda a elasticidade (...) O meio mais seguro para não possuir nenhum pensamento próprio é pegar um livro nas mãos a cada minuto livre” (Id, seção 2).

“A leitura não passa de um substituto do pensamento próprio. Trata-se de um modo de deixar que seus pensamentos sejam conduzidos em andadeiras por outra pessoa” (id, 4). “O filósofo livresco (...) relata o que este disse, o que aquele considerou, o que um terceiro objetou e assim por diante. (...) Ele investigará, por exemplo, se em algum período Leibniz, mesmo que por um momento, foi um espinosista, e outras coisas do gênero” (id, 7).

Nesses “profissionais”, a falta de pensamento próprio se dá até nos títulos de seus livros: “O que o endereço do destinatário é para uma carta, o título deve ser para um livro (...) Quem não é suficientemente original para dar a seu livro um título novo será ainda menos capaz de provê-lo de um novo conteúdo” (“Sobre a escrita e o estilo”, seção 2, meu sublinhado). Aqui é quase inevitável pensar em “Um departamento francês de ultramar”, título tirado de uma frase de Michel Foucault (Domingues, 382, 389, 406), e em outros títulos duplicados, como “Melancolia da esquerda”, uma frase de Walter Benjamin e “Grande Hotel Abismo”, oriunda de Georg Lukacs.

E prossegue nosso filósofo teutônico: “Diletantes, diletantes! Assim os que exercem uma ciência ou uma arte por amor a ela, por alegria, pelo seu deleite, são chamados com desprezo por aqueles que se consagram a tais coisas com vistas ao que ganham, porque seu objeto dileto é o dinheiro que têm a receber (...) daí provém seu respeito habitual pelas ‘pessoas da área’ e sua desconfiança em relação aos diletantes. Na verdade, para o diletante, ao contrário, o assunto é o fim, e para o homem da área como tal, apenas um meio. (...) É sempre de tais pessoas, e não dos assalariados, que vêm as grandes descobertas” (“Sobre a erudição e os eruditos”, seção 6). E menciona a rejeição dos acadêmicos da teoria de Goethe sobre as cores, por ser Goethe considerado um “diletante” (Id, 7). Espectros de Schopenhauer assombrando seus próprios estudiosos?

1. Brasília filosófica. Maneiras de fazer filosofia: por um pluralismo filosófico. A significação do “Manifesto da Escola de Brasília”: um legado em favor da inexistência. (Espectros do Anísio e do Darcy).

Por que não Brasília em tempos institucionais? Filosofia na contramão?

Por que Brasília está totalmente ausente do volumoso e exaustivo relato de Ivan Domingues? O que significa esta ausência? O primeiro diagnóstico dessa curiosa omissão é que Brasília não faria parte, por algum motivo, do projeto institucional da filosofia no Brasil.

Mas, certamente, o grupo de professores do departamento da UnB parece fazer parte desse projeto desde a sua fundação em 1986, participando dos encontros ANPOF e de outros encontros nacionais organizados pelos grandes centros mencionados no livro (São Paulo, Rio, Minas, Rio Grande do Sul), e organizando eventos do mesmo teor (a Semana de Filosofia da UnB é uma das atividades de extensão de maior duração de todo o Brasil). Esses profissionais publicam nos locais indicados, se submetem às avaliações oficiais, abrem mestrado na década de 90 e doutorado mais recentemente, além de um novo mestrado em Metafísica. Por que esse grupo que trabalha docilmente há tantos anos dentro do molde institucional não aparece no relato como um dos centros geradores de filosofia, com seus próprios heróis fundadores?

Talvez parte da resposta a este enigma seja proporcionada por outra informação, talvez menos conhecida do grande público: na Universidade de Brasília, paralelamente às atividades acadêmicas oficiais, regulares e institucionais, e especificamente durante o período entre 1995 e 2015 aproximadamente, aconteceram outras atividades filosóficas materializadas em numerosos escritos, eventos e dissertações, atividades que, pelas suas características, objetivos e estilos não poderiam, obviamente, fazer parte do projeto institucional e aparecer num livro com as características do livro de Domingues. Essas atividades filosóficas paralelas foram realizadas um pouco na contramão, ou com a tolerância passiva, da instituição.

O historiador da filosofia no Brasil talvez tenha sentido, de alguma forma, uma “contaminação” do projeto institucional na UnB durante essas duas décadas e isso talvez tenha sido um dos motivos da exclusão de Brasília deste livro. Talvez o historiador tenha preferido aguardar a cura definitiva dessa contaminação através do trabalho reparador de novos scholars formados no Sistema e chegados ao local da infecção, para poder incluir depois, talvez numa segunda edição do livro, esta instituição discolano Sistema após período conturbado felizmente superado. Se isto não for uma explicação plausível, se este pequeno descontrolo lateral de duas décadas foi, a final de contas, insignificante para o Sistema, então ficamos com o enigma da exclusão de uma Brasília tão institucional e alinhada quanto qualquer outra das instituições mencionadas no livro.

Filosofia vital e filosofia curricular.

Para explicar melhor o que aconteceu nessas duas décadas em Brasília temos que partir de duas maneiras de entender o que seja filosofia e filosofar, na medida em que o critério diferenciador seja as *relações do filosofar com a vida*. Chamo-as a maneira *existencial* e a maneira *técnica* de filosofar (embora esses nomes não sejam os mais apropriados).

Segundo a primeira maneira, o filosofar desperta nas palpitações da própria vida, com suas preocupações e mal-estares pessoais e sociais, surge das entranhas mesmas do vivido e sofrido. Ela constitui um compromisso pessoal e tudo o que se lê, estuda e pesquisa está em estrita função desse compromisso. De acordo com a segunda maneira, a atividade filosófica é um afazer profissional e altamente técnico, guiado pelo rigor e o estudo de textos, onde o aspecto pessoal deve ser deixado de lado. Aqui a leitura de textos é o fundamental e qualquer projeto pessoal fica subordinado ao sistema de leituras. A primeira forma de filosofar é pessoal e biográfica, a segunda anônima e impessoal. Da primeira forma surgem autores, da segunda, pesquisadores.

Ignoro se estas duas maneiras de fazer filosofia são compatíveis, mas, de início, vemos que se o existencial for acentuado isso poderá afetar a perfeição técnica das análises; e se o rigor técnico for acentuado, isto poderá afugentar a inspiração mais pessoal do projeto filosófico. De fato, no mundo acadêmico de hoje vivemos o claríssimo predomínio da segunda forma sobre a primeira, considerada romântica e inviável nos dias de hoje. E poucos esforços são feitos para compatibilizar as duas numa *filosofia autoral tecnicamente apurada*.

Europa existencial

Exemplos do primeiro tipo de filosofar, na filosofia europeia, são Ortega y Gasset[11], Jaspers e Heidegger que, em seus livros de introdução à filosofia e em suas autobiografias, insistem nas bases existenciais do pensar. Escutemos Heidegger: “Adquirir conhecimentos, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre filosofia é a principal causa da ilusão de que com isso estaríamos alcançando o filosofar” (Heidegger, Introdução a Filosofia, Martins Fontes, SP, 2009, p. 5). “Filosofar não é coisa de habilidade técnica”(p. 11).

Se poderia acreditar, por contraste, e seguindo a distinção – hoje em crise, mas ainda levada em conta por Domingues – entre “continental” e “analítico”, que bons exemplos da

segunda atitude seriam autores como Bertrand Russell ou Wittgenstein, mas isto não é assim. Estes pensadores “analíticos”, assim como outros posteriores da mesma linha (como Quine, Davidson ou Putnam) também foram *autores* que pensaram desde seus próprios tormentos filosóficos e não de maneira puramente técnica; nenhum deles foi um mero “pesquisador” que ficou estudando textos de outros filósofos, mas criaram pensamento analítico próprio. Obras como “Os problemas da filosofia” de Russell, o “Tractatus”, ou “Palavra e Objeto”, de Quine estão encravadas em interesses e compromissos pessoais de seus autores tanto quanto “Ser e Tempo”, de Heidegger ou “O Ser e o Nada”, de Sartre.

Tecnologia do texto

Sustento que os únicos que assumem a segunda maneira de filosofar, o filosofar técnico-profissional, não são os filósofos “analíticos” nem os “continentais”, todos eles genuínos filósofos autorais, mas o exército de professores de filosofia dos departamentos de filosofia do mundo todo – e especialmente de países periféricos – que se dedicam a estudar, comentar, interpretar e até aperfeiçoar[12] os filósofos. Na verdade, Europa nos ofereceu, ao longo dos séculos, não apenas temáticas diversas, mas também estilos filosóficos diversos (desde poemas filosóficos até tratados, passando por ensaios, diálogos, aforismos, panfletos e autobiografias)[13]. São os atuais “profissionais da filosofia” os que afunilaram os estilos filosóficos reduzindo-o aos estilos únicos do *paper*, da tese, da dissertação ou do ensaio, nos quais o pensamento europeu e norte-americano é comentado, analisado e interpretado, mas não acompanhado em sua exuberância de formas de expressão.

Filosofando sem diploma

Entretanto, 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. Por exemplo, sociólogos, geógrafos e historiadores podem estudar, digamos, um fenômeno como a guerra de Canudos do ponto de vista do que aconteceu factualmente, fazer uma crônica com considerações sociais, econômicas e bélicas sobre esse evento; mas um filósofo vai extrair dele toda a sua seiva ética, política, lógica e metafísica, ligando esse fato com considerações radicais sobre o mundo e sobre o humano. Este tipo de reflexão não está concentrado numa área específica, a dos “filósofos profissionais”, mas sociólogos, geógrafos, antropólogos ou linguistas podem fazê-la. Os limites disciplinares não são levados em conta por esse poderoso processo reflexivo e não se precisa ser “formado em filosofia” para refletir filosoficamente.

O livro de Domingues e livros afins, pelo contrário, estão norteados pela segunda maneira de entender as atividades filosóficas, pela filosofia como afazer técnico, profissionalizado e institucionalizado, e este critério dá como resultado desolador o quase total “vazio” de filosofia, de filósofos e de obras no Brasil colonial, pós-colonial e ainda no atual. Mas se for adotado o ponto de vista do filosofar existencial, biográfico, não preocupado com delimitações disciplinares nem com erudições específicas; não atrelado a uma única tradição; capaz de exprimir ideias em diversos estilos, argumentativos, narrativos ou apologéticos, poéticos, ensaísticos, teatrais, jornalísticos, etc, não preocupados em fundar escola ou angariar discípulos, se todas essas restrições do Sistema forem suspensas, filosofias, filósofos e obras começarão a aparecer por todas as partes como por obra de magia e aquele “vazio” desanimador desaparecerá, mostrando-se, pelo contrário, uma profusão e abundância espantosas de filósofos e de obras.

Para o “vazio” colonial e pós-colonial ficar preenchido

Assumindo a perspectiva do filosofar técnico-institucionalizado, a investigação de Domingues lança o resultado, decepcionante, mas coerente, de um “sistema sem obras”. Assumindo a maneira autoral e existencial (“analítica” ou “continental”), temos o fenômeno contrário, “obras sem sistema”, obras de todo tipo geradas numa enorme diversidade sem unidade nem fio condutor, um escândalo para a mentalidade sistemática institucional. (Em muitos pontos do livro de Domingues se faz a diferença entre obras isoladas ou “soltas” e “sistema de obras” encadeadas (p. 19, 27, 53, 61, 66, 138-139, 205, 386). Mas, por que teriam valor apenas obras inseridas dentro de sistemas ou em séries, capazes de construir uma tradição concatenada? Por que figuras isoladas não poderiam aludir a essa tradição sem encadeamento?)[14]

Se todas essas restrições do Sistema forem removidas, ou pelo menos relativizadas, cingindo-nos apenas ao período contemporâneo, ausências como as de Graça Aranha, Oswald de Andrade, Vicente Licínio Cardoso, Jackson de Figueiredo, Pontes de Miranda, Djacir Menezes, Mário Ferreira dos Santos, Miguel Reale, Vicente Ferreira Da Silva, Roland Corbisier

e Vilém Flusser seriam gritantes. Como eles não preenchem as condições técnico-institucionais, simplesmente desaparecem, são invisibilizados[15].

Se as restrições de formação disciplinar forem removidas, aparecerão também muitos outros pensadores brasileiros importantes que refletiram filosoficamente sobre o mundo e sobre o humano desde as suas áreas respectivas, e o fizeram com projeção internacional: desde a sociologia (Gilberto Freyre, Florestan Fernandes), a geografia (Milton Santos) a antropologia (Darcy Ribeiro, Roberto Da Matta, Eduardo Viveiros de Castro), a pedagogia (Paulo Freire) e a história (Sérgio Buarque de Holanda).

E se, dando um passo ainda mais ousado, liberamos totalmente os estilos de exposição de ideias, nada impede que escritores, romancista e poetas (como Augusto dos Anjos, Guimaraes Rosa ou Clarice Lispector) possam ser considerados pensadores ou literatos-filósofos[16]. Tudo isto, é claro, deverá ser um completo escândalo para o professor acadêmico de filosofia, que vê seu feudo invadido e a definição de filosofia diluída em montões de práticas “não filosóficas”.

Autores e obras latino-americanos ignorados no Brasil.

Por outro lado, o total desconhecimento do universo filosófico latino-americano mostrado em livros como o aqui abordado impede saber que, em outros países vizinhos já existe há muito tempo filosofia autoral e original escrita em língua espanhola, semelhante dessa que está sendo buscada no Brasil. O historiador brasileiro deveria parar de olhar exclusivamente para lá do oceano e aprender a visualizar o que está mais perto. Ali seriam descobertos pensadores e obras notáveis, desde José Martí (Cuba), José Enrique Rodó (Uruguai), José Carlos Mariátegui (Peru) e Alejandro Deustúa (Peru), passando por José Ingenieros (Argentina), Carlos Vaz Ferreira (Uruguai), José Vasconcelos (México), Rodolfo Kusch (Argentina), José García Bacca (Espanha/Venezuela), María Zambrano (Espanha/Cuba/México/Porto Rico), chegando a Leopoldo Zea e Octavio Paz (México), Fernando González (Colômbia) Francisco Miró Quesada (Peru), Enrique Dussel (Argentina/México), Ofélia Schutte (Cuba/EU), Walter Mignolo (Argentina) e Raúl Fomet-Bettancourt (Cuba/Alemanha).

É claro que todos estes pensadores serão descobertos quando não se exija deles que façam alguma “contribuição” ao estudo do sujeito transcendental kantiano ou ao entendimento do último *Gedankenexperiment* de Putnam, quando sejam vistos como pensadores que refletem desde a sua situação cultural, seguindo o fio condutor da emancipação e a resistência ou a sua própria emancipação. Pois nem todos eles tematizam a luta emancipadora: José Ingenieros foi um positivista e Fernando González um poeta vitalista, mas ambos foram criadores de pensamentos próprios; foram emancipados eles mesmos, ainda que não se ocuparam especificamente do tema da emancipação, como Zea ou Dussel.

Também barreiras nacionais deveriam ser relativizadas: assim como, no passado, Bartolomé de Las Casas (espanhol) e Antonio Vieira (português) fizeram parte do pensamento americano, não pelos seus meros locais de nascimento, mas por motivos históricos e existenciais, da mesma forma, pensadores como García Bacca e María Zambrano estão inseridos dentro do pensamento americano com independência de seus berços biológicos. Faz, pois, pelo menos um século que existem filósofos autorais em outros países latino-americanos, pensadores que nem são conhecidos no Brasil e que, se o fossem, não seriam considerados filósofos pelo SNPG, evidentemente.

A ausência de filósofos autorais é produzida pelo Sistema

A hipótese central do meu “Diário de um filósofo no Brasil” é que o próprio Sistema pode estar impedindo o surgimento de filósofos autorais, no sentido em que filósofos europeus, norte-americanos e latino-americanos já conseguiram ser autorais; *há algo como um descompasso estrutural entre o alvo almejado e as metodologias e critérios para atingi-lo*; o aparato institucional super-organizado poderá amedrontar o filósofo autoral em lugar de estimulá-lo. Pelo contrário, a ideia do Sistema hegemônico, como foi visto, é que o projeto institucional “prepara o caminho” para uma filosofia autoral (431, 470, 511, 527). Mas, não mostram os constantes adiamentos do “sistema de obras” de um passo a outro, de uma época a outra, uma espécie de *impossibilidade estrutural? As ausências constatadas no livro podem ser estruturais, no sentido de produzidas pelo próprio sistema dominante*. Talvez o déficit autoral não seja resolvido depois de resolver o déficit institucional; pelo contrário, a consolidação do institucional poderia perpetuar o déficit autoral. (Um casal de eruditos jamais vai parir um filósofo autoral, assim como um casal de gatos jamais parirá um cachorro; são animais diferentes)[17].

Brasília: os filósofos fundadores

No contexto clássico do pensamento filosófico desde Brasília, as figuras de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro são essenciais, ambos idealizadores da Universidade de Brasília e seus primeiros reitores. Ambos foram pensadores plurais e abertos: Anísio desenvolveu um pensamento sobre educação democrática baseado na filosofia de John Dewey e Darcy um pensamento compreensivo das culturas indígenas, dois projetos quase opostos, mas ambos engajados e emancipadores.

Houve três pensadores portugueses fundadores: em primeiro lugar, Agostinho Da Silva, que participou da criação da Universidade de Brasília e do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, no ano 1962. Agostinho teve pensamento próprio, uma espécie de panteísmo milenarista com a liberdade como centro, voltado para o pensamento “em nome próprio” e uma crítica explícita contra a filosofia universitária em favor de um filosofar vivido que permitia inclusive aos analfabetos serem filósofos (“Os analfabetos dizem o que pensam. E os que sabem, dizem o que leram”). Outro português fundador foi Eudoro De Sousa, filólogo helenista que se transferiu para Brasília também em 1962; lecionando Língua e Literatura clássica e arqueologia clássica. Um terceiro português, quase fundador, é o professor João Ferreira, ainda vivo com 91 anos, que veio a Brasília em 1968, convidado por Agostinho e que trabalhou na área de teoria literária. Nenhum deles ensinou no departamento de filosofia, mas pensaram filosoficamente desde suas áreas. Um discípulo destacado de Eudoro de Sousa foi o professor Fernando Bastos, autor do livro “Mito e Filosofia”, publicado pela editora da UnB, com muitas edições, e que durante um tempo lecionou no Departamento de Filosofia, cujo módulo foi chamado de “Módulo Eudoro de Sousa” à sugestão sua[18].

Todos estes pensadores desenvolveram um modo de pensamento plural e aberto, o que constitui uma tradição antiga na Universidade de Brasília, rejeitando modelos impostos e abrindo espaços para a diversidade. Não houve aqui “missões”, nem mesmo “missões portuguesas”; os estrangeiros que aqui vieram não o fizeram com qualquer intuito “civilizador”, mas para abrir âmbitos de pensamento em todas as direções, seguindo um pouco a ideia da antropologia do outro de Darcy e da arquitetura aberta de Oscar Niemeyer. Trabalho acadêmico erudito não estava excluído e, de fato, o professor Eudoro de Sousa foi tipicamente um erudito que se celebrizou estudando cultura clássica, sem qualquer aceno para pensamento emancipador. Mas ele fez a sua obra num ambiente onde era possível fazer coisas diferentes. Não foi “modelo” de ninguém.

Filosofia em Brasília: entre dois milênios.

Seguindo essa mesma tradição de abertura e criatividade, no departamento de filosofia de Brasília na passagem de milênio, foi cultivado por um pequeno grupo de professores um espírito plural de fazer filosofia, entre os quais Fernando Bastos, aluno de Eudoro. O modo hermenêutico, associativo e poético de filosofar de Bastos o isolou quase que completamente dentro do departamento, o que provocou a sua saída para o departamento de Comunicação durante os anos 90. Alguns professores, sempre em número minoritário, assumiram em suas aulas e pesquisas, não o modo existencial de filosofar, nem tampouco a maneira técnico-analítica, predominante no departamento, mas um espaço onde era possível fazer filosofia de qualquer uma das duas maneiras – a existencial ou a mais técnica - sem ser rejeitado, recusado ou estigmatizado, ou removido de um filosofar sério e responsável, aproximando a filosofia de alguns de seus vizinhos (ciência, literatura, religião) e afastando-se de outros. As pessoas envolvidas nestas atividades filosóficas – professores e alunos - estavam mais interessadas em autoralidade e criatividade do que em comentário e exegese, mas não se furtaram de fazer também este tipo de filosofia. Eles pensavam que o que há de errado no filosofar técnico acadêmico não é seu exercício entre outros modos de filosofar, mas a sua imposição como único método a ser seguido.

Foi dentro desse espírito que, ao longo desses difíceis anos, alguns jovens pensadores e outros não tão jovens escreveram uma série de obras, algumas independentes, outras institucionais, na forma de trabalhos de final de curso ou mesmo de dissertações de mestrado, que mostravam a sua independência de pensamento, mas sem formar qualquer tipo de grupo ou escola e sem mesmo reconhecer entre eles características comuns (de fato, tratava-se de pessoas muito distantes de qualquer corporativismo, e inclusive opostas politicamente e em suas maneiras de conceber a filosofia); alguns deles muito interessados nas questões de emancipação e insurgência, outros totalmente céticos a respeito desse problema, trabalhando de maneiras clássicas e tradicionais. Foram feitas obras tanto argumentativas como narrativas, em estilos diversos (aforismos, diálogos, monografias), outras em espaços limítrofes de áreas (Direito, antropologia, cinema, matemática), e sem preocupações por montar um “sistema”

concatenado de obras. O que no Manifesto vai se chamar de “Escola de Brasília” era, ironicamente, “a recusa de toda e qualquer escolaridade”.

Obras sem sistema desde Brasília

Aqui se poderiam mencionar, por ordem de aparição: “Crítica de la Moral Afirmativa” (Barcelona, 1996), “Cine: 100 años de Filosofía” (Barcelona, 1999) e “Margens das filosofias da linguagem” (Brasília, 2003), de Julio Cabrera; “A liberdade da filosofia e o fim da metafísica” (2007), de Antonio Vargas; “Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados” (2007), de Olavo Da Silva e Julio Cabrera; “Filosofias com cotidiano: andanças filosóficas”, “Escritos filosóficos de juventude” (2009) ambos de Gabriel Silveira; “Filosofar desde Brasília” (2009), número especial da revista Crátulo com textos de Vinicius Saldanha, Bruno Garrote, Fabiano Lana e outros; “Porque te amo não nascerás” (2009), de Thiago Lenharo e Julio Cabrera; “Riobaldo agarra sua morte, e outros ensaios contingentes” (2009), de Fabiano Lana; “Incomunicabilidade” (2010), de Jorge Alam Pereira; “Por uma vida descolonizada” (2010), de Wanderson Flor, “Breviário de pornografia esquizotrans” (2010), de Fabiane Borges e Hilan Bensusan; “Por uma Estética Dourada” (2010), de Marcus Valério XR; “Suicídio meritório” (2011), de Diógenes Coimbra; “Heráclito: exercícios de Anarqueologia” (2012), de Hilan Bensusan, Luciana Mendes e Leonel Antunes, com participações de Monica Udler, Walter Menon, Lorraine Oliveira, Rainir Back, Lucia Garrido e Meryver; “Nas fronteiras de Wittgenstein: diálogos com o pragmatismo e a hermenêutica filosófica”, de Laurenio Sombra (2012); “Diálogos diabólicos” (2012), de Benjamim Lima; “A não resiliência como proposta ética a partir da ética negativa” (2012), de Erivaldo Fernandes Neto; “Pacífico Sul” (2012), de Hilan Bensusan; “La escritura en el cuerpo” (2013), de Rita Segato; “Diálogo/Cinema” (2013), de Marcia Tiburi e Julio Cabrera; “Cartilha de filósofos da América Latina” (2013), organizada por Rafael Alves e Julio Cabrera; “Contra a ontologia incorporada heideggeriana: ensaiando uma ontologia estético-existencial com Oswald de Andrade, Vilém Flusser e Marcia Tiburi” (2013), de Orlene Barros; “Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual” (2014), de Murilo Seabra; “Filosofia desde América Latina” (2014), com artigos de Pedro Argolo, Ana Miriam Wuensch, David Almeida, Elzahra Osman, Éder Wen e outros; “A perspectiva progressista da história e a questão da violência entre Benjamin e Dussel” (2015), de Gabriel Silveira; “Tritono in imagem (2015), de Léo Pimentel; “Imagens que dizem, textos que mostram: quadrinhos e a questão dos limites da expressão” (2015), de Jorge Alam Pereira; “Objetividade e interpretação: o debate metafilosófico atrás do debate Dworkin-Fish” (2016), de Bruno Garrote; “Qu’est-cequ’être juste avec l’autre?” (2016), de Viviane Horta; “Beingup for grabs” (2016), de Hilan Bensusan; “Comissologia num castelo da educação escolar indígena” (2018), de Roberto Sobral, e “Mal-estar e Moralidade: situação humana, ética e procriação responsável” (2018), de Julio Cabrera.

Diversidade, autenticidade, insubmissão, impureza, invenção.

É fundamental para o futuro da filosofia no Brasil entender que este conjunto desregrado de textos *não compõe* – e *não quer* compor – um “sistema de obras” apresentado como “melhor” – seja isso o que for, pois os critérios do que seja “boa filosofia” são tão diversos quanto as filosofias mesmas – nem mesmo como obras de “qualidade” no sentido definido pelo Sistema, nem como “modelos” do que deva ser feito. Esses textos foram norteados por alguns anseios espontaneamente partilhados. Primeiro, pela escolha aleatória de assuntos nos quais seus autores estavam profundamente envolvidos, com pouca atenção a agendas de problemas sendo debatidos no mundo ou no Brasil; nenhum espírito de “contribuição”. Segundo, uma vontade muito intensa de ser fieis a si mesmos, de pensar com autenticidade, sem trajes postigos nem imposições formais, textos que surgissem de problemas reais e não de listas filosóficas pré-fabricadas, mesmo abrindo mão da “qualidade” como valor supremo; obras “frouxas” podiam ser autênticas, e obras perfeitas podiam ser falsas. Terceiro, em palavras do Manifesto, nenhum auto-apagamento diante de autoridades consagradas, nenhum complexo de inferioridade a respeito das próprias forças reflexivas, o que o Sistema chamaria de petulância, sem a qual, segundo Nietzsche, não é possível pensar. Quarto, sem nenhum intuito de permanecer dentro de fronteiras definidas ou com medo de cair em campos ignotos, de fazer sociologia, psicologia, antropologia ou matemática “e não filosofia”; estar sempre expostos a todo tipo de contaminações e contágios. Quinto, cultivando estilos diversos de exposição, polimorfia perversa, invenção de textos difíceis de serem aguardados em suas formas contorcidas e fugidas.

Há na lista tanto obras independentes quanto textos acadêmicos (monografias, trabalhos de Pibic, dissertações), pois os estilos acadêmicos de exposição fazem parte do espectro de opções. Mas fugíamos totalmente da ideia de uma superioridade abstrata do mestre-orientador ou de uma pretensa “literatura básica” que devia *necessariamente* ser lida

por todos. Estávamos convencidos de que aprender e ensinar filosofia é sempre uma empreitada horizontal.

Opção pela inexistência

Além dessas modalidades e gestos, quase todos os textos possuem, de um modo ou outro, um valor de contraste e de recusa, de exploração cautelosa do campo do não ser quando o ser foi capitalizado pela indústria cultural filosófica. Na medida em que a autoralidade for buscada pelo Sistema vigente *única e exclusivamente* a partir do comentário de autores e temas de uma agenda dada, sentimos que a nossa maneira de filosofar em Brasília naquele período estava como que definida num explícito contraste com esse Sistema. Não precisávamos dar-nos uma definição, a nossa identidade já nos tinha sido dada de fora, por exclusão. O Sistema estabelecia exatamente o que não podíamos nem queríamos ser.

Se o projeto institucional da filosofia delimitava ontologicamente o território do existente e do que futuramente terá direito a existir, e se quisermos fazer filosofia autoral de primeira pessoa, ou “em nome próprio”, nas palavras de Agostinho Da Silva (autoralidade que permite, entre outras coisas, continuar produzindo academicamente se quisermos), é claro que a melhor opção será *pela inexistência*, filosofar definido estritamente pela sua exclusão do projeto institucional *como não sendo filosofia em absoluto*, ou como sendo “filosofia frouxa”. É muito importante que isto continue assim. No exato momento em que a Escola de Brasília fosse aceita no projeto ela teria redondamente fracassado. É precisamente essa *opção pela inexistência* – num contexto onde existir filosoficamente significa não viver a própria vida intelectual, deixar que outros a planejem e decidam – isso é o que o Manifesto da Escola de Brasília tentou formular em palavras e meias palavras, em suas linhas e entrelinhas.

Esse grupo de filósofos[19] que tentaram fazer filosofia autoral e talvez fracassaram – fracassar é o risco de toda filosofia genuína – gostaria de fornecer à omissão de Brasília num relato do projeto institucional da filosofia uma significação filosófica; mostrar que essa *inexistência* faz parte da estrutura mais própria e mais autêntica de um filosofar autoral; uma inexistência que proclama, uma omissão que abre e mostra caminhos. Uma boa parte da filosofia autoral no Brasil é inexistente não porque exista sem ser notada, *mas porque ainda não foi reinventada*.

O Manifesto da Escola de Brasília

O Manifesto foi redigido, pela primeira vez, em 2014 (ele pode ser encontrado nos sites <http://migre.me/ulPmg> e <http://migre.me/ulPwc>), ou seja, vários anos antes da publicação do livro de Domingues. Mas, como por predestinação, o Manifesto já estava redigido, sem sabê-lo, em estrita contraposição ontológica (numa querela de existência) ao livro que Domingues ainda estava rabiscando. O projeto institucional ensina ao leitor como existir em filosofia, enquanto nas primeiras linhas do Manifesto já lemos: “A Escola de Brasília ensina a desavergonhadamente não ser (...) Ela prefere não. (...) (A Escola) circula em versões não-autorizadas. Jamais estará autorizada. Já a Escola tem uma história desde os primórdios do irrealizado”.

O Manifesto quis passar essa ideia de um nada que cria e trabalha em plena inexistência. Não uma inexistência passiva, um nada privativo, mas uma *inexistência militante*. “A Escola de Brasília não existe. Nem pretende existir. E, não obstante, ela pensa...”. É esse mesmo nada a partir do qual todos os pensadores estudados por Paulo Margutti em seu livro de 2013 pensam e produzem filosofia apesar da sua “inexistência” nas narrativas de Cruz Costa, Leonel Franca, Lima Vaz e Domingues.

Resistir, insistir, desistir.

No Manifesto se apresentam três novas categorias ontológicas e políticas, vizinhas ao existir: “A Escola de Brasília, não existência, é uma resistência (E também uma insistência e uma abertura para a desistência)”. Resistir, na medida em que inexistente em contraste ao que existe; insistir, no sentido de martelar nessa inexistência pensante até tornar expressiva a sua omissão; desistir: não escrever tudo o que aparece na mente, não preocupar-se tanto por legados, inclusive renunciar a ser ouvido ou entendido. “Como uma Escola que não existe, a escola de Brasília contrasta com aquilo que existe (...) Sem a universidade, sem os departamentos de filosofia como eles são hoje, e como eles são hoje no Brasil, não seria possível uma definição (resistente – insistente – desistente) da Escola (...) Fugir de qualquer tentação de instalar-se em algum espaço disputado, de preencher qualquer lacuna (a Escola de Brasília é a lacuna, lacunosa em sua própria inessência)”.

Se o Sistema estabelece, resistimos; se o Sistema omite, insistimos; se o Sistema propõe, desistimos. É por isso que ela jamais ficará procurando por um “sistema de obras”

para colocar no mercado e competir com o estabelecido. Ela tem mais o que fazer. “As obras persistentes aparecerão nos lugares menos esperados, e haverá que estar preparados para suas epifanias traumáticas...”. Os escritos antes mencionados jamais pretenderiam constituir um “sistema de obras”, mas apenas amostras dessas epifanias desregradas.

Brasília como linguagem

A Escola de Brasília não é escola, mas é *de Brasília*, ou, em termos do meu não lido “Diário”, “*desde Brasília*”. Esta cidade foi criticada arquitetonicamente e politicamente precisamente por ser cidade aberta e imprevisível, como a filosofia devia ser. A Escola de Brasília “quer, antes, cultivar a ousadia de quem tenta viver em um aglomerado urbano sem esquinas, sem nomes de rua, sem passado, nas asas norte/sul do pensamento, nas suas periferias perigosas”. E segue o Manifesto: “A Escola de Brasília é uma escola do cerrado, que aprende a subsistência com a seca e responde na chuva, florescendo pensamento multiforme. Porque se situa num ecossistema único e devedor de outros, também únicos, que o alimentam: também o cerrado, por sua vez, produz subsistência e abundância, excesso para outros ambientes (...)”. “Situada, a Escola pode ser encontrada em todas as latitudes e longitudes onde se possa perambular em Brasília (tesourinhas, bueiros, pistões, quadras, eixos, estradas-parque). Ela ama as pausas do concreto, os espaços abertos, os terrenos baldios, as propriedades em disputa, tudo o que não está ainda construído...”.

Como metáfora do aberto e por ser feito, como ousadia de aprender a viver e pensar sem tradição, a Escola só poderia ter surgido na inexistente Brasília, enquanto o projeto institucional só poderia ter nascido em São Paulo, esse “*amontoado de caixas de cimento armado de feiura insuportável*” (Flusser). Brasília é a cidade sempre aberta a receber franceses, mas sem jamais fornecer acomodações para missionários. A Escola de Brasília é aberta; qualquer um pode ser membro dela, inclusive acadêmicos comentadores, com a condição de não fazer apenas isso. “Ninguém é da Escola de Brasília o tempo todo”. “Entrando na Escola, não terão que fazer absolutamente nada que já não façam em suas vidas filosóficas corriqueiras”. Por isso, autores como Ezio Bazzo, Gonzalo Armijos, Marcia Tiburi, Leonardo Almada ou Paulo Carbonari, entre muitos outros, poderão ser também desmembros da Escola de Brasília. E também Enrique Dussel e Fernando Savater. Ou, pelo menos, todos eles serão convidados para não existir filosoficamente junto conosco. Eles poderão, certamente, recusar, e até seria bom que assim o fizessem, na medida em que as suas recusas não forem acadêmicas, mas, pelo contrário, recusas daqueles que afundaram na inexistência mais ainda que a Escola de Brasília.

Epílogo.

Entre existência institucional e inexistência autoral: uma decisão para jovens filósofos.

O pato e o coelho

O primeiro e mais importante que deve ser lembrado de um relato é que ele é apenas isso, *um relato*. Não, pois, o registro de uma verdade incontestável, mas relato que inevitavelmente aparecerá no meio de muitos outros relatos possíveis, capazes de assinalar outras *Gestalten*, de colocar as coisas em outros lugares e sob outras luzes; de mostrar o pato quando todo mundo via apenas o coelho. Relatos nunca são *puramente referenciais*, indicativos de algo que já estava ali apenas para ser descrito, mas eles são largamente *performativos*, no sentido de dizer ao leitor: “*é assim como preferimos nos ver e é este o relato que gostaríamos que você também adotasse*”. Talvez a crítica mais importante a ser feita ao livro de Domingues não seja o apontar para suas oscilações empíricas e suas formulações vagas, mas o fato dele apresentar as coisas como fatos incontestáveis e irreversíveis para serem aceitos sem qualquer alternativa.

Afinal de contas, os relatos escritos pelos grupos triunfadores omitem as alternativas e oposições, tudo aquilo que teve que ser destruído, do passado e do presente, para poder erguer o sistema vencedor. Como Walter Benjamin nos ensinara, toda civilização pisa sobre cadáveres e isto não é exceção no caso de “civilizações filosóficas”. Para um sistema de produção de filosofia existir tão ufanamente muito teve que ser enterrado e esquecido, muitas outras maneiras de filosofar tiveram que deixar de existir, ou nem sequer vir à existência.

Unanimidades suspeitas

Provoca surpresa, em encontros e conversas, a enorme coesão e unanimidade dos scholars brasileiros a respeito deste relato triunfador e satisfeito de si. Noventa por cento da comunidade acredita que a filosofia foi diletante durante séculos, se instalou profissionalmente nos anos 30 do século XX, se consolidou nos anos 60 e 70 e está num caminho irreversível de progresso constante. Permito-me apontar essa unanimidade como sinal inequívoco de não vivermos atualmente numa democracia filosófica no Brasil. Pois as democracias não se

caracterizam pela unanimidade, mas, antes pelo contrário, pelas diferenças, os contrastes, as oposições e as alternativas[20]. São as tiranias e ditaduras que se caracterizam pela unanimidade. Teremos uma democracia filosófica quando o relato apresentado por Domingues aceite ser um relato entre outros, e quando exista para os estudantes a possibilidade de filosofar de muitas maneiras sem ser rejeitados; quando eles possam filosofar como Vicente Ferreira Da Silva, como Porchat, como Oswald de Andrade, como Flusser ou como Safatle.

Quem são filósofos?

Na chamada da Revista Sísifo para o Dossiê “Filósofos Brasileiros”, esta expressão é considerada tranquila e consensual. Espero que este artigo tenha quebrado essa ilusão. A chamada refere-se a uma diversidade que, de fato, não existe, quando fala em: “...figuras das mais diferentes formações filosóficas, que escreviam (e escrevem) sobre os temas mais diversos, cada um vindo de diferente canto do país e do globo...”. O atual Sistema apenas reconhece como filósofos aqueles profissionais que o próprio Sistema forma; se não for assim, como se explica, por exemplo, a total ausência de Vilém Flusser (um dos filósofos mencionados na chamada) do livro de Domingues, um filósofo estrangeiro que passou 30 anos no Brasil, escreveu em português, pensou o Brasil e produziu pelo menos três obras com plenos direitos de figurar em qualquer “sistema de obras”: “Língua e Realidade”, “História do Diabo” e a “Fenomenologia do brasileiro”.

Da lista da Sísifo, Matias Aires não seria considerado pelo Sistema como um filósofo, mas apenas como escritor, e tampouco Tales de Azevedo ou Paulo Freire, por não terem a formação acadêmica habilitadora. Pelo contrário, na perspectiva assumida neste artigo e em meus outros textos sobre o tema, todos eles são pensadores filosóficos com iguais direitos e merecimentos. O que seja um “filósofo brasileiro”, tema deste dossiê, é, pois, algo muito diversificado em minha perspectiva[21], mas algo extremamente delimitado na perspectiva do Sistema hoje dominante.

Quatro perguntas cruciais e um futuro incerto: melhor não existir?

Jovens filósofos estão, pois, diante de uma decisão crucial: ou *existem* seguindo as regras do Sistema ou fazem filosofia em primeira pessoa sobre assuntos que não fazem parte das agendas oficiais e em estilos alternativos, mas, com isso, se tornam *inexistentes* para o Sistema. Retomando as quatro questões que foram focadas neste artigo, as perguntas que esses jovens deveriam se fazer são as seguintes: (1) Aceitarei que “filosofia” é igual a “filosofia europeia e norte-americana”? (2) Aceitarei que não havia filosofia no Brasil antes de 1930? (3) Aceitarei que devemos produzir obras somente dentro de um “sistema de obras” ou darei valor a obras isoladas? (4) Aceitarei a imposição colonial na minha formação filosófica ou me esforçarei por tentar alguma forma de descolonizar meu pensamento?

Os jovens devem pensar que temos apenas uma vida para viver e que não podemos desperdiçá-la. Temos que tentar viver as nossas vidas e não as vidas que outros nos impõem. Isto já o adolescente sente quando prefere sair da casa confortável de seus pais e morar num lugar sem conforto algum, mas onde ele poderá tomar suas próprias decisões. É a mesma ideia de Gandhi aos britânicos que declaravam que os indianos estavam bem com eles e Gandhi respondeu: “Mas nós queremos estar pior sem vocês”. Pois a liberdade não tem preço e tampouco a liberdade intelectual. O que o projeto institucional pode dar a seus adeptos é um modesto emprego de reprodutor e divulgador de autores e temáticas da agenda europeia, em obras que, possivelmente, nem serão lidas nem pelos seus destinatários. Uma situação assimétrica e rotineira – e um tanto humilhante – na qual você talvez deverá abrir mão das temáticas e estilos que mais lhe interessam. Pense nisso e decida.

[1] Para o estudo do pensamento latino-americano e africano, algumas indicações sumárias: Beorlegui Carlos. [Historia del pensamiento filosófico latino-americano](#). Universidad de Deusto, Bilbao, 2006. Dussel Enrique, Bohórquez Carmen, Mendieta Eduardo. [El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y "latino". 1300-2000](#). Siglo XXI, México, 2011. Para quem prefere ler em inglês e não em espanhol: Nuccetelli Susana, SchutteOfeliz, Bueno Otavio. [A Companion to Latin American Philosophy](#). Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2010. Montoya Fernando. [Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia](#). Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2010; RamoseMogobe. [Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana](#). Ensaíes Filosóficos, Vol. IV, 2011; Coetzee Peter, Roux Abraham (eds). [The African Philosophy Reader](#). Routledge, NY, 2002; WireduKwasi (Ed) [A Companion to African Philosophy](#). Blackwell, Oxford, 2004.

[2] Trato demoradamente desta questão em meu livro “Diário de um filósofo no Brasil” (pág. 43 em diante), assim como em meu artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional” (Revista Nabuco, Ano 1, N. 2, 2014-2015, pp. 14-47, obras que o autor parece desconhecer por completo).

[3] Poderíamos relativizar o valor de teses e dissertações consideradas como obras filosóficas autorais. Primeiro, pela diversidade de temáticas e enfoques elas certamente não constituem um "sistema" de obras. Segundo, haveria que lembrar as condições penosas em que esses trabalhos são, em geral, realizados: o aluno ganha um orientador sempre muito ocupado e a quem vê muito pouco durante o processo, e o mesmo pode ser dito dos membros das bancas de qualificação e defesa final; muitos professores dão uma olhada no trabalho no avião porque não tiveram tempo de estudá-lo com atenção. Paralelamente, são dadas muitas indicações e recomendações bibliográficas, suficientes para atormentar ainda mais a mente do doutorando que, sobre tudo na etapa final, fica fisicamente exausto e psicologicamente estressado (já há estudos sobre síndromes e doenças de doutorado). Finalmente, no ritual final de defesa, depois de um bombardeio de questões, a tese será aprovada e armazenada num banco de teses que ninguém consulta, a não ser os burocratas da Capes nos dias da inspeção, urgidos pelo tempo e de maneira sumária. Permite este penoso processo considerar teses e dissertações como obras filosóficas autorais, representativas da "filosofia no Brasil"?

[4] A última frase do livro é ambígua: "*uma mente privilegiada nascida nestes cantos*". O Sistema permitiria que um argentino ou um equatoriano fossem os primeiros filósofos brasileiros? Talvez um francês teria mais chances. Sabemos, em todo caso, que não admitiu que um tcheco ocupasse esse lugar.

[5] Este tema da diferença colonial, de colonialismo e da estrutura colonial, está explicitamente tratado por Paulo Margutti em seu livro "História da Filosofia no Brasil", pp. 325-327, onde ele cita outros livros de Mignolo para expor esta temática fundamental. Domingues se queixa, com razão, dos autores brasileiros de filosofia não se lerem mutuamente ("os mineiros continuam se ignorando", p. 531), mas ele dá um belo exemplo disto ao ignorar totalmente esta temática tratada pelo colega, e que tem impacto direto em toda a sua linha de argumento.

[6] O fato mais espantoso não é que isto não seja visto por Domingues, mas, pelo contrário, que seja visto, perfeitamente, mesmo que fugazmente, e não se lhe dê a devida importância. Por exemplo, em 335, analisando a passagem da colônia para o período seguinte, lemos: "*Conquanto importantes, as mudanças políticas se foram suficientes para romper o vínculo colonial com Portugal, criando a agenda de construção de um país independente para a jovem nação, não foram o bastante para impedir o neocolonialismo, com a troca do senhorio de Portugal por outras potências europeias, como a França e a Inglaterra*". Isso não é visto apenas naquelas épocas passadas, mas também no caso das próprias "missões francesas": "*Em São Paulo, na USP, predominava a tradição francesa em sua vertente laica, transmitida por jovens professores aqui desembarcados vindos de diferentes partes do Hexágono, muitos deles exnormaliens que integravam a Missão Francaise, com seu projeto meio neocolonialista de civilizar o mundo*" (400, meu sublinhado). Não deveríamos apenas mencionar essas coisas, mas captar toda a sua enorme relevância para a questão da filosofia no Brasil.

[7] Nesse sentido, haveria que comentar também essa questão dos "grandes números", essa avaliação quantitativa do processo retomada várias vezes no livro com muito entusiasmo. Pois se tivermos uma produção filosófica colonizada não será bom sinal ver que ela cresce e se desenvolve em grandes números (assim como Quine disse em algum lugar que a matematização das lógicas modais era apenas a formalização de um erro).

[8] Se isto for assim, então o mencionado livro de Margutti, que em suas 350 páginas foca especificamente o período colonial, não trata de nada. Na sua resenha do livro de Domingues (Kriterion, Belo Horizonte, no 140, Ago./2018, p. 631-636), Oswaldo Giacoia escreve: "*Por causa disso, o livro guarda um registro de suas parcerias e interlocuções, tanto expressas como tácitas, com segmentos próximos e distantes, como é particularmente o caso da "História da Filosofia do Brasil", de Paulo Margutti*". Mas isto não é o caso porque os enfoques de Domingues e Margutti são contraditórios: o primeiro não encontra nada precisamente no período em que o outro descreve uma rica vida filosófica (embora foque menos o tema da resistência). Se deixarmos as cordialidades de lado e lermos com atenção, estes dois livros se desalojam mutuamente.

[9] Obras recentes como "De olho em Zumbi dos Palmares" (2011), de Flávio dos Santos Gomes, "Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos" (2010), de C.L. R. James, ou "Hernán Cortés. Civilizador ou genocida?" (2011), de Marcus Vinicius de Moraes, podem ser lidos como livros de filosofia, na medida em que tiremos deles reflexões sobre a condição humana, o direito a defesa, dignidade, raça e luta, no meio dos meros fatos sociológicos ou históricos. Nestes textos pode haver muito mais interesse filosófico para nós, pensadores latino-americanos, do que ler pela vigésima vez as "Enéadas" de Plotino.

[10] Em página 201 do livro, concede-se que a escrita não é tudo, e se aponta: "*...os males e os excessos de uma única maneira de se fazer filosofia, com o selo e o padrão do modus faciendi da segunda escolástica: a cultura livresca, o gosto desmesurado pelos esquemas simplificados e as fórmulas facilitadoras, a superstição da escrita e do papel impresso, a busca da filosofia entesourada nas bibliotecas e distanciada da experiência...*" (Meu sublinhado). Levantada a restrição tirânica da escrita, muita filosofia poderia aparecer nesse período aparentemente "vazio".

[11] As três viagens de Ortega a Argentina podem ilustrar penosamente o crescente predomínio da maneira técnica de filosofar sobre a maneira vital: a primeira viagem foi um sucesso total, a segunda, menos, e a terceira um completo fracasso; pois a maneira de filosofar de Ortega foi tornando-se diletante e trivial à luz do enorme desenvolvimento das modernas técnicas de análise filosófica nas universidades.

[12] "Pensadores como Aristóteles, Descartes, Leibniz e Hegel precisam conviver com o fato de serem contraditos por um doutorando" (Heidegger M. Os conceitos fundamentais da Metafísica. Forense, RJ, 2011 (2ª edição), p. 23).

[13] "Não consigo pensar num campo de escrita tão fértil como a filosofia tem sido em gerar formas de expressão literária, porque a nossa é (...) uma história de diálogos, notas de leitura, fragmentos, poemas, exames, ensaios, aforismos, meditações, discursos, hinos, críticas, cartas, sumas, enciclopédias, testamentos, comentários, investigações, tratados, Vorlesungen, Aufbauen, prolegômenos, Parerga, pensées, sermões, suplementos, confissões, sentenças, perquirições, diários, panoramas, esboços, livros cotidianos (...) pronunciamentos e inúmeras formas que não têm identidade genérica ou que constituem elas próprias gêneros distintos: Holzwege, Gramatologias, Pós-escritos Não científicos, Genealogias, Histórias Naturais, Fenomenologias e o que quer que O Mundo como Vontade e Representação seja ou o corpus póstumo de Husserl, ou os escritos tardios de Derrida e excluídos os tipos padrão de formas literárias – por exemplo, romances, peças ou coisa parecida, para os quais se voltaram os filósofos quando dotados para tal". Danto, Arthur. "Filosofia como/da literatura". (Em: Danto A. O descredenciamento filosófico da arte. Autêntica, BH, 2015, pp. 173-198).

[14] Diga-se de passagem, é duvidoso que a filosofia europeia apresente, estritamente, um "sistema de obras". Precisamente, a enorme criatividade dos pensadores europeus faz com que eles nunca "continuem" as obras dos filósofos anteriores; se a eles se referem, sempre o fazem de maneira deturpada e indo além; mais envolvidos em seus próprios projetos filosóficos do que em comentar os anteriores. Em certo sentido, cada filósofo europeu que se põe a filosofar começa a filosofia desde zero, desde si mesmo, se for realmente um autor. As "discussões" entre pares, tão almejadas pelo Sistema, são realmente discussões entre "pesquisadores", não entre autores; os autores não "discutem" entre si; estão demasiado ocupados criando filosofia e produzindo seus próprios conceitos. Por outro lado, como já o escrevi em meu não lido "Diário", houve no Brasil, numa época, vários pensadores que escreveram sobre outros e os discutiram: Sylvio Romero escreveu sobre Tobias Barreto, Arthur Orlando sobre Romero e Tobias,

Clóvis Bevilacqua sobre Arthur Orlando, Jackson de Figueiredo sobre Farias Brito, Djacir Menezes e Pontes de Miranda, Alcides bezerra sobre Vicente Licínio Cardoso e Vilém Flusser sobre Vicente Ferreira Da Silva. (Veja também Margutti (2013), pp. 361, 364). De maneira que se os professores do Sistema sustentam que estas discussões nunca ocorreram antes no Brasil e teriam que começar agora, estão historicamente equivocados.

[15] Cabrera Julio. "Exclusión intelectual y desaparición de filosofías". No site: Cecies.org, Pensamiento Latino-americano y Alternativo.

[16] Margutti (2013), p. 12.

[17] Às vezes, os acadêmicos fazem todo tipo de contorções para ver a si mesmos como "autores". Por exemplo, quando se faz a distinção entre "trabalhar com autores" e "trabalhar com temas", chamando de "autoral" o segundo; como se as duas não fossem apenas formas diversas do comentário euro-centrado, o que tenho chamado, no "Diário", comentário horizontal (de um autor) e comentário vertical (de muitos autores sobre um tema), todos invariavelmente europeus; ou a modalidade chamada de "pensar junto com o autor" ([Diário de um filósofo no Brasil](#), p. 225 em diante), todas elas formas diferentes de usar andadeiras (para usar a expressão de Schopenhauer), de não ousar caminhar com os próprios pés.

[18] Uma das reformas benéficas na normalização da filosofia em Brasília foi que o módulo da filosofia perdeu o nome "Eudoro De Sousa", o que não deixa de ser emblemático.

[19] A minha presença forte nas atividades filosóficas daquela época em Brasília fez com que, além dos muitos livros que eu publiquei, sozinho ou em coautorias, muitos dos jovens autores desses textos fossem meus estudantes. Também prefaciei livros de Fabiano Lana, Murilo Seabra e Bruno Garrote. Eu exerci, pois, uma liderança. Posteriormente, alguns de meus ex-alunos – como Hilan Bensusan e Wanderson Flor entre outros – brilharam com suas próprias luzes e ativaram suas próprias lideranças. Esta centralidade e irradiação de trabalhos a partir de um mestre – mesmo de um mestre ignorante - seria, certamente, elogiada se a figura aglutinadora fosse um professor do Sistema; em se tratando de alguém de fora, isto será visto como megalomania.

[20] Eu conheço cinco resenhas do livro de Domingues e todas elas são favoráveis, elogiosas, laudatórias, tanto para seu autor quanto para seu livro; em nenhuma delas se colocam questões cruciais ou radicais ao projeto institucional ali descrito como as que eu coloquei neste artigo: definição única e dogmática do que seja "filosofia", total exclusão do pensamento latino-americano e africano, adaptação da metodologia (de ausência/presença, tipos ideais, etc) à gritante ausência de obras filosóficas originais no Brasil, e, sobretudo, o caráter colonizado do projeto institucional. Ninguém fala uma palavra sobre estas questões estruturais. Curiosamente, uma das resenhas, de Antonio J. Severino (<http://jornalderesenas.com.br>) chama-se "O risco da filosofia tecnicizada", dando a ideia de que o livro de Domingues vai denunciar esse risco, quando, na verdade, trata-se de uma ufana descrição dessa maneira técnica de fazer filosofia. É verdade que Domingues, de vez em quando, aponta para esse risco de criar um "molde" e uma "indústria" da produção filosófica (452), alude ao inferno da vida acadêmica (456) e aos novos mandarinos "com a filosofia degradada a uma fábrica de papers" (534), mas estes pontos não fazem parte das linhas mestras da argumentação central do livro; são como queixumes laterais de um Sistema que, apesar de tudo, funciona bem e do qual podemos sentir orgulho.

[21] Ver: [Diário de um filósofo no Brasil](#), Editora Unijuí, Ijuí, 2010 (2ª edição, 2013), p. 20. Nenhum membro do Sistema tomou sequer conhecimento da existência deste livro nem respondeu seus numerosos questionamentos, assim como, antes, nunca respondeu – fora de menções soltas - às colocações da "Crítica da razão Tupiniquim" de Roberto Gomes nem às de "De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio" e "Alheio olhar", de Gonzalo Armijos. Um dos traços marcantes do discreto charme do Sistema é ignorar totalmente as críticas mais radicais, jamais baixar do pedestal para o simples playground dos argumentos e contra-argumentos.

FEIRA DE SANTANA-BA | nº 8 | vol. 1 | Ano 2018

BAIXAR ARTIGO EM PDF

Compartilhar no Facebook

Compartilhar no Twitter

Compartilhar no Google Plus

 [BLOGGER COMMENT](#)

 [FACEBOOK COMMENT](#)

1 comments :



PERSÉFONE 9 DE FEVEREIRO DE 2021 08:55

Conheci Cabrera lendo e selecionando textos para a discp. da História da Filosofia no Brasil. Realmente os seus textos são ótimos. Este, em questão, é esclarecedor. Fiquei com dores no estômago e no "espírito" quando terminei de ler. Por outro lado, soa como a filosofia da transgressão e resistência. Toda aquela que o professor de filosofia neste país ainda persiste de ora tentar fazer.

[Responder](#)



Digite um comentário

[Postagem mais recente](#)

[Página inicial](#)

[Postagem mais antiga](#)

REDES SOCIAIS / BUSCA



Digite sua busca...

POSTAGENS POPULARES



Pensar por imagens: Vilém Flusser e a construção do pensamento na atualidade

Rachel Cecília de Oliveira [1] Mestre e doutora em filosofia pela UFMG.

Professora da UEMG RESUMO A filosofia flusseriana,...



O Narciso como signo do individualismo contemporâneo: o vazio preenchido pela angústia e solidão

Paloma Volski Mariano (Licenciada em Filosofia) palomavolski_m@hotmail.com Resumo: O presente artigo faz uma reflexão filosóf...



O legado de Platão sobre o adoecimento da alma e a controvérsia de seu dualismo

Publicado há mais de uma década, o trabalho de Ivan Frias intitulado Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia cl...



Da origem e natureza da alma na obra de Santo Agostinho

PDF como citar: RÊGO, Luccas de Amorim; Costa, Marcos Roberto Nunes. Da origem e natureza da alma na obra de Santo Agostinho. Revista...



A escrita como cuidado de si na obra tardia de Michel Foucault

Roberto Kennedy de Lemos Bastos * RESUMO: Michel Foucault realizou um deslocamento teórico até a antiguidade clássica com o int...



Wittgenstein: a luz e a sombra do sentido da vida

Maurício Silva Alves * Cada um sabe a dor e a delícia De ser o que é Não me olhe Como se a polícia andasse atrás de mim Cale a...



Pastiche versus plágio na literatura

Marcelo Vinicius Miranda Barros* Escritora Ana Miranda Antes de qualquer coisa, deveríamos nos perguntar: Qual é o conceito ...



Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade

Marcus G. M. Santos* RESUMO: Discutimos aqui a noção arendtiana de pluralidade enquanto condição constituinte daquilo que vem a ser a...



A África e a Filosofia

Yoporeka SOMET Desde o século das Luzes, um preconceito tão arraigado quanto aberrante fez da África um continente sem passad...

FACEBOOK


[Seguir Página](#)
SÍSIFO
[Fale conosco](#)

SOBRE A REVISTA SÍSIFO

A proposta da *Revista Sísifo* é a de fazer um exercício de pensamentos teóricos partindo da filosofia em direção às demais áreas do conhecimento. Mais do que comentar o que já foi feito, esta revista surge como proposta de permitir a inovação e a renovação do pensamento contemporâneo. Os escritos não serão voltados somente para o leitor já familiarizado com tais discussões, mas também àquele público geral que demonstre interesse pela publicação. E atualmente a *Revista Sísifo* é classificada como B4 no Qualis da Capes.

+ Saiba mais

PÁGINAS

[Início](#) [Sobre](#) [Equipe Editorial](#)
[Edição Atual](#) [Edições Anteriores](#)
[Submissão](#) [Chamada de dossiê](#)
[Contato](#)

INDEXADOR / INDEXED AT / QUALIS

[Sumários.org](#) [Periódicos Capes](#)
[Diadorim / ibict](#) [Latindex](#)
[Qualis Capes B4](#)

REVISTA SÍSIFO NAS REDES SOCIAIS



LANGUAGE / IDIOMA

Selecione o idioma

Powered by [Google Tradutor](#)

