

Ideias para uma epistemologia da Filosofia Brasileira¹

Ideas for an epistemology of Brazilian Philosophy

Evanildo Costeski

<https://orcid.org/0000-0001-8713-915X/> – E-mail: evanildoc@uol.com.br

RESUMO

Neste artigo, trataremos de pensar uma epistemologia da Filosofia Brasileira, tendo como base quatro ideias centrais: a filosofia brasileira como não filosofia; a filosofia brasileira como história da filosofia; a filosofia brasileira como metafilosofia; a filosofia brasileira como um pressuposto. No final, adotaremos a figura de Macunaíma como um paradigma da filosofia brasileira.

Palavras-Chaves: Pensamento Brasileiro. Não filosofia. Pressuposto.

ABSTRACT

In this paper, we will try to think about an epistemology of Brazilian Philosophy, based on four central ideas: Brazilian philosophy as not philosophy; Brazilian philosophy as a history of philosophy; Brazilian philosophy as metaphilosophy; Brazilian philosophy as a presupposition. In the end, we will adopt the figure of Macunaíma as a paradigm of Brazilian philosophy.

Keywords: Brazilian thought. Not philosophy. Presupposition.

¹ Para os amigos Luiz Felipe Sahd e Fernando Ribeiro de Moraes Barros, que muito contribuíram para a concretização deste artigo.

Introdução

Nos últimos anos, estamos a assistir uma verdadeira *Renaissance* dos estudos acerca da “filosofia brasileira”, mormente após a publicação das obras de Paulo Margutti (2013 e 2020). Sem desvaler dos trabalhos de outros importantes autores, como as obras de Luiz Alberto Cerqueira (2002), José Crisóstomo de Souza (2005), Julio Cabrera (2013) e Ivan Domingues (2017), por exemplo, as pesquisas de Margutti tiveram o mérito de romper o longo silêncio do *status quo* acadêmico em relação à autonomia de uma autêntica filosofia brasileira. O presente artigo almeja modestamente contribuir com esse debate.

Trataremos de pensar uma epistemologia da Filosofia Brasileira, tendo como base quatro ideias centrais, a saber: a filosofia brasileira como não filosofia; a filosofia brasileira como história da filosofia; a filosofia brasileira como metafilosofia; e a filosofia brasileira como um pressuposto. Vale dizer que essas ideias não são autônomas nem independentes, mas interdependentes e sobrepostas.

A Filosofia Brasileira como não filosofia

É recorrente a afirmação de que no Brasil não há filosofia. Essa tese negativa é aplicada principalmente ao Brasil Colônia, mas também ao século XIX e ao primeiro período do século XX, pelo menos até a criação das Universidades e, em particular, do Curso de Filosofia na USP em 1934, por pensadores diversos, dependendo do momento histórico.

Ainda no século XIX, Sívio Romero, em sua *Filosofia no Brasil*, diz:

Pode-se afirmar, em virtude da indagação histórica, que a Filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha. [...]. As dissensões e lutas dos pensadores desses tempos não mandaram um eco só até cá. Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinosa, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós! O fato é de uma explicação mui clara: o abandono da Colônia e, ainda mais, o atraso da Metrópole, para a qual aqueles nomes passaram despercebidos, fornecem a razão do fenômeno. [...]. Nos três séculos que nos precederam nem um só livro, dedicado às investigações filosóficas, saiu da pena de um brasileiro. É mister avançar até ao século presente (XIX) para deparar com algum produto desta ordem e, neste mesmo, é preciso chegar até aos anos posteriores àquele que marca-lhe o meado para que a coisa seja uma pequena realidade (1969, p. 7).

Dito isso, Sívio Romero inicia a sua História da Filosofia pelo padre Mont’Alverne, seguido por mais oito autores (Eduardo França, Domingos de Magalhães, Patrício Muniz, Soriano de Souza, Pedro Américo, Luís Pereira Barreto, Visconde do Rio Grande e Guedes Cabral), até chegar a Tobias Barreto, o único que teria uma certa originalidade. Em geral, Sívio Romero é muito cético com a filosofia no Brasil: “A história do desenvolvimento espiritual no Brasil tem uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideais, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. [...]. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido” (1969, p. 32). Veremos adiante as consequências desta importante declaração.

Na esteira de Sívio Romero, já na primeira metade do século XX, coube ao padre Leonel Franca lamentar a ausência de uma filosofia original no Brasil em a sua *A filosofia no Brasil*, publicado como anexo à segunda edição de seu livro *Noções de história da filosofia* (1928).

O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade. Não podemos ainda pleitear, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia de pensamento. De novo e de nosso, bem pouco e bem mesquinho é o que podemos reclamar. Refletimos, mais ou menos passivamente, ideias alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso, entre os pensadores que aqui se sucedem continuação lógica de ideais nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por sequência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores (1990, p. 264).

Como é fácil de ver, essa posição do padre Leonel Franca é realmente muito semelhante à de Sílvio Romero. Ela será reforçada na segunda metade do século XX pelo padre Lima Vaz, discípulo de Leonel Franca. No artigo “O Problema da Filosofia no Brasil”, publicado na *Revista Síntese*, em 1984, Lima Vaz constata o óbvio: a filosofia existente na colônia foi a filosofia escolástica ensinada em latim, assim como em todos os colégios jesuítas na Europa. Para Lima Vaz, a filosofia na colônia só pode ter certo interesse histórico para a Companhia de Jesus, não para o Brasil, que nem país era ainda. Mesmo com a independência em 1822, o Brasil continuou espelhando a estrutura dominante colonial e europeia. O Ensino de filosofia nas Faculdades de Direito repercute questões da Europa, sem assumir realmente os problemas brasileiros. Isso só começa a mudar com a semana de arte moderna de 1922 e, depois, com a criação do curso de filosofia da USP, em 1934. Este é, para Lima Vaz,

um marco cronológico decisivo na história da Filosofia no Brasil. A partir de então se torna culturalmente possível e mesmo necessário colocar o problema do ensinamento e da prática da Filosofia como ingrediente indispensável do instrumental conceptual exigido pela própria evolução da sociedade brasileira. (LIMA VAZ, 1984, p. 21).

Lima Vaz já tinha defendido essa tese no artigo “O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje”, publicado na *Revista Portuguesa de Filosofia* em 1961 e, posteriormente, como apêndice ao livro de Leonel Franca (1990, p. 345-369):

Um quarto de século após a fundação da primeira Faculdade de Filosofia que se integrou nos quadros do ensino oficial (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo), fundada em 1934, podemos considerar superada a velha discussão em torno da aptidão filosófica da inteligência brasileira (LIMA VAZ, 1990, p. 345),

suplantando assim a infeliz frase de Tobias Barreto: “Mas é trabalho superfluo querer demonstrar que o sol não é frio, ou que o Brazil não tem cabeça philosophica. Renuncio ao prazer e à glória de uma tal demonstração”, narrada em *Questões vigentes* (1926, p. 249); e o apotegma igualmente infeliz de Clóvis Bevilacqua, adotado por João Cruz Costa como epígrafe de seu livro: “Se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, estou convencido de que ela não surgirá dos cimos da metafísica”. (CRUZ COSTA, 1967, p. 3).

Em sua tese sobre o pensamento brasileiro, publicada em 1957, Cruz Costa deixa claro que o pensamento até então produzido no Brasil não tinha nada de filosófico. Ele afirma que o brasileiro, devido à sua herança portuguesa, é essencialmente prático, sem aptidão para a abstração filosófica, volvido apenas às novidades que vêm do estrangeiro. Se o ano de 1934 permanece como referência para o início do processo de institucionalização da filosofia no Brasil, a superação do autodidatismo e do filoneísmo latentes no pensamento nacional foi lenta e gradual. Apenas na década de 1960, com a chamada “geração de segunda mão” (ARANTES, 1994, p. 13), a filosofia uspiana adquire a sua maturidade científica e passa a determinar sobremaneira a filosofia brasileira. Mas isso não significa que a não filosofia tenha sido integralmente sobrepujada.

A influência determinante de Cruz Costa é patente no texto “O problema da filosofia no Brasil” de Bento Prado Junior, publicado originalmente em italiano em 1969. Para expressar a realidade da filosofia brasileira, Bento Prado utiliza a importante distinção feita por Antônio Cândido, no início de sua obra *Formação da Literatura Brasileira*, entre “Sistemas literários” e “Manifestações literárias”. Sistema literário só existiria no Brasil a partir de 1750, com os árcades mineiros, e se consolidaria apenas no século XIX, com Machado de Assis. Antes disso, só havia *Manifestações literárias*. Segundo Cândido, para se ter um sistema, é necessário uma “continuidade” ou uma “seriação”, como dizia Sílvio Romero, uma “espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo” (CÂNDIDO, 2014, p. 25). Infelizmente, ao contrário do que sucedeu na literatura, o sistema filosófico ainda não apareceu no Brasil:

Se nos voltarmos, com o mesmo espírito da literatura para a filosofia brasileira, a nossa conclusão será diferente: o seu registro de nascimento ainda não foi lavrado. Há obras, é certo, e nenhuma “escola” filosófica, provavelmente, deixa de estar representada nas “manifestações filosóficas” de nosso país. Sem diminuir o interesse dessas obras – pois há notáveis –, cabe assinalar que resenhar-las não implicaria em nenhuma informação para o leitor europeu; sem contar com o fato de que um “panorama” dessa ordem não caberia nos limites de um artigo. Aqui *também* se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo etc.: mas, quase sempre, o que se faz é *divulgação*. Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão (1985, p. 175-176).

A ausência de seriação filosófica revela que a realidade da não filosofia permanece como um *continuum* no pensamento brasileiro. Todavia, longe de ser negativo, é ela que, paradoxalmente, dá sentido à cultura nacional – da Colônia até os nossos dias – e, quiçá, engendrará a filosofia do futuro.

É incontestável, assim, que não há no Brasil um conjunto de obras filosóficas que componha um sistema ou uma tradição autônoma. Mas justamente por isso, talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte. Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia no Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia. [...] Talvez pudéssemos caracterizar inicialmente essa experiência como a experiência de uma temporalidade invertida: nela a reflexão precede a própria filosofia. Aqui, a coruja de Minerva levanta voo ao amanhecer. Isto quer dizer que a consciência do vazio cultural faz com que até mesmo o historiador das ideias tenha uma preocupação essencialmente prospectiva: o que ele busca no passado são os germes do que ele acredita que a filosofia *deve ser* no futuro. É como se tentássemos, na inspeção de um passado não filosófico, adivinhar os traços de uma filosofia que está por vir. Nessa busca do tempo perdido, há algo de patético, algo como uma Nação à procura de seu próprio “espírito” (PRADO JUNIOR, 1985, p. 176-177).

Bento Prado Junior retoma a categoria da não filosofia, considerada a partir de João Cruz Costa, em uma conferência proferida na UNESP, *Campus* de Araraquara, em 1982, intitulada justamente “Cruz Costa e a História das Ideias no Brasil”. Faz isso seguindo uma observação de Roberto Schwartz, o qual dizia “que nós no Brasil somos acostumados a uma espécie de ‘à vontade’ com as ideias”. (1986, p. 111). É o que se vê no caso de Machado de Assis, segundo a interpretação de Schwartz, relatada por Bento Prado Junior:

[...] um dos indícios da complexidade da obra de Machado de Assis é refletir, consciente ou inconscientemente, sobre a disparidade, sobre o absurdo, sobre o desconexo de uma situação, que era a situação do Brasil no século XIX, em que você tem uma sociedade animada pela escravidão e uma literatura que é animada pelas ideias do liberalismo europeu. Alguma coisa está errada, e a grande “tacada” do Machado de Assis teria sido justamente

descrever esse desconforto ou esse “à vontade” de quem produz ideias sabendo que está produzindo ideias fora do contexto ou sem fundamento (PRADO JUNIOR, 1986, p. 111).

Infelizmente, a filosofia não teve a mesma perspicácia machadiana e dos historiadores no reconhecimento positivo da contingencialidade histórica. Na Europa, a continuidade ou a estabilidade sempre foi regra. Nota-se isso no sistema hegeliano. O arbitrário é apenas uma etapa, que deverá ser superada pela necessidade do sistema, pela “ideia de que a história obedece a um programa, em que as coisas caminham no sentido que a história tem” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 105). Apenas após a primeira grande guerra, com muito custo, começou-se a experimentar o vazio e a descontinuidade de sistemas como fator cultural determinante. E difícil para o pensamento europeu abandonar a segurança dos sistemas filosóficos, das torres de marfim das metafísicas clássicas, para abraçar a dura realidade, cheia de violência e arbitrariedade:

O fato é que a cultura europeia é tão consolidada, que a descoberta do caráter arbitrário é uma tragédia para o europeu e um fenômeno tardio, enquanto que nós estávamos familiarizados com isso. Era um privilégio do subdesenvolvimento; éramos privilegiados porque desde a nossa infância, desde a infância dos nossos pais, dos nossos avós, nós sabíamos que as ideias não batiam exatamente com as coisas. Então a nossa retórica era mais abundante que a europeia, mas provavelmente porque era uma retórica muito mais consciente do vazio de si mesma (PRADO JUNIOR, 1986, p. 111-112).

O problema é saber como tratar corretamente esse vazio cultural inerente à realidade brasileira. Para isso, devem-se evitar tanto a tentação do psicologismo quanto a de um historicismo ingênuo. Em relação ao primeiro, Bento Prado alerta para um perigo de se apresentar o Brasil como “destino”, como “país do futuro” e, inclusive, de se instrumentalizar a filosofia em nome de uma ideologia política. Isso acontece, por exemplo, segundo Bento Prado, com o livro *Consciência e Realidade Nacional* (1960), de Álvaro Vieira Pinto, filósofo do ISEB, que interpreta o Brasil a partir da ideologia desenvolvimentista do Governo de Juscelino Kubitschek. Isso não seria problema se essa ideologia não fosse vista como uma *consciência* autêntica da nação, do espírito nacional, separado de outros povos (PRADO JUNIOR, 1985, p. 182-189).² Nada mais patético do que um país em busca de uma alma nacional, de um espírito patriótico, com uma missão a ser cumprida. Isso nada mais é do que um tipo de complexo de inferioridade, oriundo de um vazio não reconhecido pelos discursos filosóficos.

Para evitar a tentação de uma metafísica separada da realidade, Cruz Costa busca a égide do historicismo. Que historicismo seria esse?

Por historicismo entenda-se uma caracterização do pensamento brasileiro em que você supõe o desenho do perfil atual do pensamento brasileiro. A caracterização do pensamento atual só é possível através de uma volta às origens do pensamento. É isto que eu entendo por historicismo neste caso. Entender a situação atual da filosofia brasileira só é possível através da compreensão da matriz original desse pensamento próprio como ele se encontra na origem da colônia. E, assim, é a matriz original do legado colonial que serve de ponto de reverência para a compreensão de toda a história do nosso pensamento, para a compreensão de todas as formas pelas quais nós entendemos a nossa experiência, nós governamos a nossa vida quotidiana e permite explicar as tradições da aventura intelectual neste país tropical (PRADO JUNIOR, 1986, p. 114).

Temos, assim, dentro da visão historicista, um legado colonial determinante para o nosso pensamento. Que legado seria esse? “O legado colonial é o legado de uma cultura, da cultura portuguesa, que no momento mesmo em que faz, em que inicia a experiência da colo-

² A interpretação de Bento Prado Junior da obra de Álvaro Vieira Pinto é tributária do texto anterior de Gerard Lebrun, “A ‘realidade nacional’ e seus equívocos”, publicado na *Revista Brasiliense* (1962, p. 43-62).

nização, se fecha para a Europa e se fecha para a ciência” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 115). Com a propagação dos manuais da segunda escolástica nos Colégios Jesuítas da Colônia, temos, *grosso modo*, o seguinte: “cultura livresca por oposição à cultura moderna científica, o respeito pela autoridade e não o respeito pela razão, a conservação da estrutura social ao invés da mobilidade e da transformação social” (PRADO JUNIOR, 1986, p. 115). Com isso, começam a se moldar os primeiros “traços de caráter” do brasileiro, como a aversão à teoria e a valorização da experiência. Uma cultura separada da modernização científica europeia, com um fundo teológico medieval, mas estranhamente voltada aos fatos e, por isso, essencialmente pragmática.

Esse é um lado da moeda. O outro lado é o filoneísmo e o mimetismo da cultura europeia. Tudo que é produzido na Europa e reproduzido aqui, de forma mitigada. Isso aconteceu com o empirismo, o positivismo e o marxismo. A própria filosofia de Cruz Costa pode ser classificada como um tipo de positivismo-marxista mitigado. Nada escapa do vazio da não filosofia. Nos trópicos, não há pecado, tudo é relativizado.³ E isso é positivo! O historicismo não é assim, portanto, paradoxalmente, tão negativo quanto se pensava, como, aliás, reconhece Bento Prado na conferência de 1982. É ele que possibilita esse amálgama cultural mal digerido de teorias exógenas donde ironicamente poderá surgir uma autêntica filosofia brasileira. Afinal de contas, somos todos Macunaíma, esse estranho personagem de Mário de Andrade, não por acaso citado por Bento Prado Junior em seu texto de 1968: “Macunaíma trata de fartar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco [...] canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mais ignorante de todas as culturas, de todos os instintos”. (1985, p. 176). Voltaremos a Macunaíma no final do texto.

É certo que o sistema não suporta a atividade da não filosofia, por isso, procura eliminá-la ou reduzi-la ao máximo. E isso é endossado por Ivan Domingues, em seu livro *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*, publicado em 2017. Dando sequência a Sílvio Romero, Cruz Costa, Lima Vaz e ao próprio Bento Prado Junior, Ivan Domingues retoma a ideia de *sistema* de Antônio Cândido e, complementando-a com a semiótica de Peirce, estabelece a tríade *autor, obra e público* como condição necessária para se poder falar *stricto sensu* de uma filosofia brasileira.

Na Colônia, por exemplo, não existia a publicação de obras, visto que eram proibidas por Portugal. É verdade que, mesmo com todas as dificuldades, algumas foram publicadas, por isso, podemos até falar de autor e obras, mas não de público, posto que mais de 95% da população não conhecia o Latim. O Século XIX conheceu as primeiras obras filosóficas publicadas em português, mas ainda com público reduzido, diferentemente da literatura, que ganhou os jornais e adquiriu um público cativo. Segundo Ivan Domingues, a tríade autor-obra-público se consolidaria apenas a partir de 1960, com o Curso de filosofia da USP, e, depois, com o Sistema Nacional de Pós-Graduação, a partir de 1970. Fora das instituições universitárias, é digno de nota o sucesso editorial da “Coleção os Pensadores”, que teve uma impressionante massa de público nos anos 1970 e 1980. Com isso, pode-se inferir finalmente que a não filosofia foi neutralizada no Brasil? Sim e Não.

Sim, porque todos que desejam têm acesso à filosofia, inclusive no Ensino Médio. O Sistema de Formação não para de produzir dissertações, teses, artigos, traduções, obras filosóficas etc. São criadas constantemente revistas filosóficas para a pós-graduação, principalmente; mas também para alunos de graduação não faltam revistas especializadas. O Encontro bianual da Anpof é um evento impressionante, congregando cerca de 3000 pessoas, oriundas de mais

³ “Não há pecado do lado de baixo do equador” (*Ultra aequinoxialem non peccari*), a frase, popularizada na letra de Chico Buarque e na voz de Ney Matogrosso nos anos 1970 e citada por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro *Raízes do Brasil* (2014, nota 40, p. 234), tem sua origem no livro do historiador holandês Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau: “Além da linha equinocial não se peca —, como se a moralidade não pertencesse a todos os lugares e povos, mas somente aos setentrionais, e como se a linha que divide o mundo separasse também a virtude do vício”* (1945, p. 49). Sobre isso, ver também Margutti (2012, p. 171).

de 50 Programas de Pós-graduação e de vários cursos de graduação, além de professores do Ensino Médio, de todo o Brasil.

Não, porque, como bem mostra Ivan Domingues, o Sistema está saturado. Ele funciona em *Modus Qualis*, por inércia, bloqueando, inclusive, o nascimento de uma autêntica filosofia brasileira. O Sistema é necessário e insuficiente ao mesmo tempo. Desse modo, em certo sentido, pode-se dizer que a não filosofia ainda é a realidade no Brasil. Temos comentários, teses, dissertações, traduções de obras clássicas, mas ainda não temos uma filosofia nacional, capaz de rivalizar com as tradições americanas e europeias.

Diante disso, podemos perguntar: será que vale a pena continuar com o Sistema? Não seria melhor procurar uma filosofia brasileira em outros campos de atuação, por exemplo, na literatura e nas artes, ou simplesmente fora do sistema, como defendem alguns autores?⁴ Ou será que é necessário continuar a insistir na filosofia institucional para assim tentar neutralizar definitivamente a não filosofia? O fato de termos já uma história da filosofia consolidada no Brasil não seria suficiente? É o que veremos a partir do próximo ponto.

A Filosofia Brasileira como história da filosofia

Como acenamos acima, a não filosofia começou a ser sobrepujada no Brasil a partir de 1934, com a criação do curso de filosofia na USP, e com a segunda geração de professores us-pianos, formada nos anos de 1960, como bem mostrou Paulo Arantes em seu importante livro *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994). Sendo assim, como ficaria a colônia, o Século XIX e o início do século XX? Devemos adotar aqui integralmente a tese de Leonel Franca/Lima Vaz, que nega a possibilidade de uma filosofia original na Colônia, no Brasil Imperial e na Velha República, simplesmente pelo fato de não ter havido Universidades nesse período? Será que a filosofia depende necessariamente de Universidades para existir? Se não teve Universidades, teve ao menos os Colégios na Colônia e as Faculdades de Direito no século XIX, sem falar da criação do Colégio Pedro II, em 1837. Isso não teria sido suficiente para a instauração da filosofia no Brasil?

Essa é a já conhecida posição de Paulo Margutti. O seu livro, publicado em 2013, além das reconhecidas qualidades acadêmicas, teve o mérito e a coragem de reverter os preconceitos históricos dominantes em relação à filosofia brasileira na colônia. É verdade que Cruz Costa e Antonio Paim já tinham trabalhado a filosofia na colônia, mas não de forma tão completa. Mesmo o livro *Filosofia Brasileira* (2002), de Luiz Alberto Cerqueira, discípulo de Antonio Paim, que dá um destaque considerável ao aristotelismo conimbricense e, em particular, ao pensamento de Pe. Vieira para a filosofia brasileira, não chega ao ponto de defender a autonomia do pensamento filosófico colonial.

De fato, para Cerqueira, estritamente falando, a filosofia brasileira passaria a existir tão-somente a partir de Gonçalves Magalhães, mais precisamente, do livro *Fatos do Espírito Humano*, publicado em 1858. Gonçalves Magalhães teria sido o primeiro pensador brasileiro a usar o cogito cartesiano para fundamentar a ideia de liberdade, essencial para um pensamento autônomo moderno. É certo que o Pe. Antonio Vieira realiza de certa forma, segundo o próprio Cerqueira, o mesmo processo interno do cogito cartesiano, por exemplo, no *sermão da sexagésima* (CERQUEIRA, 2002, p. 77-99); porém, o faz submetendo o eu à teologia, a um Deus transcendente, não à razão racional, puramente humana. Na verdade, como foi dito acima, a análise

⁴ Entre os autores que estão a pensar a filosofia brasileira também fora do sistema, destacam-se, por exemplo, os textos de Cabrera (2013) e Souza (2005, p. 17-85).

de Cerqueira tem como base o aristotelismo de Coimbra. Isso é importante, mas não representa toda a complexidade da filosofia colonial. Além do aristotelismo conimbricense, regido pela *Ratio Studiorum*, há a influência das teses sebastianistas no pensamento do padre Antonio Vieira, na *História do Futuro*, com a ideia do Quinto Império, e a influência determinante das mitologias indigenistas e africanas no pensamento brasileiro como um todo, trabalhadas por Margutti em seu livro, mas já acenadas no texto pioneiro “A Filosofia na Phase Colonial”, de Alcides Bezerra, publicado em 1935 (p. 12-14).⁵

Margutti vê na história da filosofia o caminho para se resgatar a filosofia brasileira. Não cabe ao historiador simplesmente descartar determinado filósofo ou mesmo certo período por não ser científico ou simplesmente não pertencer à filosofia institucional:

[...] é verdade que a maior parte dos nossos intelectuais da fase pré-universitária eram autodidatas. Mas o *autodidatismo* não é necessariamente sinônimo de *imaturidade filosófica*. Muitos pensadores clássicos foram autodidatas, como os pré-socráticos e o próprio Sócrates. [...] Além disso, o autodidatismo foi a solução encontrada pelos pensadores que desejavam refletir sobre a nossa realidade, uma vez que as faculdades de filosofia foram criadas muito tarde em nosso país. A tarefa do historiador da filosofia brasileira não é simplesmente acusar os nossos pensadores de autodidatismo e descartá-los, mas verificar se, apesar do autodidatismo, alguns deles elaborou uma perspectiva filosoficamente relevante para o país (MARGUTTI, 2012, p. 32-33).

O mesmo se aplica ao chamado *ensaísmo*.⁶ Não se devem descartar os textos simplesmente por não respeitarem aos critérios acadêmicos. A maior parte dos filósofos clássicos não foram filósofos profissionais. Agostinho, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche e Wittgenstein são apenas alguns exemplos de autores que não se encaixam nesse perfil. “Desse ponto de vista, a tarefa do historiador da filosofia não é simplesmente acusar os nossos pensadores de ensaísmo e descartá-los, mas verificar se, apesar da desobediência aos critérios acadêmicos, algum deles elaborou alguma contribuição filosófica relevante e de qualidade” (MARGUTTI, 2012, p. 33).

Como foi dito, a ideia de que não houve filosofia na colônia foi propagada por Sílvio Romero, Leonel Franca, Cruz Costa e Lima Vaz, principalmente. Para Margutti, a tese de Sílvio Romero, a saber, de que não teve seriação filosófica em nossa história da filosofia, não é verdadeira. Isso decorre de nossa autoimagem negativa e de um erro metodológico. O exemplo pa-

⁵ Pela sua importância histórica, vale a pena citar aqui um trecho do texto de Alcides Bezerra, conservando a sua ortografia original: “O homem condensa o passado, traz dentro do próprio ‘eu’ toda a vida vivida das antigas gerações, todos os conceitos que lhe guiaram a evolução penosa através do mundo, todas as imagens das paisagens naturais e culturais de outrora. [...] A personalidade, como as monadas de Leibniz, é um microcosmo. [...] Se o homem é um resumo do passado – passado que elle pode esquecer mas que elle traz sempre em si, na feliz expressão de Fustel de Coulanges; se dentro de nós vivem em estado latente as gerações de antanho; se a personalidade não passa de uma synthese de idéias e sentimentos, uns vivos e combatentes, outros adormecidos ou em estado de reserva, espreitando oportunidade de se manifestarem; se a desagregação da personalidade pode revelar phases ultrapassadas de cultura; se tudo isto são verdades positivas, adquiridas pela sciencia do nosso tempo, como poderemos nós, no Brasil, fazer abstração do homem primitivo, dos nossos antepassados selvícolas, cujos sentimentos jazem dentro de nós, cujas idéias por ventura serpenteiam dentro de nosso ‘eu’ e perturbam as camadas profundas da personalidade?” (1935, p. 12). O mesmo se aplica aos negros afro-brasileiros (1935, p. 13-14).

⁶ A situação hoje está a mudar. Antes excluído, o ensaísmo volta à baila no Curso de Filosofia da USP. Pelo menos é o que dá entender José A. Giannotti, em uma nota a respeito da filosofia de Vilém Flusser, em 2000: “[...] Hoje você diria que (a obra de Vilém Flusser) é filosófica: nós, naquele tempo, diríamos que era muito mais litero-pensante, porque para nós a filosofia passava por uma disciplina do texto, e, sobretudo, o que foi muito importante para a nossa geração, passava pela alienação num pensamento alheio [...], ver o mundo da perspectiva de Kant ou de Husserl, que não permitia essa narcisismo que é fazer com que todas as coisas pudessem ser refletidas pelo meu olhar [...]. A situação hoje é totalmente diversa, porque agora nós chegamos num momento em que o departamento se esgotou, que esse pensamento técnico também se esgotou, ele se transformou numa espécie de engessamento do pensamento, não é isso? Eu mesmo estou aconselhando meus últimos alunos a que procurem mais o ensaísmo, que abandonem a tese francesa como forma”. (SOUZA, 2005, p. 87).

radigmático foi o livro de Cruz Costa, que concluiu equivocadamente que não existe filosofia no Brasil. Como se chegou a isso?

Cruz Costa seguiu à risca a lição de seu mestre Jean Maugüê, que mandava estudar a história da filosofia para combater os autodidatismos e os filoneísmos reinantes no Brasil. Porém, ao que parece, ele não sofreu influência do método lógico-estrutural de Goldschmidt e Gueroult. Goldschmidt, em seu artigo “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, defende que o texto filosófico pode ser interpretado de duas formas: pela verdade ou pela origem; pelas razões lógicas ou pelas suas causas históricas (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 139). O primeiro método é eminentemente filosófico: ele aborda uma doutrina conforme a intenção do autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade. O segundo método, também chamado de interpretação *genética*, pode ser considerado também um método científico e instrutivo; portanto, não é imediatamente descartado. Porém, buscando as causas, ele se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção do autor, extrapolando os limites do texto escrito. Essa é a opinião do Margutti a respeito do livro do Cruz Costa: a “*Contribuição à história das ideias no Brasil* se baseia num julgamento apriorístico sobre a apropriação inadequada das doutrinas europeias por parte dos nossos pensadores e constitui uma tentativa de justificar isso por meio de fatos históricos alheios aos sistemas considerados” (MARGUTTI, 2012, p. 34).

Mas o equívoco de Cruz Costa, a saber, considerar temas alheios ao sistema mais importantes do que a própria lógica do sistema, não deve levar à conclusão que o conceito histórico deva ser eliminado da interpretação dos sistemas filosóficos. Não se devem ignorar as intenções do autor ao estabelecer o sistema e essas intenções não podem ser abstraídas do contexto histórico em que os sistemas foram produzidos. É verdade que Goldschmidt considera importante as intenções do autor, todavia, acrescenta Margutti,

parece estar pensando aqui em algum tipo de intenção que esteja livre da explicação genética. Isso só seria possível se ele se referisse às intenções meramente formais do autor, que constituiriam no máximo a base da verdade ‘formal’ do sistema. Essas ‘intenções formais’ permitiriam identificar a ordem das razões do sistema e a sua ‘verdade’ enquanto coerência interna. (2012, p. 35).

Para Margutti, isso é muito pouco. A Verdade do sistema não pode ser isolada de seu contexto histórico. Conclui Margutti:

Com exceção das disciplinas formais, para as quais *verdade* se identifica com *coerência interna*, o conceito de *verdade* aplicável às demais disciplinas, inclusive à filosofia, é fundamentalmente semântico, exigindo que façamos referência à realidade exterior ao sistema. Em que pesem as vantagens do método lógico, fica claro que ele se baseia numa abstração indevida e que a consideração do sistema exclusivamente do ponto de vista da sua estrutura é artificial e deixa muito coisa de fora (2012, p. 35).

A opção de Margutti é por um método misto, “capaz de se beneficiar das vantagens tanto do método lógico como do método histórico” (MARGUTTI, 2012, p. 36). Como já foi dito, o problema de Cruz Costa foi que ele extrapolou a lógica do sistema, ao dizer que os pensadores brasileiros sofriam influência direta do pragmatismo lusitano, além de pensarem com a cabeça na Europa; isso é certo, mas não integralmente. Tem uma lógica na produção de Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito, por exemplo, que foi totalmente desconsiderada por Cruz Costa. Se tivesse pensado também a partir da lógica do sistema os pensadores brasileiros, a sua opinião sobre a filosofia brasileira poderia ter sido outra.

A história da filosofia é imprescindível para o pensamento brasileiro, esse foi o ensinamento de Jean Maugüê na USP entre os anos de 1935 e 1944. Cruz Costa seguiu essa orien-

tação, mas desenvolveu uma história exterior à filosofia. O método lógico estrutural incrementado posteriormente defende uma história interna da filosofia, como mostra o professor Carlos Alberto de Moura em um instigante artigo publicado em 1980, intitulado “História *stultitiae* e história *sapientiae*”. É na história interna que se revela a estrutura da obra, a intenção fiel e lógica do autor expressa no texto escrito. A partir disso, a história da filosofia passa ser a própria filosofia, posto que o essencial, em um pensamento filosófico, “é uma certa *estrutura*”, conclui Moura, citando E. Brehier (MOURA, 1988, p. 154). Mais precisamente: “o curso da história não nos apresenta o devir de coisas estrangeiras, mas o devir de nossa filosofia: o estudo da história da filosofia é agora indiscernível do estudo da filosofia, a história da filosofia é, ela mesma, filosófica” (MOURA, 1988, p. 156).

Bem entendido, a história da filosofia, para o método estrutural uspiano, significa estudos de textos clássicos. Em princípio, esses textos deveriam espelhar também a realidade. Isso foi feito, por exemplo, com os estudos de Giannotti sobre Marx, famosos nos anos de 1960 na USP.⁷ Mas, se é assim, isto é, se cada filosofia “edita” a realidade, como costumava dizer Gueroult (ARANTES, 1994, p. 119, nota)⁸, não deveríamos elaborar também uma reflexão sobre os diversos sistemas filosóficos, todos importantes e necessários para se compreender a realidade? Infelizmente, esse passo essencial não foi completado pela filosofia uspiana. É o que indica *en passant* o próprio Paulo Arantes: enquanto Martial Gueroult defende uma “filosofia da história da filosofia”, chamada por ele de *dianoemática*, entendida como uma disciplina transcendental dedicada à investigação metafilosófica das condições de possibilidades das filosofias como objetos de uma história possível, os professores uspianos preferiram ficar apenas no sistema particular, fiéis a Goldschmidt, que apregoava que seria melhor, antes de se escrever a história dos sistemas, “estudar cada um deles em si mesmo” (ARANTES, 1994, nota, p. 118, nota). Desse modo, optou-se pela interpretação isolada dos textos filosóficos, cada um com seu filósofo particular. Criou-se, com isso, no Brasil, infelizmente, uma situação em que não há diálogo acadêmico, com a tese de Sílvio Romero da não seriação predominando *ad aeternum* na filosofia nacional.

A incomunicabilidade entre sistemas filosóficos no Brasil leva ao que Oswaldo Porchat chamou de “O Conflito das Filosofias”. Cada discurso filosófico se autocompreende como verdadeiro em relação aos outros discursos que também se põem como verdadeiros. Como escolher a Verdade entre discursos logicamente verdadeiros? Para Porchat, esse conflito não tem solução. Mesmo a *dianoemática* guéroultiana, isto é, a instituição de uma filosofia dos sistemas filosóficos, não resolve igualmente o conflito, pois

se uma tal disciplina viesse efetivamente a constituir-se e *na medida em que* não se transformasse numa nova concepção filosófica e dogmática da história da filosofia, parece que não poderia ir além de uma análise descritiva e comparativa das formas e estruturas das filosofias conhecidas. Não se vê como o conflito das filosofias pudesse nela encontrar qualquer solução. (PORCHAT PEREIRA, 1981, p. 19).

Diante desse impasse, resta, para Porchat, abandonar as pretensões do *logos* filosófico e refugiar-se no silêncio da não filosofia da vida comum e, enfim, no ceticismo filosófico. Dessa forma, a não filosofia, que tinha sido neutralizada inicialmente pelo método uspiano, retorna com força na filosofia brasileira. Trata-se agora de uma não filosofia justificada filosoficamente, descoberta após a instauração dos sistemas filosóficos.

Consideramos essa opção muito importante para a filosofia brasileira, na medida em que chama a atenção para uma pluralidade de opções filosóficas nem sempre consideradas

⁷ Cf. Giannotti (1966).

⁸ Arantes cita Gueroult, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie* (1979).

pelo *logos* dominante. Ela mostra que é possível filosofar fora dos sistemas, fora das Universidades, fora da história da filosofia, fora do método estrutural. Esta posição é defendida por Porchat no seu já famoso “Discurso aos Estudantes Sobre a Pesquisa em Filosofia”, publicado em *Dissenso* – Revista de Estudantes de Filosofia da USP (1999)⁹ e depois em *A Filosofia entre Nós* (2005).¹⁰ Não se trata de abandonar o método lógico-estrutural, mas saber que a história da filosofia não é toda a filosofia e que “ensinar a filosofia exige que se filosofe também” (PORCHAT PEREIRA, 2005, p. 122).

A história da filosofia não deve engessar a filosofia, ao contrário, deve-se buscar filosofar com a própria história da filosofia, mais precisamente, com os sistemas filosóficos. Esse passo, como já foi dito, defendido por Gueroult, não foi dado pela filosofia uspiana. Para se compreender, a filosofia brasileira necessita, segundo o nosso ponto de vista, de uma metafilosofia, mais precisamente, de uma filosofia da história da filosofia brasileira. É o que veremos em seguida, com a próxima ideia a ser desenvolvida.

A Filosofia Brasileira como metafilosofia

Depois de Max Weber (1864-1920), é recorrente a utilização dos tipos-ideais, isto é, de figuras ou estruturas ideais para se compreender a realidade brasileira. O “Homem Cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda, seria um exemplo típico; a “Casa Grande e Senzala” e a ideia de “Patronato”, de Gilberto Freyre e Raymundo Faoro, respectivamente, poderiam também ser considerados como exemplos de tipologias ideais. Em relação à filosofia brasileira *stricto sensu*, uma primeira classificação foi proposta por Paulo Margutti, na Introdução à sua *História da Filosofia do Brasil*. Ele afirma que existem três grupos de pesquisadores de filosofia atuantes no Brasil: os acadêmicos estrangeirados, que se limitam apenas a comentar filósofos estrangeiros, pois não acreditam que existe uma filosofia brasileira; os acadêmicos que, apesar de defenderem a existência de uma filosofia brasileira, se ocupam igualmente de exegese, no caso, de autores brasileiros; e, por último, os *independentes*, diplomatas-filósofos e literatos-filósofos, que produzem filosofia, sem estarem vinculados a um Curso de Filosofia. Esses grupos geralmente não se comunicam, gerando uma situação um tanto *esquizofrênica* no pensamento filosófico brasileiro (MARGUTTI, 2013, p. 10-13).

Ao bem da verdade, antes de Margutti, Antônio Paim já tinha apresentado uma classificação tipológica ideal em seu livro *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Seguindo Miguel Reale, Paim considera que “a filosofia desenvolve-se em três planos, o das *perspectivas*, o dos *sistemas* e o dos *problemas*” (PAIM, 1987, p. 03). Há apenas duas perspectivas, que são imutáveis: a transcendente (Platão-Aristóteles) e a transcendental (Kant-Hegel). Todos os sistemas são constituídos dentro dessas duas perspectivas, respondendo a problemas históricos, por isso, são transitórios e mutáveis. As filosofias nacionais se constituem a partir de problemas, constituindo sistemas fundamentados em uma das perspectivas. Para a filosofia brasileira, o problema se apresentaria como moral e político, pensado a partir do Homem, entendido como liberdade e depois como consciência, dentro da perspectiva transcendental, como se percebe no *culturalismo*, que tem início com Tobias Barreto e alcança sua maturidade em Miguel Reale, o qual compreende o homem como dever-ser, a partir do espírito humano, superando, assim, o determinismo natural e positivista; e/ou transcendente, como acontece, no caso, com o padre

⁹ O título completo publicado na *Revista Dissenso* foi “Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia”, com o acréscimo de Porchat: “Gênero: *provocatio*”, 1999, p. 131-142.

¹⁰ Há ainda uma terceira publicação, disponível na *Revista Fundamento* - Revista de Pesquisa em Filosofia da UFOP, 2010, p. 18-33.

Antônio Vieira e com as posições neoconservadoras católicas de Jackson de Figueiredo, Leonel Franca e Amoroso Lima, que têm Deus como princípio e fundamento.¹¹

Para Margutti, as perspectivas transcendente e transcendental não abarcam toda a história da filosofia. O ceticismo, por exemplo, não se enquadra em nenhuma perspectiva; o mesmo pode ser dito da filosofia socrática, dos sofistas e dos pré-socráticos, bem como de autores modernos e contemporâneos como Schopenhauer, Wittgenstein e Foucault. Conclui Margutti:

E, dada a capacidade de criação do ser humano em filosofia, não temos qualquer garantia de que as duas perspectivas consideradas inelutáveis continuem a possuir esse privilégio no futuro. A perspectiva pode até ser logicamente anterior ao sistema e ao problema, mas dificilmente poderíamos reduzir o conjunto de perspectivas possíveis a apenas duas. (MARGUTTI, 2012, p. 25).

Diferentemente de Paim e Margutti, Ivan Domingues não afirma *a priori* a existência de uma filosofia brasileira. Falar de filosofia brasileira não implica para ele a existência de uma filosofia brasileira. Por isso ele prefere falar de uma *metafilosofia* da filosofia brasileira: “o objeto, no caso, é a filosofia brasileira ou, mais precisamente, o problema filosófico da existência ou não de uma filosofia no Brasil, justificando o qualificativo de *brasileira*” (DOMINGUES, 2017, p. 2). Ao construir uma metalógica do pensamento filosófico nacional, Ivan Domingues de certa forma supre o que não foi feito pela filosofia uspiana. Em sua metafilosofia, ele apresenta cinco tipos ideais para a filosofia brasileira:

- 1) *O Clérigo colonial*, tipificado pelo intelectual Jesuíta. O modelo é o padre Vieira e o padre Manuel da Nóbrega;
- 2) *O Intelectual Dileitante estrangeirado*, nostálgico da Europa e que se sente desterrado em sua própria terra. É o intelectual comum do século XIX. Tobias Barreto é o melhor exemplo filosófico, com seu germanismo e a sua revista em alemão;
- 3) *O intelectual público*, engajado em causas nacionais. Como exemplo, pode-se citar o padre Lima Vaz, na assessoria da Ação Católica nos anos 1960, Giannotti, com o PSDB, na época do governo FHC, e Marilena Chauí, com o PT e o governo Lula e Dilma;
- 4) *O scholar*, o erudito das humanidades que, junto com o *expert* das ciências, acaba formando o acadêmico moderno uspiano, o especialista em filosofia, tendo Porchat e Giannotti como modelos, seguidos de inúmeros professores de filosofia espalhados pelos cursos de filosofia no Brasil, responsáveis pelos mais de 50 cursos de pós-graduação, funcionando no *modus qualis* e no *modus lattes*;
- 5) *O intelectual cosmopolita globalizado*, parecido com o intelectual público, porém, diferente, porque pensa de forma globalizada, unindo o local com o universal. Os modelos internacionais são Rawls, Habermas, Foucault. Ainda não existe um tal intelectual no Brasil. Para Ivan Domingues, será essa a figura do intelectual brasileiro que deverá surgir no futuro a partir da saturação da formação filosófica no Brasil (2017, p. 20-43).

Ivan Domingues não diz claramente, mas os tipos ideais oferecem mais do que prometem. Em princípio, não deveriam constituir uma filosofia brasileira, mas apenas representar idealmente a realidade nacional. Entretanto, o ideal tem o poder de involuntariamente informar a realidade. Impelido pelo ideal, a realidade acaba por se adequar ao que é exigido pela razão formal. Sabemos, agora, por exemplo, a partir do livro de Ivan Domingues, que a filosofia brasileira deverá ser, no futuro, particular e universal, cosmopolita e livre de todo historicismo e

¹¹ Sobre o pensamento católico neoconservador, ver Villaça (2006).

psicologismo, graças ao percurso oferecido pelos tipos ideais. A filosofia cosmopolita deverá nascer da formação acadêmica, como uma costela de Adão, sem se identificar diretamente com o produtivismo taylorista do sistema. Desse modo, o livro de Ivan Domingues exerceria uma função pedagógica essencial, imprescindível para o pensamento filosófico nacional.

Na verdade, para ser mais exato, é imperativo ressaltar que os tipos ideais podem informar, mas não formar, isto é, engendrar uma filosofia nova. Eles podem aperfeiçoar o que já existe, mas não criar algo novo. Não existiria a figura do intelectual da Igreja na Colônia sem o padre Manoel da Nóbrega e o padre Antônio Vieira, juntos com tantos outros professores dos Colégios Jesuítas. O mesmo pode ser dito do intelectual estrangeirado, do intelectual público e do professor especialista. Em nossa opinião, o intelectual cosmopolita poderá até surgir como algo novo no futuro, mas a partir do que já existe. A filosofia brasileira só poderá se constituir no futuro a partir de algo já constituído ou de algo que já existiu no passado. Padre Antônio Vieira, por exemplo, é tanto um intelectual da Igreja, como um modelo de Intelectual público e cosmopolita. Em certo sentido, ele foi também um *scholar*, quando escreveu a sua *História do Futuro*, além de outros textos mais teóricos. Portanto, a figura do especialista e do cosmopolita já existiu, de certa forma, tanto no Brasil Colônia como em outros autores do século XIX. A metafilosofia pressupõe sempre a filosofia. Em outras palavras, a filosofia brasileira é um pressuposto. É o que veremos em nossa última ideia.

A Filosofia Brasileira como pressuposto

Se os tipos ideais exercem uma função pedagógica, como vimos, do menos para o mais, da ausência para a presença, podemos inferir que a filosofia brasileira realizaria um percurso paralelo do *no* para o *do*, isto é, de uma filosofia produzida *no* Brasil para uma filosofia *do* Brasil, ou ainda, das meras manifestações filosóficas para o sistema filosófico.

Sendo assim, se esse itinerário filosófico for correto, de certa forma se confirma a tese do padre Lima Vaz e de tantos outros a respeito da necessidade da institucionalização para se superar o autodidatismo e o diletantismo filosóficos no Brasil. Entretanto, mesmo consentindo que a filosofia dependa da academia, das Universidades e dos Cursos de Pós-graduação, da Capes e do CNPq, percebe-se que poucos acadêmicos estão dispostos a afirmar que a filosofia produzida *no* Brasil é realmente *do* Brasil. O que se produz *no* Brasil (teses, comentários, livros, traduções, ensaios, artigos) não seria *do* Brasil, mas da filosofia enquanto tal. Poderia ser produzido em outro lugar e da mesma forma. Mas será que é isso mesmo? Uma filosofia produzida *no* Brasil, em língua portuguesa, com as condições próprias do Brasil, com recursos financeiros *do* Brasil, não deveria ser considerada igualmente *do* Brasil, sem prejuízo para o caráter universal da filosofia?

A esse respeito e em contramão à posição hegemônica na academia, inclusive em relação daqueles que defendem a existência da filosofia brasileira, Margutti é enfático:

[...] optamos por dar ao presente livro o título *História da filosofia do Brasil*. Os títulos até agora utilizados pelos nossos historiadores em geral fazem mais modestamente menção não à *história da filosofia*, mas à *história das ideias filosóficas*. Além disso, essas *ideias filosóficas* não são *do Brasil*; mas estão *no Brasil*. Quando esses autores adotam a expressão *história da filosofia*, ela não é *do Brasil*, mas acontece *no Brasil*. [...] a expressão *filosofia brasileira* não envolve uma *contradictio in terminis*, em que *filosofia* teria a ver com o universal e *brasileira* teria a ver com o particular. Acreditamos ser possível falar da *filosofia brasileira* do mesmo modo que falamos da *filosofia francesa* ou da *filosofia italiana*. Quando usamos

essas expressões, estamos nos referindo à filosofia tal como praticada nesses países, sem que a referência a elementos particulares implique necessariamente o abandono ou a perda da dimensão universal (MARGUTTI, 2012, p. 40).

Na esteira de Margutti, acreditamos também que a expressão *filosofia brasileira* ou filosofia *do Brasil* pode ser utilizada sem prejuízo para a filosofia universal. Mas por que deveria ser considerada como um pressuposto?

A não filosofia não elimina a filosofia. Ela é também filosófica. Filosofia e não filosofia precisam caminhar juntas. E há uma *lógica* nisso. Não se trata de uma relação arbitrária e violenta, mas necessária para a própria *instauração* filosófica. Em outras palavras, não haveria filosofia brasileira sem a não filosofia, por isso, afirmamos que a filosofia brasileira é sempre um pressuposto. Mas um pressuposto que surge apenas depois do sistema, ou seja, a partir do momento em que a filosofia passa a compreender a si mesma e aos seus próprios fundamentos.

Oswaldo Porchat relata no texto “filosofia e a visão comum do mundo”, que sua experiência filosófica parte da

Descoberta do conflito das filosofias, experiência de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum. Uma sequência ordenada de etapas que não vejo como se pudessem *logicamente* dispensar. Não teria sido, com efeito, possível começar diretamente pela promoção filosófica da visão comum e pelo reconhecimento filosófico do Mundo. Porque se estaria apenas lançando uma filosofia a mais na arena do conflito. Ora, não se tratava de obter *no* conflito uma vitória impossível, mas de vencer o conflito, superando-o. Somente nossa renúncia à filosofia pôde conseguir. E o silêncio da não-filosofia pôde, então, obscuramente preparar a restauração filosófica (1981, p. 137).

Mutatis mutandis, pode-se dizer que nesse *itinerarium* de Porchat encontra-se refletido o processo de instauração da filosofia brasileira.¹² Paulo Arantes viu aí uma revivência da categoria de não seriação de Sílvio Romero (1994, p. 138), onde a filosofia no Brasil estava ainda à mercê de privilegiados que tiveram a oportunidade de se formarem no exterior, de livros encontrados por acaso e, sobretudo, dos pacotes que traziam as novidades bibliográficas da Europa em navios que aportavam periodicamente nos portos nacionais. Mas essa arbitrariedade da não seriação não é compartilhada por Porchat: “a seu ver, a sequência que culminou na promoção filosófica da visão comum do mundo (e que a seguir tomou feição neo-pirroneana) obedeceu ao mais estrito tempo lógico de uma ‘instauração’ filosófica” (ARANTES, 1994, p. 140).

Em “Prefácio a uma filosofia” (1981, p. 41-58), Porchat relata que teve um primeiro período teológico, voltado à leitura dos grandes místicos e da filosofia tomista. A esse momento teológico sucedeu uma crise religiosa, ocasionada pelos estudos dos filósofos críticos – que não aceitavam a subordinação da filosofia à teologia –, tornando-se, enfim, ateu. A partir daí, ele se volta inteiramente à filosofia, em busca da Verdade, convertendo-se em um dos mais acirrados defensores do método lógico-estrutural, até descobrir o conflito das filosofias. A indecidibilidade do conflito o leva ao silêncio da não filosofia, à experiência do senso comum e ao retorno à filosofia, não mais dogmática, mas inserida na visão comum do mundo. Completa Porchat: “O mundo reconhecido é o pressuposto explicitado do discurso filosófico, o referencial imediato que o norteará e lhe dará sentido. [...]. Tudo isso leva-me justificadamente a dizer que não existe o grau zero da filosofia” (1981, p. 131).

A filosofia se inicia com a não filosofia, sem deixar de ser, paradoxalmente, filosófica. Por isso, não nos parece exata a distinção primordial entre *Manifestações* e *Sistema*, proposta por

¹² Para a ideia de instauração, ver Souriau (1939) e, no caso específico da filosofia brasileira uspiana, Arantes (1994, p. 136-154).

Bento Prado Junior e adotada por Ivan Domingues. Uma manifestação filosófica já é sistemática *per si*. Ela representa um mundo, um modo de ver a realidade. A filosofia da colônia faz parte do sistema de Ensino Colonial implantado pelos jesuítas. Se não é propriamente brasileira, pelo fato de ser em latim e aplicado ao mesmo tempo em todos os colégios jesuítas do mundo todo, nem por isso deixa de ser *brasileira*, seguindo as particularidades próprias da *terra brasilis*. O *ethos* cultural brasileiro é formado nesse período inclusive com a participação dos colégios e da filosofia ensinada aqui. Não dá para separar a filosofia ensinada na colônia da formação do *ser* brasileiro. A filosofia é, portanto, sempre sistemática, envolvendo não apenas regras lógicas do sistema, mas também o *ethos* cultural, no caso, o modo de ser e de pensar brasileiros. Além das aulas propriamente ditas, junto com as famosas *disputatio*, a pedagogia dos jesuítas envolvia apresentações públicas de peças teatrais, inclusive em língua portuguesa, para as comunidades próximas aos colégios.¹³

Mas como a filosofia brasileira poderá se inserir nos debates filosóficos? Como uma filosofia particular ou como uma reflexão sobre a totalidade da filosofia produzida no Brasil? Temos aqui um impasse: como disciplina, a filosofia brasileira poderá coexistir ao lado de outras filosofias existentes no Brasil. Seu objeto será o pensamento brasileiro, com todas as suas contradições. Mas não poderá ser apenas isso! A filosofia brasileira não se reduz a uma disciplina, com um objeto específico, por mais justificado que este seja. Ela deveria igualmente envolver toda a produção filosófica produzida no Brasil. Como foi dito, a filosofia produzida *no* Brasil, mesmo sendo comentários de autores estrangeiros, é sempre filosofia *do* Brasil, faz parte da história filosófica *do* Brasil. Podemos pensar, por exemplo, nas particularidades da recepção kantiana e hegeliana no Brasil, como uma colaboração específica do Brasil para as interpretações kantianas e hegelianas universais. O mesmo pode ser dito de Marx, Nietzsche etc. O particular não nega o Universal. Por ser um modo de pensar sistemático, ele envolve necessariamente o universal, sem prejuízo das particularidades.

Porchat apresenta duas interpretações a respeito da inserção de sua nova filosofia no debate filosófico. A primeira é anunciada no "Prefácio a uma filosofia":

Trata-se de uma postura filosófica plenamente consciente de sua particularidade. Ela se sabe uma escolha primeira que se manifesta, desde o ponto de partida, como uma recusa deliberada, radical e drástica das posturas da *hýbris* e do endeusamento do Logos. Nascida de uma meditação sobre as filosofias, não menos que de uma meditação sobre o Mundo, a decisão que instaura a nova filosofia é polêmica em sua mesma natureza e como tal se confessa. A nova filosofia integra-se no conflito das filosofias, sabendo-se originária de uma reflexão crítica sobre ele, cujo diagnóstico assume integralmente. Por isso mesmo, ela pode ousar sem ingenuidade, do interior de sua precariedade assumida e explicitamente tematizada, propor sua solução particular do conflito. Mas ela não pensa consumir a filosofia. Ela é uma filosofia sem *hýbris* (1981, p. 55-56).

Analogamente, podemos dizer que a filosofia brasileira deverá em um primeiro momento ter consciência de sua particularidade, sem pretensão de instaurar um *novo* conteúdo filosófico universal. Ela deverá propor um debate aberto, sem *hýbris*, com todas as tradições culturais e correntes filosóficas produzidas no Brasil, sem desenvolver uma doutrina própria.

¹³ Apesar de o Latim ser a língua oficial dos Colégios, inclusive para as peças teatrais, o uso do português passou a ser tolerado nas apresentações públicas, naturalmente para que o público as entendesse. A exclusividade do uso do Latim não agradava ao povo, "que não dispunha então de outras fáceis distrações como hoje, e porque, tendo os filhos nos colégios, gostava de os ver brilhar nas festas dos estudantes. Com tantas e repetidas advertências, amainavam as representações por uns momentos, mas recomencavam na primeira oportunidade, manifestação de espírito generalizada no Brasil, em que as conveniências sociais se sobrepujam ao rigor pedagógico do ensino interno do latim nas suas manifestações declamatórias e artísticas" (LEITE, 1965, p. 44).

A segunda posição de Porchat encontra-se no final de *A filosofia e a visão comum do mundo*: "A promoção filosófica da visão comum se faz por sobre o conflito e a nova filosofia não vai se integrar nele [...]. Um salto qualitativo verdadeiramente se opera. E a filosofia vence a barreira da linguagem" (1981, p. 137). Sabe-se que Porchat era afeito às alternâncias de posições filosóficas. Como é fácil de perceber, esta segunda posição está em total desacordo com a primeira. Para a nossa interpretação, não é o caso de se afastar radicalmente da primeira posição, mas tão-somente de se pensar em um avanço, até que o salto qualitativo aconteça.

Diferentemente da primeira, esta segunda posição postula a necessidade de o *Logos* se posicionar acima do conflito das filosofias. Não se trata mais apenas de um debate entre doutrinas, "do tipo doutrina-contra-doutrina" (ARANTES, 1994, p. 141), mas de fato da instauração de uma nova filosofia, acima de todas as outras correntes. Com isso, a filosofia brasileira teria então alcançado a sua maturidade, com uma doutrina própria, reconhecida inclusive internacionalmente. Esta corresponderia à filosofia cosmopolita almejada por Ivan Domingues, com a diferença de que aqui não se ignoraria o que foi produzido anteriormente no Brasil. Ou seja, mesmo instaurada, a filosofia brasileira permaneceria sempre um pressuposto.

Vimos acima como o percurso filosófico de Oswaldo Porchat pode servir de espelho para a filosofia brasileira: fase teológica, dedicação à filosofia europeia, conflito das filosofias, não filosofia, filosofia da vida comum, ceticismo. Como vimos, Paulo Arantes viu nesse itinerário a repetição da não seriação de Sílvio Romero, ou seja, uma filosofia produzida ao acaso, segundo as vicissitudes do momento, mesmo que isso seja negado por Porchat, que considerava que existia na passagem desses momentos uma lógica. Ao que parece, a mão de Goldschmidt pesou muito na formação de Porchat. Mesmo assumindo a não filosofia, ele permaneceu um filósofo lógico-estrutural, incapaz de avançar para uma filosofia da história da filosofia ou para uma lógica da filosofia, a qual, aliás, ele considerava como mera retórica (PORCHAT PEREIRA, 1981, p. 102). Do mesmo modo que Porchat, esse passo não foi dato pela filosofia brasileira, por isso, continuamos vítimas da não seriação e da "doutrina-contra-doutrina"¹⁴ de Sílvio Romero.

Conclusão

Para concluir, precisamos dizer algo a respeito do ceticismo, inerente à alma brasileira. Na filosofia brasileira, esse tema foi explorado por Paulo Margutti. Ele viu a importância do ceticismo de Sócrates, Sêneca e Sanches no pensamento colonial.

Mas é importante observar que o tipo de ceticismo envolvido não é epistemológico, possuindo antes um caráter ético. Com efeito, o colonizador português experimenta no Brasil a contradição performativa e a impossibilidade de solucioná-la *através da sua própria ação* entre os demais colonos, ou seja, *através da sua ação no domínio deste mundo*. (MARGUTTI, 2012, p. 175-176).

Diante das contradições e do sofrimento, o objetivo do colono era o retorno à metrópole ou, na impossibilidade disso, o apelo, através da oração, à salvação das almas. Para todos os efeitos, passa-se a afirmar que o Brasil não *presta*: tudo é envolvido pela sujeira, pelo pecado e pela corrupção. Nesse ponto, há uma clara distância do ceticismo pirrônico de Porchat, o qual não prevê nenhuma decisão ou salvação:

A experiência dolorosa da contradição conduz à salvação. Essa perspectiva é diferente daquela do ceticismo pirrônico. Com efeito, embora o pirronismo tenha também uma

¹⁴ Este é o título de um livro de Romero (1969, p. 247- 496).

dimensão ética, o salvacionismo colonial envolve um aspecto claramente religioso: a constatação pirrônica da diafonia é substituída pela experiência pecaminosa da contradição performativa; a suspensão pirrônica do juízo é substituída pela renúncia ao mundo; a ataraxia pirrônica é substituída pelo encontro com Deus através da oração (MARGUTTI, 2012, p. 176).

Em outro ponto, Porchat teria razão: o mundo é o “eterno pressuposto”, o “referencial permanente” do discurso (1981, p. 109). Como resultado de nossas contradições e de crises antigas e novas, a filosofia brasileira deverá constantemente “editar”, sem psicologismo, a saudade eterna de um país que nunca será. O que se terá, com tal experiência, será uma espécie de sebastianismo invertido. E essa poderá talvez resultar na maior contribuição da filosofia brasileira para a filosofia universal.

Dissemos acima, citando Bento Prado Júnior, que Macunaíma poderia servir como modelo para uma autêntica filosofia brasileira. Segundo Gilda de Mello e Souza, “Macunaíma foi tomado — e continua sendo até hoje — como um livro afirmativo, antropofágico, isto é, como a devoração acrítica dos valores europeus pela vitalidade da cultura brasileira” (SOUZA, 2003, p. 85-86). Entretanto, essa leitura ufanista não é compartilhada pela intérprete uspiana: a posição de Mario de Andrade em *Macunaíma* seria, sobretudo, pessimista. O próprio subtítulo da obra apontaria para isso: “o herói sem nenhum caráter”. Trata-se de um personagem preguiçoso, egoísta, instintivo, mesquinho, interessado apenas em dinheiro e em se divertir com mulheres. A falta de “caráter” indica aqui uma ausência de ética, de lei, de qualquer projeto sensato capaz de resultar algo de concreto e de positivo para a humanidade. Em suma: Macunaíma deve ser visto como “um adulto imaturo, um homem sem razão e sem projeto e, por conseguinte, como um herói vulnerável” (SOUZA, 2003, p. 40).

Ademais, esclarece ainda Gilda de Mello, é um engodo considerar Macunaíma como um símbolo apenas brasileiro. A sua origem vem dos estudos do etnologista alemão Koch-Grunberg sobre os índios que viviam na fronteira do Brasil com a Venezuela. Por isso, Macunaíma é essencialmente sul-americano, com consciência hispano-americana e características universais. É o próprio Mário de Andrade quem o diz em uma carta dirigida ao amigo Manuel Bandeira, citada por Gilda de Mello e Souza, comentando a proposta de tradução da obra para o inglês:

[...] talvez o Macunaíma ganhe em inglês porque muito secretamente o que me parece é que a sátira além de dirigível ao brasileiro em geral, de que mostra alguns aspectos característicos, escondendo os aspectos bons sistematicamente, o certo é que sempre me pareceu também uma sátira mais universal ao homem contemporâneo, principalmente sob o ponto de vista desta sem-vontade itinerante, destas noções morais criadas no momento de as realizar, que sinto e vejo tanto no homem de agora (SOUZA, 2003, p. 37).

Desse modo, ao falar do brasileiro, Mario de Andrade está a pensar no homem contemporâneo em geral. Por isso, uma filosofia brasileira, pensada a partir de Macunaíma, adquire uma tonalidade universal irreduzível.

Os males do Brasil, simbolizados nas frases insistentemente repetidas no livro, “Ah, que preguiça!” e “Muita saúde e pouca saúde os males do Brasil são”, teriam, portanto, um alcance universal. Aliás, o próprio nome Macunaíma, composto pela palavra “maku”, que significa “mau”, e o sufixo “ima”, que quer dizer grande, indicaria, outrossim, esse “grande mau” da natureza humana. Depois de inúmeras peripécias para recuperar o seu “Santo Graal”, a pedra muiiraquitã, o herói retorna à sua terra natal, na região do rio Uraricoera, Roraima. Ao contrário do que se imaginava, o herói permanece insatisfeito, sem consolo e redenção. O fato de

se transformar em uma estrela, longe de ser um prêmio, mostraria o alcance cosmológico de sua vida triste e solitária.

É nesse aspecto que acreditamos que Macunaíma poderia simbolizar uma autêntica filosofia brasileira. O que se tem aqui é o predomínio do vazio, da carência, da não filosofia no pensamento brasileiro. Consoante ao que foi exposto no presente texto, essa posição, até agora não claramente sistematizada, seria a contribuição definitiva da filosofia brasileira para uma autêntica filosofia universal. O Brasil pode até ser o país do futuro, como denominou Stefan Zweig no livro homônimo em 1941, mas o futuro que se aventa não será nada ostentoso. Será condicionado justamente pela determinação histórica do vazio existencial e da não filosofia. É nesse sentido que dissemos acima que a futura filosofia brasileira será uma espécie de sebastianismo invertido.

Referências

- ANDRADE, M. de. *Macunaíma*. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.
- ANDRADE, M. de. *Cartas de Mário de Andrade a Manuel Bandeira*. Rio de Janeiro: Simões, 1958.
- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60). São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BARLÉU, G. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*. Tradução de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.
- BARRETO, T. *Questões Vigentes*. Obras Completas IX. Aracajú: Editora Estado do Sergipe, 1926.
- BEZERRA, A. A Philosophia na Phase Colonial. In: *Publicações do Archivo Nacional*. Rio de Janeiro, Vol. 33, 1935.
- CABRERA, J. *Diário de um Filósofo no Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ, 2013.
- CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*. Momentos decisivos 1750-1880. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2014.
- CERQUEIRA, L. A. *Filosofia Brasileira*. Ontogênese da consciência de si. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História da Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*. Ensaios Metafilosóficos. São Paulo: UNESP, 2017.
- FAORO, R. *Os donos do poder*. Formação do Patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2012.
- FRANCA, L. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- FREIRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. p. 139-147.
- GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

- KOCH-GRUNBERG, T. *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*. Stuttgart: Strecker und Schröder, 1923.
- LEBRUN, Gerard. A "realidade nacional" e seus equívocos. *Revista Brasiliense*, n. 44, 1962. p. 43-62.
- LEITE, S. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- LIMA VAZ, H. C. de. O pensamento filosófico no Brasil de hoje. In: FRANCA, L. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1990. p. 343-369.
- LIMA VAZ, H. de. O Problema da Filosofia no Brasil. *Revista Síntese*, v. 30, 1984. p. 11-25.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. O período colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. A ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Loyola, 2020.
- MOURA, C. A. R. de. História *Stultitiae* e História *Sapientiae*. *Revista Discurso*, n. 17, 1988. p. 151-171.
- PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1987.
- PINTO, A. V. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 02 vols., 1960.
- PORCHAT PEREIRA, O. O Conflito das filosofias. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 9-21.
- PORCHAT PEREIRA, O. Prefácio a uma filosofia. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. 41-58.
- PORCHAT PEREIRA, O. Sobre a filosofia do senso comum. In: PRADO JUNIOR, B; PORCHAT PEREIRA, O; FERRAZ, T. S. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 101-137.
- PORCHAT PEREIRA, O. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia). In: SOUZA, J. C. de (Org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 109-123.
- PRADO JUNIOR, B. O Problema da Filosofia no Brasil. In: PRADO JUNIOR, B. *Alguns Ensaios*. Filosofia, Literatura, Psicanálise. São Paulo: Max Limonad, 1985, p. 173-194.
- PRADO JUNIOR, B. Cruz Costa e a história das idéias no Brasil. In: MORAES, R. (Org.). ANTUNES, R; FERRANTE, V. B. *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 101-124.
- ROMERO, S. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.
- SOURIAU, E. *L'Instauration Philosophique*. Paris: Félix Alcan, 1939.
- SOUZA, J. C. de. Uma Filosofia como coisa civil (numa perspectiva *ad hoc*). In: SOUZA, J. C. de (Org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 17-85.
- SOUZA, G. de M. *O Tupi e o Alaúde*. Uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2003.
- VILLAÇA, A. C. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- ZWEIG, S. *Brasil, País do Futuro*. São Paulo: eBooksBrasil, 2001.

Sobre o autor

Evanildo Costeski

Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana de Roma (PUG). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 23/04/2020.
Aprovado em: 23/06/2020.

Received: 23/04/2020.
Approved: 23/06/2020.