

I

Falar sobre a filosofia no Brasil é tarefa particularmente embaraçosa. Poderíamos definir esta dificuldade em termos aristotélicos: como saber *o que é* uma coisa, se não sabermos ao certo *se ela é*? A esta dificuldade fundamental soma-se outra, mais geral, relativa ao próprio sentido da noção de *filosofia nacional*: não está, nesta noção, essencialmente, prejudicado o ideal de universidade inerente à filosofia? Certamente houve, e ainda há, historiadores preocupados em recortar a história do pensamento segundo as fronteiras dos “espíritos das nações”. A tarefa do historiador consistiria, dessa perspectiva, em ultrapassar a diversidade dos estilos e dos temas que separa aparentemente os pensadores e as gerações, em direção de uma “visão do mundo” mais ou menos constante. Não cabe aqui a discussão da pertinência desta perspectiva: indicamo-la para abandoná-la em seguida. O que nos interessa nela é apenas o *contraponto* para atribuir um sentimento mínimo e provisório à noção de filosofia nacional e situar corretamente a área da questão relativa à filosofia do Brasil.

A ideia de filosofia nacional recobre habitualmente dois preconceitos nem sempre discerníveis: um preconceito psicologista e um preconceito historicista. A filosofia é aí pensada como a *expressão de* uma alma ou de um espírito cuja natureza permanece inalterada ao longo da História. É a identidade do espírito que garante a continuidade da História e que faz com que as várias filosofias pareçam suceder-se dentro de um mesmo tempo, como as frases sucessivas de um único discurso. A ênfase no eixo diacrônico e a tese da expressão estão intimamente entretecidas na raiz da ideia de filosofia nacional. Mas, na cumplicidade entre esses pressupostos, o que se perde é a autonomia da história da filosofia e a natureza do próprio discurso filosófico: a filosofia apenas exprime algo que a precede e não podemos distingui-la jamais da mera ideologia.

Significa isto que todo estudo de uma cultura nacional seja necessariamente historicista e psicologista? Certamente não, e a prova disto pode ser encontrada na própria bibliografia relativa à história da cultura brasileira. Referindo-nos à *Formação da Literatura Brasileira* de Antonio Candido e, mais precisamente, aos conceitos que propõe em sua “Introdução”. O que nós aí encontramos é o esboço de uma compreensão da literatura brasileira – de sua história e de sua identidade – que se coloca para além das dificuldades do psicologismo e do historicismo. E isto só é possível através da distinção essencial que A. Candido aí estabelece entre a simples *manifestação literária* e a *literatura* propriamente dita. Nesta oposição, a noção de literatura significa algo a mais do que a simples coleção das obras ou das manifestações literárias: ela significa essencialmente um *Sistema*. Nem é, tampouco, a unidade da *língua* que confere sistematicidade a uma literatura. É como se a leitura se localizasse menos na língua que lhe serve de suporte, ou na soma das obras que constituem a sua matéria do que no espaço branco que as articula, separando-as. Há literatura e existe um tal sistema quando ler um autor significa interpretar a distância que o separa dos demais. Não é, assim, uma “alma nacional” que se exprime nesse sistema – é, ao contrário, nele que os indivíduos e os grupos interpretam e

* Este texto foi publicado, em tradução italiana, em *Aut-Aut, Rivista di Filosofia e Cultura*, nº 109-110, Milão, 1969. Mais recentemente (numa conferência proferida no *campus* de Araraquara da UNESP, a qual não cheguei a dar forma literária final) tive oportunidade de nuançar muito meu comentário à obra do mestre João Cruz Costa. Hoje, sem dúvida, não mais poderia reconhecer-me no *páthos* “estruturalo-gauchista” de *bom tom* no ano de 1968, e minha crítica de então aparece-me hoje antes como um confirmação da acuidade do “golpe de vista” histórico de Cruz Costa, para usar a linguagem de Paulo Eduardo Arantes e para a qual eu era cego na ocasião. Se me permito publicar, tal e qual, o texto de 1968, sem acrescentar a indispensável revisão e autocrítica, é porque o mesmo Paulo Arantes acaba de publicar um ensaio (“Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60”) na revista *Filosofia Política*, nº 2, onde comenta tanto o meu texto da *Aut-Aut* como a reformulação posterior de minha atitude. As críticas de Paulo Arantes a meu primeiro texto, que endosso integralmente, dispensam, de minha parte, o prolongamento imediato da discussão.

reinterpretam suas “almas”. Antipsicologista, esta perspectiva é também anti-historicista: é só no interior de um sistema sincrônico desse tipo que a história assume sentido positivo e que a diacronia se torna inteligível. É só quando se estabelece um sistema desse tipo que é possível a :

(...) formação da continuidade literária – espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo¹.

É essa distinção ou esta atitude que permite, por exemplo, a A. Candido, ao contrário da rotina dos manuais, datar a instauração da literatura brasileira, a iniciar a sua história real a partir de meados do século XVIII.

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 resenhá-las não implicaria 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. E é por isso que um historiador das ideias no Brasil afirma que o pensador brasileiro, mantendo a sua postura de consumidor, conserva ainda os traços de Macunaíma, o curioso personagem do romance de Mário de Andrade:

Macunaíma trata de faltar-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, todos os instintos.

II

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 do 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 percepção, a filosofia 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 do seu próprio “espírito”. Adiante, procuraremos mostrar o equívoco que acreditamos encontrar na raiz das tentativas desse tipo – por ora, limitamo-nos a expô-las.

Muitos são os estudos sobre a filosofia no Brasil e cada um traz consigo não só uma imagem diferente do que foi a história de nosso pensamento, como também uma ideia diversa da natureza da própria filosofia e das tarefas do filósofo num país subdesenvolvido. Na impossibilidade de traçar um mapa completo de todos os trabalhos dessa área e conscientes da injustiça de não lembrar outras tantas tentativas significativas, deter-nos-emos na consideração de duas obras típicas: a de João

1 Antonio Candido, *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Livraria Martins, vol. 1, p.18.

Cruz Costa e a de Álvaro Vieira Pinto². Embora os estilos sejam radicalmente opostos e recorram a métodos diferentes, os dois autores colocam, em última instância, como veremos, o mesmo problema: que é a que deve ser a filosofia no Brasil? Um pouco da “atmosfera”, pelo menos, da filosofia em nosso país poderá ficar patente através da resenha desses ensaios:

1. Nas obras de João Cruz Costa, o exame da filosofia brasileira é feito sob o signo de *historicismo*, do qual não podem escapar, segundo ele, mesmo aqueles que o contestam. A caracterização da natureza do pensamento brasileiro, o desenho de seu perfil atual, só é possível, nessa perspectiva, através da recuperação de sua *origem*. É assim o legado colonial que serve de matriz primitiva para esse pensamento e é a sua estrutura que governa nossa experiência e explica as contradições de nossa aventura intelectual. A história do pensamento no Brasil passa então a ser interpretada como a história da domesticação de uma nova experiência pelas *formas* oferecidas pela cultura portuguesa.

Mas qual é a experiência da filosofia que a herança lusíada prefigura ou propicia? Essa herança é descrita, inicialmente, de maneira negativa e aparece, antes de mais nada, como *obstáculo* à filosofia. Pois é exatamente no momento quem se inicia a colonização do Brasil que os jesuítas e a Contra Reforma fecham o pensamento português ao sopro de renovação que atravessa a Europa e que viria a instaurar o pensamento e a ciência moderna. É o humanismo formalista e livresco dessa nova escolástica que domina e cristaliza a cultura da metrópole e que estende a sua hegemonia à nova colônia.

O humanismo artificial, que foi infligido a Portugal, impressionou com tal força a sua inteligência que alguns de seus traços se notam ainda na nossa: o *formalismo* em que esta ainda se debate, vem – cremos – dessa origem. A *retórica*, o *gramaticismo*, a *erudição livresca* são traços que herdamos da formação, dita *humanista*, derivada do século XVI português³.

Transplantado para os trópicos, esses escolasticismo assume feição nova e o seu formalismo se torna tanto mais radical quanto se destaca sobre o fundo da nova paisagem. O *desenraizamento* e a *alienação* peculiares dessa atitude persistem, segundo João da Cruz Costa, até nas produções contemporâneas, sob a forma do entusiasmo pelo jargão esotérico da última filosofia da moda. Aí já temos os traços fundamentais de uma espécie de psicossociologia do pensador brasileiro: *é na fascinação pela retórica* da filosofia que ele esquece e esconde a sua condição real e é com palavras que constrói o seu palácio imaginário. E é a própria cultura que deixa, assim, de ser instrumento de decifração da experiência e de crítica, para tornar-se *qualidade*, marca de privilégio ou de distinção de classe, para transformar-se em realidade camuflada. É praticamente, apenas em meados do século XIX e, mais profundamente, depois da primeira guerra mundial que começa a ser usada, não apenas como campo de *rêverie* do exilado no trópico, mas como forma de crítica da realidade brasileira. Essa mutação e, aliás, contemporânea do surgimento da preocupação com a “realidade brasileira”: segundo João Cruz Costa, o espírito livresco e formalista só começa a entrar em recesso quando a filosofia se volta para sua radicação histórica e o filósofo liga a sua tarefa teórica aos destinos da Nação.

Mas nem tudo, na herança colonial, é formalismo e obstáculo ao pensamento crítico. Mesmo a libertação do espírito livresco acha-se prefigurada na matriz do pensamento português. Reportando-se à história da cultura portuguesa, João Cruz Costa lembra o realismo e o pragmatismo

2 João Cruz Costa, antigo professor de Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo; referimo-nos, neste artigo, particularmente a seu livro *Contribuição à História das Ideias no Brasil (O desenvolvimento da filosofia no Brasil)*, (São Paulo, José Olympio). Álvaro Vieira Pinto, antigo professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi também responsável pelo departamento de Filosofia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros do Ministério da Educação e Cultura; referimo-nos aqui especialmente o seu livro *Consciência e Realidade Nacional* (ISEB, 1960).

3 João Cruz Costa, *Contribuição à História das Ideias no Brasil*, p.36.

como características que nem a pedagogia jesuítica conseguiu apagar inteiramente:

Desde muito cedo, pois, o pensamento português se apresentou marcado por uma finalidade *prática*. Ele gravitará em torno de uma problemática realista, de *objeto preciso, limitado, concreto*. O sentido do útil, do imediato é o que de preferência aí transparece. É como dirá o poeta João de Barros: “*o terrestre amor das realidades humanas, o profundo sentido realista da existência*”. Não fugiu a este sentido prático da existência o próprio jesuíta⁴.

É este pragmatismo originário que nos convida a mudar a estratégia da nossa leitura: é preciso “descascar” as obras filosóficas para ler o seu sentido verdadeiro. Por debaixo de sua linguagem universalizante e de sua aparente intenção teórica é preciso desenterrar a intenção prática imediata e a referência a uma situação histórica precisa. Mesmo quando a sua linguagem é celeste, esse filosofia fala do sólido mundo terreno: o que implica que a única leitura possível dessas obras é a leitura *ideológica*. É o pragmatismo lusitano, que se perpetua na vocação essencialmente política e ideológica, que João Cruz Costa rastreia ao longo da história das ideias no Brasil.

Como interpretar, dessa perspectiva, o sentido do êxito do ecletismo na primeira metade do século XIX brasileiro? João Cruz Costa no-lo apresenta como a ideologia exigida pela circunstância peculiar ao Segundo Império. Nos discursos do Frei Francisco de Mont'Alverne, no elogio de Cousin - que, segundo o “*verbosíssimo frade*”, “*se levantou como um Deus, no meio do caos*”, e “*reconstruiu a filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano esteve sempre de posse*” -, o que se estabelece e, na realidade, a justificação teórica das necessidades políticas da classe dominante no período que vai da abdicação de Pedro I até a Maioridade de Pedro II. A “*paz filosófica*” instituída pelo ecletismo é o fundamento da “*paz política*” desejada pelos moderados, cujos interesses estão expressos na frase de um político da época: “*Nada de excessos. Queremos a Constituição, não queremos a revolução*”.

Da mesma maneira, quando na segunda metade do século XIX o surto do positivismo, do spencerismo e do evolucionismo, permite uma revisão global de todas as áreas da cultura nacional, ele exprime a presença de uma nova consciência política: essa renovação intelectual corresponde às primeiras tentativas da burguesia para assumir o comando econômico e político da nação. É nos seguintes termos que João Cruz Costa caracteriza, por exemplo, o fundamento histórico da difusão do positivismo:

Deste modo, na segunda metade do século XIX, ao mesmo tempo em que se acentuava o antagonismo econômico entre os tradicionais burgueses, proprietários de terra – que governavam o país como se governassem suas fazendas -, e os representantes de nossos interesses, acentuava-se também a simpatia pelas ideias novas que as transformações havidas desde os princípios do século haviam posto em circulação. A partir de 1870, esta *nova burguesia* assume papel de importância sobretudo no setor intelectual. É dessa burguesia, formada por militares, médicos e engenheiros – mais próximos das ciências positivas, graças à índole de suas profissões – que irá surgir o movimento positivista no Brasil. Alguns dos que irão aderir ao movimento são homens desiludidos do ecletismo espiritualista que se ensinava entre nós e que se confundia com uma retórica palavrosa e inútil (...) São homens que se voltam para a ciência e que nela creem encontrar resposta satisfatória e soluções definitivas para todos os problemas. Em outros, ajunta-se ainda o antagonismo que se estabelecia entre as crenças religiosas tradicionais e as tendências republicanas as quais haviam dado a sua adesão⁵.

Se examinarmos globalmente a interpretação que Cruz Costa nos oferece da história das ideias no Brasil, verificamos que ela é comandada essencialmente por uma dialética que opõe

4 João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 438.

5 João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 142-143.

formalismo a realismo, especulação a pragmatismo, transoceanismo a radiação da cultura nacional, metafísica a crítica social. Este sistema de oposições define, é claro, não apenas o fio condutor da interpretação do passado, mas projeta também uma concepção da própria filosofia, seu ideal e seu programa. Nesse programa, o trabalho filosófico deve passar necessariamente pela análise crítica da realidade nacional e a reflexão não pode jamais abandonar o seu referente histórico, sob a pena de transformar-se em mero galimatias. Necessidade que se revela de maneira mais que evidente nas Américas:

A inteligência nos países americanos – como escreve Alfonso Reyes – não teve tempo de romper com os estímulos da ação, como aconteceu nos países de velhas civilizações, nos quais podem edificar-se torres de marfim e teorias extravagantes, segundo as quais o homem de pensamento que participe da vida de seu século tem que ser um clérigo traidor.

Para nós, a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação. Tinha razão, pois, a nosso ver, Clóvis Bevilacqua quando dizia *que se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, ela não surgirá dos cimos da metafísica*⁶.

Não é, assim, uma infelicidade que a inteligência americana não tenha rompido com os “estímulos da ação”: o que João Cruz Costa aponta, através das palavras de Alfonso Reyes, é que na juventude da civilização americana podemos encontrar algo a mais do que uma simples imaturidade. O que ocorre aqui é uma súbita inversão, no qual o simples negativo passa a positivo: o que era pensado como carência e vazio cultural passa a ser pensado como liberdade diante do peso da tradição. A metafísica – ruptura com os estímulos da ação ou *esquecimento da origem* –, fruto de uma consciência serva da tradição, dificilmente pode florescer no novo continente. Se “para nós a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação”, podemos estar seguros de que dificilmente cairemos nas ilusões das “teorias extravagantes” que encerram o filósofo numa torre de marfim.

Se acompanharmos, assim, o movimento de análise de João Cruz Costa, na passagem da sua reconstrução da história das ideias no Brasil à ideia de filosofia que nos propõe, verificamos que o pragmatismo herdado da cultura portuguesa vem finalmente transformar-se numa filosofia *engagée*, que não quer esquecer a sua radicação na *práxis*.

2. Embora num estilo inteiramente diverso, a obra de Álvaro Vieira Pinto visa o mesmo problema. Aqui também a discussão da especificidade do pensamento brasileiro parte da consideração da radicação histórica da filosofia e de sua eficácia política. Aqui também encontramos a formulação de um projeto essencialmente prático: a filosofia no Brasil não deve ser a mera reprodução da metafísica europeia, ela deve transformar-se numa forma autônoma de compreender e de dirigir o destino da nação. Mais do que isso, a condição de consumidor de cultura e de filosofia, que caracteriza o pensador brasileiro, é aí diretamente interpretada em termos políticos: o subdesenvolvimento econômico e a dependência cultural se superpõem e a filosofia europeia assume a fisionomia do imperialismo. Assim como o judeu ou o negro para Sartre, o pensador brasileiro deve, para Álvaro Vieira Pinto, assumir a sua “brasileiridade” para atingir a sua “autenticidade”, para passar da condição de “objeto” à condição de “sujeito” autônomo, da alienação à liberdade. Os laços que unem o pensamento nacional ao pensamento europeu são aqueles que definem a dialética do Mestre e do Escravo.

Como já se pode adivinhar, agora não mais nos encontramos diante da tentativa de caracterizar o pensamento brasileiro através do exame da história das ideias. Aqui, se se pode falar de uma “história”, encontramos-nos diante de uma história “pura”, diante de uma espécie de Fenomenologia do Espírito. Não se trata de descobrir o estilo de um pensamento através da análise das obras em que se objetivou, mas de traçar a dialética que deve percorrer a consciência no “elemento” de

6 João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 442.

uma cultura dependente. Não é mais o historicismo que fornece a perspectiva de Álvaro Vieira Pinto, mas um hegelianismo interpretado à luz da filosofia contemporânea, saturado de existencialismo e de marxismo.

O hegelianismo transparece no projeto de examinar o problema da filosofia no Brasil à luz de uma teoria da gênese da consciência: do movimento que a conduz das trevas da passividade à compreensão clara e à dominação da *totalidade*. Consciência e Totalidade, tais são as categorias a que recorre Álvaro Vieira Pinto para descrever a odisseia do pensamento nacional, o itinerário que o conduz de sua primitiva alienação à autonomia a que começa a ter acesso. Como em Hegel, a consciência é apenas o *lugar* onde a “substância” pode tornar-se transparente para si mesma, ela não é exterior ao Ser ou ao Todo de que é consciência. Mas, aqui, a “substância” é a Nação que, na situação do subdesenvolvimento, permanece opaca a si mesma, incapaz de alçar-se ao nível do Saber; o tema real deste discurso é o subdesenvolvimento especulativamente definido como inadequação entre o *em-si* e o *para-si*.

Mas, nesta dialética, na qual a noção de Ser foi substituída pela ideia de Nação, a tarefa da mediação não pode ser desempenhada pelo *conceito*. A mediação ou a reconciliação entre o em-si e o para-si, entre a verdade objetiva e a certeza subjetiva, entre a realidade nacional e a consciência política que lhe corresponde, só pode ser desempenhada por uma *ideologia*, pela ideologia do *desenvolvimento*. Nesta ideologia, em que os *interesses* da nação com um todo vêm à luz, é a própria nação que realiza o seu destino e se encarna como *universal concreto*:

Existencialmente, a nação é sempre singular e concreta. Logo é mera exigência abstrata e sem sentido real, pedir ao filósofo que pense em geral, ou seja, de modo válido indistintamente, a realidade histórica. Não lhe é dado conceber a realidade senão fundando-se no ponto do espaço e na época em que viva; por isso, perde todo senso a exigência de universalidade abstrata, só se justifica a pretensão de universalidade concreta. Desde que a nação a qual pertence é única, pois para mim não há outra, é por isso mesmo universal. É o universal concreto⁷.

Mas, através desta nova versão da ideia hegeliana de *Universal Concreto* nós deslizamos para fora do universo hegeliano: ela nos conduz para uma filosofia de tipo existencial, em que é essencial a tese da *finidade da consciência*. Pois se a nação é universal porque “para mim não há outra coisa”, essa universalidade também é *para mim*, isto é, repousa da *finidade da minha perspectiva*. O que se pensa, aqui, portanto, sob o nome de “universal concreto” é, em última instância, a noção de *situação*, tal como definem os filósofos da existência. A recusa da universalidade abstrata não significa aqui a substituição da perspectiva do *Verstand*, do entendimento “separador” pela *Vernunft*, razão totalizadora e absoluta, mas a substituição da perspectiva objetivista da *explicação* pela perspectiva da *compreensão*. O concreto não é mais, também, o objeto do saber conceitual que percorreu a totalidade das mediações, mas é o objeto de uma experiência vivida: o concreto emigrou do campo do *Logos* para o domínio do *Lebenswelt*. O grande adversário da “ideologia do desenvolvimento” seria aquilo que Merleau-Ponty chamava de “*la pensée de survol*” e a tarefa do pensador, que promove essa ideologia, é a de fazer o pensamento coincidir com o “ponto-de-vista nacional”:

A consciência ingênua (*aquela que não coincide com o ponto-de-vista concreto e vê a nação “de fora”*) (...) não problematiza a realidade nacional, que lhe aparece como facilmente redutível aos conceitos de que dispõe, geralmente recebidos da maneira tradicional de julgar. A consciência crítica, porém, considera-se um desafio, a que cumpre responder, mas, e isto é o que a caracteriza, para fazê-lo, serve-se da lógica que induz da própria realidade onde se oferece tal problema. Ora, essa lógica, como tivemos ocasião de indicar, não é nem formal nem abstrata, antes é a forma e a lei da reflexão

7 Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional*, vol. 2., p. 361.

que abrange e exprime o mundo a partir de um contexto histórico e social definido, mais concretamente ainda, de um ponto-de-vista nacional, aquele a que pertence o pensador⁸.

Mas esse *glissement* das significações, que nos conduz da dialética hegeliana à compreensão existencial, da objetividade do conceito à subjetividade da consciência, não é o último: a dialética da consciência, não é o último: a dialética da consciência finita vem finalmente superpor-se a uma dialética *materialista*. Pois, a realidade de que se fala e que a consciência nacional deve recuperar e interiorizar é, finalmente, *o processo da produção*. A liberdade a que essa consciência pode ter acesso, ao eliminar a sua “ingenuidade” ou a sua alienação, é a liberdade do *planejamento de sua vida material*. O filósofo não é mais aqui o *funcionário da humanidade*, que deve tornar possível a tomada de consciência radical do sentido da experiência humana em sua totalidade: ele é o *assessor de um governo “desenvolvimentista”*. A tarefa do filósofo não é outra senão a de destruir os obstáculos ideológicos que se opõem ao desenvolvimento.

Mas, nesta superposição de perspectivas filosóficas diversas, é a dimensão da existência que acaba por ser privilegiada: pois a dialética da “realidade nacional” tem sempre sua raiz num *projeto*, isto é, numa dialética da consciência. Não se busca aqui a dialética que engloba ou dissolve as estruturas objetivas que comandam a existência material, mas aquela dialética interna através da qual a consciência crê poder coincidir consigo mesma e, como Narciso diante de sua própria imagem, recuperar o Mundo no silêncio de sua intimidade. A constituição da filosofia “nacional”, mesmo estando ligada a uma tarefa essencialmente política, teria algo da ternura com que uma subjetividade complacente se descobre e se fascina pela sua incrível identidade.

III

Como pensar estas duas maneiras de situar o problema da filosofia no Brasil e da ideia de filosofia que nos propõem?

1. No caso de Álvaro Vieira Pinto, como vimos, a filosofia é pensada simultaneamente como *expressão* e como *crítica* da “realidade nacional”. Mas é justamente a simultaneidade desses dois traços que torna difícil esta ideia da filosofia. Pensá-la como expressão significa dissolvê-la sobre o fundo da pré-história, recusar-lhe a autonomia da teoria. A filosofia nada mais é, assim, do que uma formulação mais refinada daquilo que já está presente no nível da experiência e não representa nenhuma ruptura radical em relação ao senso comum. Álvaro Vieira Pinto descreve, é verdade, a conversão da “atitude ingênua” na “consciência crítica”, e sabemos que a filosofia é, para ele, essa conversão. Mas a oposição aí estabelecida é mais de natureza ética ou existencial do que de ordem epistemológica: trata-se antes de uma rejeição tal como a que se pode estabelecer entre a autenticidade e a inautenticidade, do que da relação que se estabelece entre ciência e percepção. O que é essencial, é que não se define o estatuto *teórico* da filosofia e que não se pode distingui-la da ideologia. De resto, a indistinção entre teoria e ideologia é explicitamente assumida por Álvaro Vieira Pinto. Não se trata, apenas, de reconhecer que o discurso filosófico é susceptível de um uso ideológico ou de que todo conceito, na medida em que mergulha na prática social, se transforma em instrumento: trata-se de afirmar que a filosofia não deve aspirar a outro destino, que ela *deve* ser ideologia.

Mas não se trata, apenas, de uma superposição que torna problemática a concepção da filosofia: a própria noção de ideologia se torna ambígua. Ela não mais significa a consciência deformada ou interessada que os indivíduos e os grupos podem ter da realidade social, em virtude de sua própria posição no interior da sociedade: ela significa, também, uma forma de consciência

8 Álvaro Vieira Pinto, *op. cit.*, vol. 1, p. 214.

privilegiada, algo como uma subjetividade “boa” ou eficaz. Não que não se possa falar de uma ideologia ou de uma forma de consciência privilegiada – basta pensarmos no caso do marxismo – mas, no caso do marxismo, o privilégio é justificado (ao menos é essa sua pretensão) de maneira objetiva e científica, o que garante a distância entre ciência e ideologia. É a superposição entre a teoria marxista da ideologia e a psicologia existencialista da autenticidade que dá forma a essa concepção peculiar de ideologia que encontramos na obra de Álvaro Vieira Pinto. É dessa superposição que derivam as dificuldades implícitas na sua definição e que envolve a combinação, em seu recesso, de voluntarismo e espontaneísmo, impulso e operação, tendência e programa. É o que aparece, por exemplo, no simples projeto de “construir uma ideologia”: que se “construa” uma teoria, ou que se analise uma ideologia é coisa compreensível: mais bizarra parece ser a ideia de elaborar uma visão não-científica da realidade.

Mas todas essas dificuldades derivam, em última análise, do fato de que é uma metafísica da consciência que encontramos na obra de Álvaro Vieira Pinto: uma filosofia que é incapaz de distinguir entre a consciência, pura e simples, e o conhecimento. A ênfase no polo da consciência aí aparece com a função de abandonar a metafísica objetivista e empirismo que se denuncia, com justiça, nas raízes de certos trabalhos na área das ciências humanas. Mas, como já observou um crítico agudo do livro de Álvaro Vieira Pinto, é o próprio ideal da objetividade e de racionalidade que se abandona quando se mergulha no “perspectivismo” protagórico que, desdenhando a universalidade “meramente formal”, só reconhece a substancialidade da “verdade-para-a-consciência-nacional”.⁹

Arrogando-se o direito de constituir uma “lógica” particular e apropriada a cada situação dada, não se recusa apenas a universalidade “abstrata” da lógica formal, é a *própria ideia de universalidade* que entrou em férias. Da inseparabilidade da teoria e da prática, chega-se à possibilidade de alterar as categorias segundo as exigências da prática atual, de adotar as categorias “que nos convêm...” Marx, porém, não é Protágoras. Quando induz suas próprias categorias a partir da análise de uma formação socioeconômica dada, apresenta-as como universais. Se esta universalidade não tem mais o mesmo conteúdo que o da lógica formal, guarda ainda o mesmo sentido. Se agora se afirma que as categorias do pensamento universalista devem ser *adaptadas* a cada realidade nacional e a cada um de seus momentos, então é preciso dar exemplos desta adaptação; distinguir antes de tudo os conceitos heurísticos das ciências humanas e os conceitos ideológicos puros. Pois a palavra “adaptação” terá sentido diferente quando se tratar: a) da teoria aristotélica do juízo; b) do teorema de Fermat ou do princípio de Carnot; c) da teoria marxista do valor; d) da intuição bergsoniana. Cabe ao leitor decidir em que casos a adaptação é absurda, é fecunda ou inútil. Na ausência destas distinções, a “consciência crítica” arrisca-se a cair no subjetivismo¹⁰.

Mas não é apenas O conhecimento racional e a *teoria* – análise científica ou crítica filosófica – que perde seu estatuto ou sua especificidade no interior deste subjetivismo. O mesmo, poderíamos dizer, ocorre com a prática política, embora esta filosofia tenha essencialmente a preocupação de fundamentá-la. Pois, se a consciência “autêntica” é uma consciência *nacional*, se a nação é um universal concreto, a essência da política emigra para o espaço que *separa* as nações, nas suas relações de dependência ou de contestação: esses “organismos” desconhecem toda contradição interna. Toda crise interna só poderá ser entendida como a interiorização da relação de subordinação que a nação suporta em relação ao exterior e uma ideia como a de *classe social* não pode receber significação política essencial. Assim como reduzir o conhecimento à mera tomada de consciência, esta metafísica reduz a política à técnica do desenvolvimento.

9 Referimo-nos ao ensaio crítico de Gérard Lebrun: “A 'Realidade Nacional' e seus equívocos”, de que nos utilizamos largamente neste artigo.

10 Gérard Lebrun, “A 'Realidade Nacional' e seus equívocos”, *Revista Brasiliense*, nº 44, p.49.

2. Na obra de João Cruz Costa não encontramos a exposição de uma metafísica assim discutível e sim uma minuciosa história das ideias. Mas nem por isso essa história deixa de implicar uma séria de pressupostos de natureza filosófica. E é precisamente a natureza dessa filosofia implícita – do historicismo a que já aludimos – que deve ser analisada e discutida.

O pressuposto básico desta exegese do pensamento brasileiro é o da permanência, através do tempo, de um mesmo horizonte – a história que descreve e, em última instância, a história de uma *mesma* experiência, interpretada por uma *mesma* consciência. As mudanças que aponta se inscrevem sobre o fundo unitário de um mesmo processo ou de um mesmo progresso. É por isso que podemos reconhecer nessa história – embora sua matéria seja antes a ideologia do que a ciência – a marca de Léon Brunschvicg, que foi seu mestre. Mas é justamente o caráter unitário que se acredita descobrir na história da Razão ou da Consciência que é susceptível de discussão: e que seria oportuno contrapor, ao modelo de Brunschvicg, aquele proposto nas análises da história do pensamento feitas por G. Canguilhem. Pois é nessas análises que a ideia de progresso ou de enriquecimento é substituída pela ideia de descontinuidade e transformação. É aí que se percebe que:

*L'histoire des "idées" ou des "sciences" ne doit plus être le relevé des innovations, mais l'analyse descriptive des différentes transformations effectuées*¹¹.

Mas qual é a necessidade de substituir uma perspectiva pela outra? O que é que nos impede de manter a perspectiva de uma história linear das ideias ou das ciências? O que se perde, dessas perspectiva, é a heterogeneidade dos *campos epistemológicos* nos quais gravitam os diversos discursos e onde eles vão buscar as suas regras de formação. Sem a descrição desse horizonte, não é possível sequer a interpretação ideológica. Tomemos um exemplo concreto: o conselheiro de D. João VI, Silvestre Pinheiro Ferreira, polígrafo português que permaneceu no Brasil de 1809 a 1821, e que no Rio de Janeiro pontifica sobre filosofia, desde a Teoria do Discurso até a Cosmologia. Falando da introdução no Brasil, por volta dos últimos anos do século XVIII, de compêndios como o de Antônio Genovesi, João Cruz Costa nos diz que esse manual:

(...) vai influenciar em certo momento o próprio Silvestre Pinheiro Ferreira, que não se dava muito bem com o *tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha* nem com a *fantasmagoria dos ecléticos de França* (...) Cético em relação aos sistemas de filosofia, inimigo declarado deles, Genovesi estava talhado a servir ao traço fundamental do espírito do pensamento português, voltado para a prática, para uma concepção muito terrena do sentido da filosofia¹².

Será o pragmatismo lusitano que está na raiz desta recusa do “tenebroso barbarismo dos heráclitos da Alemanha” e da “fantasmagoria dos ecléticos de França”? Será a psicologia nacional que impede a Silvestre Pinheiro compreender as aulas de Fichte e de Schelling a que assiste na Alemanha? Com efeito, é com humor que caracteriza a filosofia desses discípulos de Kant:

Nem um só encontramos que não dissesse que ele só entendia Kant. Por este modo, o em que todos concordavam é que ninguém o entendia¹³.

É possível, ao menos, formular uma outra hipótese¹⁴: não é o pensador português que não compreende o idealismo alemão, e sim o pensador *ilustrado*; não é o filósofo pragmático que recusa esse “barbarismo”, é o pensador que não abandonou o campo da *epistémé* clássica (no sentido

11 Michel Foucault, *Réponse à une question*, “Esprit”, nº 5, mai 1968, p. 857.

12 João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 73.

13 João Cruz Costa, *op. cit.*, p. 70.

14 É a hipótese formulada na tese de doutoramento, inédita, de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva: *Metodologia da História do Pensamento, (Análise Concreta: o pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira)*. Nesta tese, a autora mostra a solidariedade essencial que une o pensamento de Silvestre Pinheiro à rede do pensamento clássico.

que Foucault atribui à palavra), que não sabe e não pode movimentar-se no campo aberto pela modernidade. Com efeito, mostrou-se como, na obra de Silvestre Pinheiro, a Gramática Geral, a História Natural, a Análise das Riquezas, a Teoria dos Sinais, enfim, guardam a figura que lhes havia dado o pensamento clássico. Se deslocássemos Condillac de seu tempo eu fizéssemos assistir aulas de Schelling, não poderia ele também pensar no “tenebroso barbarismo dos Heráclitos da Alemanha”?

Mais difícil ainda nos parece interpretar a situação atual do pensamento no Brasil, suas perplexidades e suas contradições, sobre o fundo da matriz fundamental do legado colonial. Certamente não somos capazes de explicitar o horizonte da contemporaneidade como é possível fazer para um pensamento *passado*, e menos ainda de circunscrever, com precisão, os seus pontos críticos. De tudo que se afirmar a esse respeito, poderemos dizer com Foucault?

Bien sûr, ce ne sont pas là des affirmations, tout au plus des questions auxquelles, il n'est pas possible de répondre; il faut les laisser en suspens là où elles se posent em sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future¹⁵.

Mas o que podemos dizer é que o legado colonial, ou a “psicologia” do pensador do país subdesenvolvido, não é mais determinante do que a coerção exercida sobre seu pensamento pela “positividade” que visa, pelos conceitos de que lança mão e pelas exigências próprias do discurso que desdobra. São esses elementos que aparecem como regra de suas opções e limite de seu discurso, são essas estruturas que, contemporâneas, proibem ou libertam uma proposição, que fazem a partilha ente o que deve ser dito e o que deve ser calado. É certo que ele pode e deve pensar seu país e sua história – mas nesse caso o país e a história serão um objeto, como outros, e não uma “estrutura transcendental” ou um *a priori* subjetivo. Pensar de outra maneira é tornar novamente impossível a distinção entre experiência e ciência, entre ideologia e filosofia, é esquecer as exigências mais essenciais da própria filosofia.

IV

Indicamos, no início deste artigo, como a ideia de “filosofia nacional” pode recobrir uma concepção bastante discutível da História da Filosofia, fundada num psicologismo e num historicismo dogmáticos, e, em última instância, numa metafísica da consciência. Mas, quando a ideia de filosofia nacional deixa de ser um instrumento nas mãos do historiador para transformar-se num ideal ou num programa do próprio filósofo, as dificuldades se multiplicam ao infinito. Esse programa só pode encontrar as suas justificativas fora da filosofia, na *ideologia do nacionalismo*. De um nacionalismo que não se entende como *etapa*, que se detém na preocupação com a *autonomia*, que não suspeita que a autonomia nacional pode exigir mudanças mais radicais, que acredita que ela pode ser promovida através de uma harmoniosa aliança entre as classes: de um nacionalismo, enfim, que parece ter sido desqualificado na história mais recente dos países latino-americanos, em benefício de uma teoria e de uma prática mais radicais.

Talvez a expectativa de uma “filosofia brasileira” esteja, de fato, essencialmente associada a essa perspectiva política, cuja inconsistência veio à luz com o golpe militar de 1º de Abril de 1964. Talvez seja por essa razão, ainda, que a preocupação com a filosofia brasileira ou com a sua história seja tão rara ente as mais jovens gerações de estudiosos de filosofia, os nossos alunos que, há sete anos, alimentados pela literatura do Instituto Superior de Estudos Brasileiros do governo “desenvolvimentista” de Juscelino Kubitschek, exigiam cursos sobre “lógica brasileira”, leem hoje preferencialmente Marx e Heidegger, Althusser e Foucault e protestam menos – ou de maneira diferente – contra o caráter “técnico” dos cursos que recebem. Se isto for verdade, a “atmosfera” que procuramos descrever nestas páginas já não será tão atual. Mas as “atmosferas” só se tornam visíveis e descritíveis quando já não são “vivas” sem distância e iniciam o seu eclipse.

15 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, p. 192.

(O presente texto está publicado em PRADO JÚNIOR, Bento. *Alguns Ensaio: Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 200, p. 153-171.)