

# Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689



Dossiê

## Filosofia no Brasil

- Breves notas sobre o problema da Filosofia no Brasil a partir do conceito de "formação" ▪ **Contribuições do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt para a filosofia brasileira**
- O Problema da "Legitimidade" da Filosofia no Brasil ▪ **Vida, pensamento e arte no partido-alto**
- Entrevista com Dr. Julio Miranda Canhada ▪

## Equipe Editorial

### Editores Gerais

*Coordenação do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia*

Coordenador:

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Vice-coordenadora:

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Michela Bordignon

(gestão 2021-2023)

### Editores Responsáveis

Marcio Ferezini Marangoni (UFABC)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

### Editor Convidado

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martin (UFABC)

### Comissão Editorial

Adriano Martins Soler (UFABC)

Ana Luísa Coutinho Fialho (UFABC)

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Michele Bonote (UFABC)

Yasmin Alcantara Galvão Pereira (UFABC)

### Conselho Editorial

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Aléxia Bretas (UFABC/USJT/UNI9)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Léa Silveira (UFLA)

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Luciana Zaterka (UFABC)

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof<sup>a</sup>, Dr<sup>a</sup>, Suze Piza (UFABC)



### Instauratio Magna

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade  
Federal do ABC

**v. 2, n. 2 (2022)**

**ISSN: 2763-7689**

[https://periodicos.ufabc.edu.br/  
index.php/instauratiomagna](https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/instauratiomagna)

**Para contato:**

[instauratio.magna@ufabc.edu.br](mailto:instauratio.magna@ufabc.edu.br)



## Sumário

**Editorial** 1

## Artigos

**Breves notas sobre o problema da Filosofia no Brasil a partir do conceito de "formação"** 8  
Roger Augusto Barbosa Montemor

**Contribuições do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt para a filosofia brasileira** 37  
Robério Honorato dos Santos

**O Problema da "Legitimidade" da Filosofia no Brasil** 76  
Mateus Soares de Souza

## Ensaio

**Vida, pensamento e arte no partido-alto: ensaio sobre os assombros na improvisação musical** 118  
Samon Noyama e Jackson Santos

## Entrevista

**Dr. Julio Miranda Canhada** 140  
por Mateus Soares de Souza e Renan Alves do Nascimento



## Editorial

A *Revista de Filosofia Instauratio Magna* segue em seu esforço de proporcionar um espaço para a publicação de textos de alunas e alunos de pós-graduação, consoante com sua missão e seu escopo de atuação, de modo a ampliar o debate acadêmico em torno dos temas da filosofia nas suas várias vertentes.

Neste número, apresentamos ao público o dossiê temático intitulado "Filosofia no Brasil". Ele é, inicialmente, o resultado coletivo da disciplina "Tópicos Avançados em Filosofia Moderna", ministrada no primeiro quadrimestre de 2022 pelo Prof. Luiz Fernando Barrére Martin, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFABC.

Nesta ocasião, o professor se junta ao corpo editorial da *Revista Instauratio Magna* e atua como editor convidado do dossiê. Com isso, ampliamos nossa atuação e consolidamos este um espaço, como mais um voltado para a integração do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC, articulando o trabalho de docentes e discentes do nosso programa.

O editor convidado e a equipe editorial se somaram nos esforços de chamamento, convite e articulação da comunidade filosófica e o resultado é um Dossiê Temático que conta com cinco textos inéditos que refletem sobre a filosofia no Brasil. Destes, três são

artigos provenientes de estudantes que frequentaram o curso de "Tópicos Avançados em Filosofia Moderna" da Pós Graduação em Filosofia da UFABC, uma entrevista e, pela primeira vez, abrimos a seção "Especial" da Revista com a publicação de um ensaio escrito a quatro mãos. Os textos dessa edição, seguindo os critérios estabelecidos pelo Qualis periódicos, foram aprovados em um sistema de pareceres duplo-cego realizados por especialistas, de modo a preservar a segurança e o anonimato de todo o processo. O primeiro artigo deste dossiê, intitulado Breves notas sobre o problema da Filosofia no Brasil a partir do conceito de "formação", de autoria de Roger Augusto Barbosa Montemor, doutorando da Universidade Federal do ABC, toma como ponto de partida para pensar o "problema da filosofia no Brasil" a noção de formação tal como é desenvolvida por Antonio Candido com relação à literatura brasileira. Um aspecto bastante relevante desse processo de formação diz respeito ao, num país de cultura periférica, transplante de ideias estrangeiras, no caso europeias, a uma realidade de condições materiais diferentes em relação ao local de onde surgiram. Como essas ideias, transpostas para uma realidade diferente, deixariam de ser meramente postizas e contribuiriam para a constituição de um campo de problemas em continuidade. Tal processo ocorreu na literatura feita no Brasil. Paulo Eduardo Arantes apoia-se nessa noção de formação para pensar se o mesmo processo pode ser observado na filosofia. Se na filosofia feita no Brasil houve, segundo Arantes, a formação de uma cultura filosófica autônoma, a questão

que se coloca é a de saber se essa desprovincianização permite realizar de forma satisfatória o balanço entre o local e o cosmopolita, tal como o Machado de Assis analisado por Roberto Schwarz, de modo que a filosofia seja também capaz de nos fazer pensar o Brasil.

No artigo *Perspectivas para a filosofia brasileira*, Robério Honorato dos Santos, também doutorando da Universidade Federal do ABC, tem como objetivo mais geral refletir sobre as condições de possibilidade de se fazer filosofia a partir de nossa experiência brasileira. Ele discorre sobre tal possibilidade tendo como parâmetros a maneira de pensar a filosofia por Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hanna Arendt, tal como são expostos por Paulo Eduardo Arantes em *Um departamento francês de ultramar*. Aquilo que primordialmente uniria esses filósofos seria a capacidade da filosofia pensar o presente, o que implica desvincular a filosofia de uma atividade meramente técnica ou profissional. Assim, em Maugüé, tendo no horizonte o ensino dessa disciplina no Brasil dos anos 30 do século XX, fundamental é inculcar o tato histórico filosófico, o que por seu turno contribui para o espírito crítico, mas essa necessidade do estudo da história da filosofia se faz sempre na perspectiva de sua remissão a uma tentativa de decifração de nosso presente. Essa mesma atenção ao que nos rodeia está, segundo Lebrun, atuante em Hanna Arendt, quando ela, em *A vida do espírito*, retoma a distinção kantiana entre pensar e conhecer, o

que terá como consequência pensar a filosofia de modo não técnico, muito mais preocupada com os significados das nossas vivências. Arendt também denomina esse desatrelamento de tradições que, no caso da filosofia, a determinam apenas num sentido único, de "pensar sem corrimão", algo que impediria à filosofia se tornar de certo modo algo inócuo.

O terceiro artigo deste número, O problema da "legitimidade" da Filosofia no Brasil, escrito por Mateus Soares de Souza, doutorando na Universidade Federal do ABC, aborda a questão da legitimidade por três vieses: a filosofia como "formação", a filosofia como "método" e a filosofia como "problema". No que tange à legitimidade vista do ângulo da formação, esta é considerada tal como pensada por Antonio Candido. Fundamental nessa apropriação para o caso da filosofia é verificar até que ponto na filosofia feita no Brasil houve a constituição de um corpo de problemas, de um conjunto de obras que, remetendo umas às outras, permitisse que surgisse uma problemática que ao mesmo tempo articulasse universalismo e particularismo, modernidade e provincianismo. Quanto ao viés metodológico, o autor encaminha a discussão a partir de como o ensino de filosofia tomou impulso nas universidades brasileiras por volta dos anos 30 do século XX. Aqui se faz referência ao ensino de Jean Maugüé na Universidade de São Paulo, conforme a descrição de Paulo Eduardo Arantes em Um departamento francês de ultramar. As diretrizes de Maugüé para o ensino de filosofia teriam, em certa

medida, sido confirmadas nas discussões metodológicas presentes nos textos de Martial Guérout e Victor Goldschmidt, demonstrando uma linha de continuidade na filosofia universitária francesa, mesmo que não se restringisse o ensino de Maugüé a uma mera exegese de textos filosóficos clássicos. Mas se há uma ampla aceitação desse estilo filosófico francês no Brasil, contribuindo para pôr a filosofia universitária brasileira atualizada em relação à metodologia de leitura, a legitimidade alcançada seria apenas aparente, uma vez que estaria de costas para pensar problemas originais e contemporâneos. Na vertente em pensar a filosofia produzida no Brasil enquanto “problema” o autor contextualiza a filosofia aqui produzida enquanto uma problemática própria da filosofia moderna pós esclarecimento. Seja via consolidação da filosofia enquanto disciplina universitária, seja no resgate de autores antes esquecidos ou na abordagem que alguns temas e problemas vem ganhando na pesquisa filosófica no Brasil.

Na modalidade entrevista, os estudantes da UFABC Renan Alves Nascimento e Mateus Soares de Souza tiveram a oportunidade de conversar com o Dr. Júlio Miranda Canhada, membro do grupo de trabalho sobre “Pensamento Filosófico Brasileiro” da ANPOF e que publicou, em 2020, o livro “O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX”, pelas Edições Loyola. A entrevista passeia por temas como o de abordar o problema da filosofia aqui produzida, também a forma própria que o entrevistado articulou a sua própria visão

sobre o tema em seus estudos, a nossa tarefa em (re)descobrir as obras de filósofos e filósofas brasileiras, o papel das universidades e de instituições como a ANPOF na ampliação e qualificação do debate, a relação entre a filosofia e a interdisciplinaridade e a avaliação do entrevistado sobre perspectivas presentes e futuras para a filosofia no Brasil.

Por fim, apresentamos, de forma inédita em nossa revista, o ensaio de título "Vida, pensamento e arte no partido-alto: ensaio sobre os assombros na improvisação musical", escrito a quatro mãos pelos autores Samon Noyama e Jackson Santos, e que apresenta uma interessante abordagem que vincula pensamento filosófico, arte e cultura popular brasileira. O ensaio tem o intuito de chamar a atenção para a existência de outros saberes e como os mesmos podem ser pensados de maneira articulada e crítica com a tradição filosófica ocidental. Ao analisarem a arte do improviso no partido-alto, os autores nos apresentam tal fenômeno como abordagem não apenas musical, mas também ético-política. Os autores defendem que assombros e transe em torno do improviso, além de permitirem uma política das heranças e das gerações, abrem caminho para transgredir os limites impostos pela racionalidade ocidental, seu expediente conceitual e suas intransigências e acabam por contribuir para o desenvolvimento outras metodologias filosóficas.

Esperamos, assim, oferecer ao público de leitoras e leitores um número que amplie o debate e o interesse acerca da filosofia produzida no Brasil, estimulando para que mais autoras e autores publiquem na *Instauratio Magna*. Desta maneira acreditamos dar continuidade à missão da Revista, ampliando a divulgação do trabalho da comunidade de pós-graduação engajada na investigação de temas filosóficos e correlatos, inclusive em suas interfaces interdisciplinares. Por fim, expressamos nosso agradecimento aos autores que contribuíram com seus textos, às avaliadoras e avaliadores, bem como a todos membros colaboradores do corpo editorial. Muito obrigado.

Boa leitura a todas e todos!

**Luiz Fernando Barrére Martin**

**Mateus Soares de Souza**

**Renan Alves do Nascimento**



**Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

## Breves notas sobre o problema da Filosofia no Brasil a partir do conceito de "formação"

**Roger Augusto Barbosa Montemor**

Universidade Federal do ABC (UFABC)  
São Bernardo do Campo (SP)

**DOI: 10.36942/rfim.v2i2.742**

Recebido em: 18 de junho de 2022.

Aprovado em: 11 de janeiro de 2023.

Contato do autor: [roger.montemor@gmail.com](mailto:roger.montemor@gmail.com)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6591395701968506>

## Resumo

Falar de filosofia no Brasil nos leva, de algum modo, a inseri-la num quadro maior do processo formativo da cultura brasileira. E neste sentido, ao menos segundo Paulo Arantes, temos em Antônio Candido a figura privilegiada para pensarmos a noção de formação no Brasil. De acordo com Arantes, a noção de formação trabalhada por Candido, ofereceria uma espécie de modelo que poderia ser extrapolável para se pensar o problema da formação cultural geral - incluindo a filosófica - num país como o Brasil. Além de Candido, outro autor central para problematizar a formação cultural brasileira é Roberto Schwarz, especialmente seu ensaio *As ideias fora de lugar*, onde procura sistematizar o sentido da transposição de elementos de uma cultura - no caso a europeia -, num país com pressupostos materiais diferentes daqueles em que esta cultura se originou. Sendo assim, a partir do conceito de formação de Candido e de algumas teses do ensaio *As ideias fora de lugar*, procuramos comentar sobre alguns aspectos e o sentido possível da formação de uma cultura filosófica no Brasil.

**Palavras-chave:** Cultura filosófica, Formação, Antonio Candido, Roberto Schwarz, Paulo Arantes.

—  
Brief notes on the problem of Philosophy in Brazil starting from the concept of "formation"

## Abstract

Speaking of philosophy in Brazil imposes on us the need of inserting it in a bigger framework of the formative process of Brazilian culture. According to Paulo Arantes, about this need, we have on Antônio Candido the main source to analyze the notion of Brazil's making. Following Arantes, the notion of formation worked by Candido would offer a kind of model that could be generalized to think the problem of general cultural formation – including philosophical – in a country like Brazil. Besides Candido, another central author to question the cultural making of Brazil is Roberto Schwarz, specially in this essay *Misplaced Ideas*, where he seeks to draw the direction of elements transposition from a culture – european – in a country with different material assumptions from the one in which those elements are originated. That way, starting from Candido's concept of formation and some thesis of Schwarz's *Misplaced Ideas*, we will comment on the possible meaning of the making of a philosophical culture in Brazil.

**Keywords:** Philosophical Culture, Formation, Antônio Candido, Roberto Schwarz, Paulo Arantes.

—

**Breves apuntes sobre el problema de la Filosofía en Brasil a partir del concepto de "formación"**

## Resumen

Hablar de filosofía en Brasil nos lleva, de alguna manera, a insertarla en un panorama más amplio del proceso formativo de la cultura brasileña. Y en ese sentido, al menos según Paulo Arantes, tenemos a Antonio Candido como figura privilegiada para pensar la noción de formación en Brasil. Según Arantes, la noción de formación elaborada por Candido ofrecería una especie de modelo extrapolable para pensar el problema de la formación cultural general - incluida la filosófica- en un país como Brasil. Además de Candido, otro autor central para discutir la formación cultural brasileña es Roberto Schwarz, especialmente su ensayo *As ideias fora de lugar*, en el que busca sistematizar el significado de la transposición de elementos de una cultura - en este caso la europea-, en un país con presupuestos materiales diferentes a aquellos en los que se originó esta cultura. Por lo tanto, a partir del concepto de formación de Candido y algunas tesis del ensayo *As ideias fora de lugar*, buscamos comentar el posible significado de la formación de una cultura filosófica en Brasil.

**Palabras clave:** Cultura filosófica, Capacitación, Antonio Candido, Roberto Schwarz, Paulo Arantes.

## Breves notas sobre o problema da Filosofia no Brasil a partir do conceito de "formação"

Roger Augusto Barbosa Montemor

Se não tomarmos a filosofia no Brasil como um fato da cultura que surge pronto e acabado, falar de filosofia no Brasil nos leva necessariamente a inseri-la num quadro maior de um processo formativo da cultura no Brasil, que, como tal, está situado historicamente e que, por isso mesmo, não escapa aos solavancos dessa mesma história. Ao menos segundo Arantes, temos em Antônio Candido a figura privilegiada para pensarmos a noção de formação no Brasil, em outras palavras, a noção de formação trabalhada por Candido, ofereceria uma espécie de modelo que, apesar de ter como objeto a literatura, poderia ser extrapolável para se pensar o problema da formação cultural geral no país e do significado da atividade intelectual num país de socialização capitalista *atrasada*, ou se preferirmos periférico<sup>1</sup>. O adjetivo periférico tem a sua razão de ser:

---

<sup>1</sup> Uma objeção possível aqui diz respeito ao sentido colonizado do que nos referimos como formação cultural e atividade intelectual, como se tais noções fossem marcas de um raciocínio europeu. Sobre isso vale notar o seguinte: talvez a partir da conquista e da progressiva formação de um mercado mundial, a Europa se constitui como um universal, ainda que falso, de todos os outros. Talvez seja isso que Schwarz queira dizer quando comenta: "Parafrazeando Marx, as ideias da classe dominante na nação hegemônica do período tendem a ser dominantes ou pelo menos presença obrigatória nas nações periféricas. Quem as adota tais e quais é apologista ou deslumbrado. Quem pensa que as pode desconhecer coloca-se intelectualmente fora do mundo. Dentro do possível, tudo está em relacionar-se com elas de maneira judiciosa, reconhecendo a sua parte de necessidade, mas sem perder de vista as realidades e os interesses próprios. Na verdade, quem foi eu-

o processo de colonização nos impõe essa condição também do ponto de vista cultural. Trocando em miúdos, sermos uma cultura necessariamente devedora do influxo externo, da imposição da norma europeia - seja do ponto de vista da formação social, seja do ponto de vista da formação cultural - parece ser, para certa tradição crítica brasileira, um fato. Isso não significa uma impossibilidade cultural, pelo contrário, dado que, como veremos, um dos aspectos da formação consistiria justamente na elaboração local deste influxo externo, nas palavras de Arantes:

a cultura de um país periférico como o Brasil está inteiramente centrada na ideia de que através de gêneros e formas inescapavelmente europeias [...], trata-se de exprimir a verdade original de uma experiência local. Ou seja, só é relevante a forma que promove essa reinterpretação, que

---

rocêntrico e depois impôs o padrão americano foi o capitalismo. O marxismo, que é a sua teoria crítica, acompanha a voragem concentradora, mas não adere a ela" (SCHWARZ, 2012, p. 182).

Talvez, uma outra maneira de colocar tal questão - que pretendemos retomar na parte final deste texto - tem a ver com o sentido que se atribui a essa tradição cultural europeia, principalmente a partir da particularização local desta tradição. Lembremos que, ao menos na leitura de Schwarz sobre o Machado de Assis da maturidade, essa cultura perde em muito o seu caráter pretensamente positivo, civilizatório. O que não significa com isso um abandono, por decreto, de tal tradição. Candido já lidava com questões de natureza semelhante na ocasião das objeções ao seu esquema na *Formação da literatura brasileira*: "É como dizer que devemos exportar café, cacau ou borracha, deixando a indústria para quem a originou historicamente. E o mais picante é que os atuais nacionalistas literários acabam a contragosto nesta mesma canoa furada, sempre que levam a tese particularista às conseqüências finais" (CANDIDO, 2000, p. 17).

seja um instrumento de descoberta e revelação do país (ARANTES, 2004, p. 274-275).

O ensaio *Ideias fora de lugar*, de Roberto Schwarz, é incontornável para tratarmos deste tema. Este ensaio tem como pano de fundo o seguinte problema: que efeito tem a presença das ideias europeias quando transplantadas para a realidade brasileira, no caso, uma realidade de condições materiais diferentes se comparadas com aquelas de onde estas mesmas ideias se originaram? Nesta ocasião, Schwarz procurou verificar como se constitui o vínculo entre a vida ideológica e a realidade social brasileira, atrelada ao modo particular pelo qual se deu a modernização capitalista no Brasil. Um de seus possíveis achados neste ensaio consiste em sistematizar a sensação de dualidade que atravessaria a nossa vida como um todo - especialmente depois da Independência. Tal sensação de dualidade tem a ver justamente com a nossa posição na ordem mundial, nas palavras de Schwarz:

éramos um país agrário e independente, dividido em latifúndios, cuja produção dependia do trabalho escravo por um lado, e por outro do mercado externo [...] Era inevitável, por exemplo, a presença entre nós do raciocínio econômico burguês [...] uma vez que dominava no comércio internacional, para onde a nossa economia era voltada. [...] Além do que, havíamos feito a Independência há pouco, em nome de idéias francesas, inglesas e americanas, variadamente liberais, que assim faziam parte de nossa identidade nacional. Por outro lado, com igual fatalidade,

este conjunto ideológico iria chocar-se contra a escravidão e seus defensores, e o que é mais, viver com eles (SCHWARZ, 1988, p. 14).

Os efeitos desse dualismo aparecem em inúmeras esferas: na formação social, na literatura, no cinema, na vida cotidiana, etc. Ele seria responsável pela sensação de um caráter artificial de tudo que se refere à cultura brasileira. São, especialmente, os efeitos culturais deste dualismo que interessam Schwarz<sup>2</sup>.

Ocorre que, como dissemos, não à revelia destas dualidades ou esquisitices - como nomeia Schwarz -, mas justamente por levar tal

---

**2** Para efeito de *sentirmos* este dualismo, remetemos para alguns exemplos bastante sensíveis ilustrados por Schwarz: "resta na experiência aquele "desconcerto" que foi o nosso ponto de partida: a sensação que o Brasil dá de dualismo e factício - contrastes rebarbativos, desproporções, disparates, anacronismos, contradições, conciliações e o que for - combinações que o Modernismo, o Tropicalismo e a Economia Política nos ensinaram a considerar. Não faltam exemplos" (SCHWARZ, 1988, p. 19). Schwarz lista, nas páginas seguintes, exemplos na imprensa, arquitetura, literatura, na política, e nos nossos intelectuais, Silvio Romero (SCHWARZ, 1988, p. 19-21). No ensaio *Nacional por subtração*: "As suas manifestações cotidianas vão do inofensivo ao horripilante. O Papai Noel enfrentando a canícula em roupa de esquimó é um exemplo de inadequação. Da ótica de um tradicionalista, a guitarra elétrica no país do samba é outro. Entre os representantes do regime de 64 foi comum dizer que o povo brasileiro é despreparado e que democracia aqui não passava de uma impropriedade. No século XIX comentava-se o abismo entre a fachada liberal do Império, calcada no parlamentarismo inglês, e o regime de trabalho efetivo, que era escravo. Mário de Andrade, no "Lundu do escritor difícil", chamava de macaco o compatriota que só sabia das coisas do estrangeiro. Recentemente, quando a política de Direitos Humanos do governo Montoro passou a beneficiar os presos, houve manifestações de insatisfação popular: por que dar garantias aos condenados, se fora da cadeia elas faltam a muita gente? Dessa perspectiva também os Direitos Humanos seriam posições no Brasil" (SCHWARZ, 1987, p. 29-30).

sensação de dualidade a sério, é que a formação cultural foi possível. E nisso, Candido tem um papel central:

Antonio Candido assume como condição própria, que cumpre reconhecer e superar, o desequilíbrio e a precariedade de nossa herança cultural. [...] Para escrever a respeito, o crítico desenvolve um estilo que combina a seriedade e o senso amistoso do ridículo, estilo que registra e reequilibra nos termos devidos a importância que tem para nós – não há como saltar por sobre a própria sombra – a nossa formação cultural defeituosa (SCHWARZ, 1999, p. 11).

É o trato de Candido com essas dualidades que permite situarmos a nossa formação cultural em geral, incluindo a filosófica. Vejamos, esquematicamente, alguns aspectos que envolvem o conceito de formação em Candido, segundo Arantes.

### **A noção de formação**

Talvez, a primeira nota sobre tal noção que vale recuperarmos seja a diferença de sentido que a formação tem para Candido se comparada com a mesma noção trabalhada por outros autores, ora mais ora menos explicitamente. Resumidamente, a formação de que trata Candido - a literária - se completou, enquanto a formação social, econômica e política do Brasil - de que tratam autores como, por exemplo, Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Sergio Buarque de Hollanda, Raymundo Faoro - não se completou. No caso desses

autores, em certa medida, a ideia de formação possuiria um caráter descritivo e normativo: descreve um processo ainda inacabado e com vistas ao cumprimento de um ideal normativo, no caso, um ideal europeu de civilização. Poderíamos dizer que, em certo sentido, tais obras são, no fundo, sobre a não formação, ou uma formação ainda por vir<sup>3</sup>.

Outro aspecto a ser notado sobre a formação em *Candido*, está ligado à necessidade de uma linha de continuidade de problemas a serem retomados, que tornaria possível certo acúmulo intelectual. Nas palavras de Schwarz, tal continuidade permitiria a “constituição de um campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias, que recolha as forças em presença e solicite o passo adiante” (SCHWARZ, 1987, p. 31). E segundo Arantes, o critério para a estruturação da Formação da literatura brasileira, tem que ver justamente com percorrer esta continuidade de ideias e problemas:

um critério interessante seria acompanhar a articulação das obras e dos escritores, um campo histórico de influências artísticas cruzadas, ao longo do qual se poderia discernir a continuidade de uma tradição. A seu ver dera finalmente com a ideia teórica fundamental do livro, a de

---

<sup>3</sup> Sobre isso Ver *Sobre a Formação da literatura brasileira* (SCHWARZ, 1999, p. 18-26).

Sistema Literário, que exporia na "Introdução" (ARANTES, 1997, p. 20)<sup>4</sup>.

Grosso modo, a ideia de formação de Candido, teria oferecido, segundo Arantes: "forma metódica ao conteúdo básico da experiência intelectual brasileira" (ARANTES, 1997, p. 21), que, por sua vez, poderia ser uma chave para se compreender a formação cultural em geral: "cuidando apenas de literatura, Antonio Candido deu com a equação geral do problema da formação" (ARANTES, 1997, p. 22). A sistematização de tal conceito de formação foi alcançada, em parte por Candido ter *posto em prática*, na crítica literária, o exemplo tomado de Machado de Assis. O romancista em questão encerra outro elemento da formação, a saber, aquilo que Arantes chama de "balanço de localismo e cosmopolitismo que nos momentos de equilíbrio define etapas de acumulação" (ARANTES, 1997, p. 51). É justamente esse balanço entre localismo e cosmopolitismo que será *posto em prática* por Candido. Vale a pena, sobre isso, relembrar termos para a passagem de Candido:

Se voltarmos porém as vistas para Machado de Assis, veremos que este mestre admirável se embebeu meticu-

---

<sup>4</sup> Especialmente o que vai conduzir a noção de sistema literário: "para se configurar plenamente como sistema articulado ela [a literatura] depende da existência do triângulo "autor-obra-público", em interação dinâmica, e de uma certa continuidade da tradição. Sendo assim, a brasileira não nasce, é claro, mas se configura no decorrer do século XVIII, incorporando o *processo formativo*, que vinha de antes e continuou depois" (CANDIDO, 2000, p. 15-16. Grifo nosso).

losamente da obra dos predecessores. A sua linha evolutiva mostra o escritor altamente consciente, que compreendeu o que havia de certo, de definitivo, na orientação de Macedo para a descrição dos costumes, no realismo sadio e colorido de Manuel Antônio, na vocação analítica de José de Alencar. Ele pressupõe a existência dos predecessores, e esta é uma das razões da sua grandeza: numa literatura em que, a cada geração, os melhores começam da capo e só os medíocres continuam o passado, ele aplicou o seu gênio em assimilar, aprofundar, fecundar o que havia de certo nas experiências anteriores. Este é o segredo da sua independência em relação aos contemporâneos europeus, do seu alheamento às modas de Portugal e França (CANDIDO *apud* ARANTES, 1997, p. 29).

Ou seja, Machado de Assis sintetiza essa formação a partir de uma postura comparatista e cumulativa com relação aos seus predecessores (Ver ARANTES, 1997, p. 32). Procedimento análogo ao que Candido opera com os seus próprios predecessores na crítica literária<sup>5</sup>, colocando em outro patamar a crítica literária, como observa Arantes: "formado na escola de Machado de Assis, de fato Antonio Candido aprendeu mesmo foi com as falhas de formação dos predecessores, cujos achados modestos também soube fixar e sublimar" (ARANTES, 1997, p. 29-30).

---

**5** Se na literatura tínhamos uma linha possível que vai de Joaquim Manoel de Macedo, Manuel Antônio de Almeida, José de Alencar, culminando com Machado de Assis; poderíamos dizer que algo análogo ocorre na crítica literária, que segue uma linha que passa por Silvio Romero, José Veríssimo, Antonio Candido e Roberto Schwarz.

Este balanço entre localismo e cosmopolitismo teria encontrado em Machado de Assis um de seus pontos altos. Digamos que o romancista é aquele que olha, ao mesmo tempo, para dentro e para fora, dialogando e dando continuidade aos problemas abordados por seus antecessores, e deste modo “finalmente cumpria o programa de continuidade cultural por canalização do influxo interno, e correspondente desprovincianização da consciência literária, traçado pelos dois críticos nas linhas tortas que se viram” (ARANTES, 1997, p. 29).

O resultado deste movimento implica, ao menos segundo Arantes, o alcance de um ponto de vista universal a partir do olhar local:

Machado simplesmente submeteu à crítica recíproca e sem resto os termos da comparação [...] Juntando os dois pólos, relativizava-os e assim acabou mostrando que era possível opinar sobre os grandes assuntos ao chamar pelo nome as contradições locais, ao mesmo tempo em que especificava a hora histórica daqueles mesmos assuntos ditos universais (ARANTES, 1997, 32).

Deste modo formava-se, ao menos segundo nossos autores, uma literatura no Brasil, no sentido de um sistema literário que se refere a si mesmo e cria as condições internas para a emergência de obras literárias a que podemos dar o nome de brasileiras, que

tenham, ao mesmo tempo, o potencial de dizer algo sobre a totalidade global na qual estamos inseridos<sup>6</sup>.

### **Um possível caso exemplar: o caso Schwarz**

Se, como vimos acima, ao menos segundo Candido, a formação da literatura brasileira tem como figura chave Machado de Assis, Schwarz, seguindo a providência que sugere a noção de formação, tem como ponto de partida exatamente esse acúmulo com o qual contribuiu Candido. Em detalhe, de certo modo, o *ponto de partida* de Schwarz - um estudo da obra de Machado de Assis - coincide com o *ponto de chegada* de Candido na Formação da literatura brasileira. Apontemos, esquematicamente, para alguns resultados, que nos interessam aqui, da interpretação de Schwarz sobre a *matéria brasileira*<sup>7</sup> que passa, em grande medida, pela análise da obra machadiana.

Digamos, muito esquematicamente, que Schwarz identifica um dife-

---

**6** Não esqueçamos, ao menos segundo Schwarz, que esta formação "trata-se de uma descrição do progresso à brasileira, com acumulação muito considerável no plano da elite, e sem maior transformação das iniquidades coloniais" (SCHWARZ, 1999, p. 66).

**7** Lembremos que por *matéria brasileira* o crítico compreende: "um conjunto de relações altamente problemático, originário da Colônia, solidamente engrenado, incompatível com o padrão da nação moderna, ao mesmo tempo que é um resultado consistente da própria evolução do mundo moderno, a que serve de espelho ora desconfortável, ora grotesco, ora utópico (nos momentos de euforia). A tenacidade desta estrutura é ponto assentado de nossa historiografia. [...] vários momentos fortes da inteligência brasileira, inclusive as invenções literárias mais originais, lhe respondem de forma também estrutural e lhe devem a relevância" (SCHWARZ, 2019, p. 161-162).

rente modo de funcionamento da ideologia no Brasil se comparado com o centro. Se no centro, havia uma espécie de correspondência entre a ideologia liberal e a realidade que ela encobre - o que permitia um esteio para a crítica -, isso não ocorria no Brasil. Devido à convivência acomodatória entre capitalismo e escravidão, e ainda uma certa lógica do favor que operaria no Brasil<sup>8</sup>, as ideias liberais giravam em falso, nas palavras de Schwarz:

O escravismo desmente as idéias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular. O elemento de arbítrio, o jogo fluido de estima e auto-estima a que o favor submete o interesse material, não podem ser integralmente racionalizados. Na Europa, ao atacá-los, o universalismo visara o privilégio feudal. No processo de sua afirmação histórica, a civilização burguesa postulava a autonomia da pessoa, a universalidade da lei, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho etc. - contra as prerrogativas do Ancien Régime. O favor, ponto por ponto, pratica a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais (SCHWARZ, 1988, p. 16).

Deste modo Schwarz reconhece que está frente a um modelo de discurso diante do qual há um limite para um modelo progressista de crítica da ideologia (Ver ARANTES, 2004, p. 282) que procura apontar para o descompasso entre o conceito e a efetividade. Ou

---

<sup>8</sup> Sobre essa lógica do favor: Ver SCHWARZ, 1988, p. 15-16.

seja, não é o caso aqui de um discurso comum ao liberalismo clássico, deste modo à dialética posta em marcha por essas incompatibilidades irreconciliáveis não parece corresponder um modelo clássico de crítica da ideologia.

Mas nem por isso as ideias liberais deixariam de ter uma função na vida ideológica brasileira, como aponta, Schwarz

De ideologia que havia sido - isto é, engano involuntário e bem fundado nas aparências - o liberalismo passa [...] a penhor intencional duma variedade de prestígios com que nada tem a ver. Ao legitimar o arbítrio por meio de alguma razão "racional", o favorecido conscientemente engrandece a si e ao seu benfeitor, que por sua vez não vê [...] motivo para desmenti-lo. Nestas condições, quem acreditava na justificação? A que aparência correspondia? Mas justamente, não era este o problema, pois todos reconheciam - e isto sim era importante - a intenção louvável, seja do agradecimento, seja do favor. A compensação simbólica podia ser um pouco desafinada, mas não era mal-agradecida. Ou por outra, seria desafinada em relação ao Liberalismo, que era secundário, e justa em relação ao favor, que era principal. E nada melhor, para dar lustre às pessoas e à sociedade que formam, do que as idéias mais ilustres do tempo, no caso as européias. Neste contexto, portanto, as ideologias não descrevem sequer falsamente a realidade [...] Sua regra é outra, diversa da que denominam; é da ordem do relevo social, em detrimento de sua intenção cognitiva e de sistema (SCHWARZ, 1988, p. 17).

O modo de efetivação do padrão de funcionamento particular da ideologia no Brasil leva a uma situação de coexistência estabilizada da lógica social, na qual as ideias liberais passam a ter a função de, por exemplo, enobrecer o favor. Se no centro tais ideias tinham um papel na dominação social que era o de encobrir o seu próprio fato, aqui, essas mesmas ideias serviam à dominação, na medida em que explicitavam a sua própria lógica.

Mais do que isso, ocorre que este funcionamento particular da vida ideológica no Brasil não possui consequências somente para a sociedade brasileira, mas implica também numa consequência para se pensar o centro, e aqui chegamos no segundo aspecto que gostaríamos de salientar. Para um exemplo:

Inscritas num sistema que não descrevem nem mesmo em aparência, as ideias da burguesia viam infirmada já de início, pela evidência diária, a sua pretensão de abarcar a natureza humana. [...] Assim, o que na Europa seria verdadeira façanha da crítica, entre nós podia ser a singela descrença de qualquer pachola, para quem utilitarismo, egoísmo, formalismo e o que for, são uma roupa entre outras, muito da época, mas desnecessariamente apertada. Está-se vendo que este chão social é de consequência para a história da cultura: uma gravitação complexa, em que volta e meia se repete uma constelação na qual a ideologia hegemônica do Ocidente faz figura derrisória, de mania entre manias. O que é um modo, também, de

indicar o alcance mundial que têm e podem ter as nossas esquisitices nacionais. [...] Em suma, a própria desqualificação do pensamento entre nós, que tão amargamente sentíamos [...] era uma ponta, um ponto nevrálgico por onde passa e se revela a história mundial (SCHWARZ, 1988, p. 22-24).

Com isso, é como se Schwarz estivesse - a partir do caso particular, brasileiro - identificando um modo diferente de funcionamento da ideologia se comparado com o centro do capitalismo, mas que, ao mesmo tempo, se ligava a este centro. Nas palavras de Arantes:

Exibindo o progresso por esse flanco vulnerável - isto é, "a má-formação brasileira, dita atrasada, manifesta a ordem da atualidade a mesmo título que o progresso dos países adiantados" - Roberto não só ia anotando o alcance mundial de nossas esquisitices nacionais como construindo uma plataforma de observação a partir da qual objetar a esta mesma ordem universal. [...] Estava assim lançada a base de uma Ideologiekritik original. O mesmo chão histórico que barateava o pensamento e diminuía as chances da reflexão - pois aqui se desmanchava o nexo entre ideias e pressuposto social, o que lhes roubava a dimensão cognitiva -, devolvia a faculdade crítica com a outra mão, fazendo nossa anomalia expor a fratura constitutiva da normalidade moderna (ARANTES, 1992, p. 89).

É como se a crítica da ideologia no Brasil desmascarasse a falsidade das ideias burguesas; de modo que em solo nacional a crítica da ideologia revelava que aquilo que nos servia de norma a ser

alcançada - as ideias do liberalismo - era "desmoralizada pela sua particularização local, que ela no entanto, ao mesmo tempo desqualificava" (ARANTES, 2004, p. 282). Por meio do caso particular, brasileiro, se expõe aquilo que é um problema constitutivo da modernidade burguesa. Enfim, a nossa experiência demonstrava que a civilização liberal capitalista, podia conviver com não importa qual tipo de barbaridade, como a escravidão, por exemplo (Ver ARANTES, 2004, p. 282).

Em resumo, Schwarz teria demonstrado que a desprovincianização cultural - especialmente da literatura brasileira - não significa que ela tenha atribuído um caráter positivo ao Brasil (particular), mas sim que a nossa particularidade enquanto nação é uma particularidade negativa. E é pela ótica dessa negatividade que podemos sondar também uma espécie de crise da própria cultura burguesa (universal): a cultura burguesa é maleável a tal ponto de se adequar a uma situação social com tamanho grau de violência. Neste sentido, universal e particular estão ali para se desautorizarem reciprocamente.

Notemos, por fim, que o achado de Schwarz só foi possível a partir de um longo processo que culmina num acúmulo intelectual a partir não somente da literatura, como também da crítica literária e das

ciências sociais no Brasil.<sup>9</sup>

### **Filosofia no Brasil hoje?**

A partir dos comentários acima sobre a noção de formação e de um possível caso de desprovincianização da cultura local - especialmente a partir de Schwarz -, retornamos ao nosso problema da filosofia, agora à luz do que foi exposto.

Se, como afirma Arantes, "a condição moderna da filosofia confunde-se desde a origem com a sua situação de especialidade universitária" (ARANTES, 1994, p. 78)<sup>10</sup>, falar em filosofia no Brasil implica - assim como no caso da formação literária - considerarmos a transposição de uma cultura filosófica - no caso, filosofia universitária francesa - num país com pressupostos materiais diferentes

---

**9** Suas teses são devedoras em certo sentido, não somente da literatura e da crítica literária, mas também um acúmulo intelectual - continuidade de problema que é signo do processo de formação - que inclui autores como: Fernando Henrique Cardoso, Maria Sylvia Carvalho Franco isso para ficarmos em nomes mais imediatamente importantes para o autor, mas poderíamos lembrar aqui de toda uma tradição das ciências sociais, história, economia, etc. no Brasil. Lembremos que, nem por isso, as teses de Schwarz deixam de ter consequências para essa mesma tradição, no caso, não existiria algo como uma formação inconclusa, a formação está terminada (Sobre os possíveis destinos da formação Ver SCHWARZ, 1999, p. 68-70).

**10** Lembremos que para Arantes, a própria filosofia seria um gênero discursivo, de certo modo, já ultrapassado pela história. De acordo com Arantes, os eventos de 1848 impactam no destino da filosofia, evidenciando os limites do universalismo burguês. Como se depois de 1848 a filosofia ficasse sem objeto, se dissociando explicitamente de seu possível caráter civilizatório. Não por acaso é a partir daqui que nasceria a filosofia profissional - filosofia enquanto disciplina acadêmica (da qual seríamos herdeiros). Ou ainda, este gênero teria uma certa chance de sobrevivência na crítica da economia política (ou numa teoria crítica) (Ver ARANTES, 1996, p. 28 e seguintes).

daqueles em que se originou tal cultura. E neste sentido, em *Um departamento francês de ultramar*, Arantes - tomando como modelo a noção de formação de Candido - procurou historiar a formação da cultura filosófica em São Paulo - que não deixa de ter consequências gerais para a formação da cultura filosófica no Brasil. Para encurtar bastante o argumento, digamos que se formou em São Paulo e no Brasil uma cultura filosófica. Alguns dos maiores exemplos da maturidade dessa formação são comentados pelo próprio Arantes, em especial, os casos de José Arthur Giannotti e Ruy Fausto<sup>11</sup>.

Enfim, se tomarmos emprestado o conceito de formação notamos que formou-se uma cultura filosófica no Brasil, no sentido de que há uma tradição consolidada, no que diz respeito ao modo de se fazer pesquisa filosófica em solo nacional. Ao menos, sob este ponto de vista, fazer filosofia no Brasil hoje, significa, fazer o mesmo que se faz - na condição de profissionalização a que o gênero filosófico se encontra - em qualquer outra parte do mundo na qual essa cultura esteja formada no sentido que apresentamos acima. E isso significa termos a presença de cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia, a produção de teses, artigos, eventos acadêmicos

---

**11** Sobre Giannotti, Arantes destaca, dentre outras coisas, a sua importância para o seminário Marx, que por sua vez, segundo Arantes, produziu "[ ] o que ainda existe de menos dogmático, mais inventivo e original no ensaio marxista de interpretação da experiência brasileira" (ARANTES, 1994, p. 238). Outro destaque a Giannotti coube a Schwarz: "apoiado no marxismo mais ou menos independente que se desenvolveu na USP, Giannotti teve o topete ou a tranquilidade de escrever uma crítica excelente e forte ao trabalho de Althusser, o grande nome do momento" (SCHWARZ, 1999, p. 258).

etc. Responder a essa maneira não tão empolgante<sup>12</sup> é um modo de situar historicamente a filosofia.

No entanto - ainda que consideremos a filosofia como mais uma dentre outras na divisão do trabalho acadêmico -, para tornar mais complexa a questão, remetemos para a passagem abaixo:

A demanda do assunto filosófico engrenado *na ordem do dia* não pode obviamente ser objeto [...] de prescrição por extenso, nem dispensa do esforço cosmopolita de atualização; todavia, o metro indicado – literatura e pensamento social – não implica necessariamente restrição provinciana, nem sugere modelos de excelência intelectual [...] ao que parece só atinaremos com o assunto à altura da complicação *atual* do mundo moderno, e no devido grau de generalidade que a forma conceitual da formulação dita filosófica requer, num momento de emancipação intelectual que não depende da clarividência pessoal, mas (repetindo) do desfecho de um processo coletivo de formação [...] veremos então um filósofo da *casa* decifrar um capítulo do curso *atual* do mundo a partir da exploração sistemática, numa forma que ninguém sabe qual será, da

---

**12** Ao menos não tão empolgante para nós, destinados, em alguma medida, a retornarmos à questão de uma filosofia nacional, dada a nossa situação social que seria marcada pelo "atraso". Mesmo caso da literatura: "A literatura do Brasil, como a dos outros países latino-americanos, é marcada por este compromisso com a vida nacional no seu conjunto, circunstância que inexistente nas literaturas dos países da velha cultura. Nelas, os vínculos neste sentido são os que prendem necessariamente as produções do espírito ao conjunto das produções culturais; mas não a consciência, ou a intenção, de estar fazendo um pouco da nação ao fazer literatura" (CANDIDO, 2000, p. 18).

experiência brasileira (ARANTES, 1993, p. 32-33. Grifo nosso).

Note-se que na passagem temos todos os elementos que encerram a questão que vira e mexe retomamos, a saber: o que significa fazer filosofia no Brasil hoje? E aqui, se Arantes chama atenção para a necessidade do acúmulo caro à formação, para o balanço entre localismo e cosmopolitismo, no entanto, permanece o desafio de compreendermos como tudo isso se daria no caso específico da filosofia, que, como ele diz, possui como característica certa generalidade da formulação conceitual. Isso nos leva a algumas questões: seria ainda possível um processo de desprovincianização - tal como possivelmente presente em Schwarz, para efeito de exemplo de referência - particular à filosofia? Qual seria o seu sentido? Qual o sentido de uma acumulação intelectual particular à filosofia, tal como se deu na literatura, crítica literária e nas ciências sociais? Em outras palavras, se tratando de filosofia, em que consiste essa continuidade temática tão cara à formação?

Obviamente não temos as respostas para essas questões, mesmo assim, talvez o caso do próprio Arantes seja um exemplo curioso. Sem nos comprometermos se o que este autor faz é ou não filosofia, notemos que ele parece *pôr em prática* aquilo que ele mesmo havia notado em Schwarz. Este último teria oferecido, em alguma medida, um modelo de crítica da ideologia através do cotejamento

entre centro e periferia (ou ainda, de como as ideias do centro aparecem na periferia), de modo a permitir a possibilidade de que quem pensasse a partir do ponto de vista da periferia passasse a ter algo a dizer sobre a totalidade do processo. Em resumo, Schwarz teria possivelmente oferecido uma chave para a leitura da constituição - e alcance - de um ponto de vista da periferia (particular) capaz de revelar algo do processo como um todo (universal) – inclusive sobre o centro do capitalismo.

Sendo assim, num dos aspectos que envolve a formação, Arantes continua Schwarz. Para citar alguns exemplos, em *Ressentimento da dialética*, o autor explora a hipótese do ressurgimento da dialética no século XIX ligado ao "atraso" alemão. Tal hipótese ganha fôlego a partir da influência explícita do esquema desenvolvido por Schwarz no ensaio *As ideias fora de lugar*<sup>13</sup>. Em *Um Departamento francês de ultramar*, trata-se da "crônica de um episódio universitário local se inscreve no processo secular de formação e modernização do país, e pode revelar facetas inesperadas do próprio padrão

---

**13** Segundo Vladimir Safatle: "Foi ao levar em conta a situação periférica da Alemanha do século 19, marcada pelo "atraso" de um desenvolvimento desigual e combinado no interior do qual as ideias parecem estar sempre em descompasso em relação a seus destinatários e à efetividade, que Paulo Arantes pôde fornecer a certidão de nascimento da dialética hegeliana e de seu duplo: a ironia" (SAFATLE, *O momento brasileiro da dialética*. Correio brasileiro, 4 de setembro de 2004). Para mais autores sobre a relação e impacto do ensaio de Roberto Schwarz na obra de Paulo Arantes Ver PRADO JR., B. "O pressentimento de Kojève". In: *Ressentimento da dialética*, 1996; SAFATLE, *O momento brasileiro da dialética*, 2004; CAUX; CATALANI, *A passagem do dois ao zero*, 2019; ZANOTTI, "Na antecâmara da ideologia mundial". In: *Formação e desconstrução*, 2021.

'alheio' que tratávamos de interiorizar" (SCHWARZ, 1999, p. 208), ou seja, trata-se da elaboração local de um influxo externo. Em *Formação e desconstrução*, trata-se da crítica daquilo que ele chama de ideologia francesa, tendo como perspectiva este ponto de vista da periferia<sup>14</sup>. Para um último exemplo, vale a pena citarmos uma passagem do ensaio *A fratura brasileira do mundo*, onde Arantes procura mapear intelectualmente uma desprovincianização real, no caso, quando é o Brasil que se transformaria no futuro do mundo e não o contrário:

na hora histórica em que o país do futuro parece não ter mais futuro algum, somos apontados, para mal ou para bem, como o futuro do mundo. Nove fora equívocos de parte a parte, uma chance histórica, do tamanho da ruptura de época que estamos vivendo, para trazer de volta a reflexão à periferia, no espelho da qual desta vez a metrópole se contempla, por certo que com a auto-complacência de praxe. Seja como for, não é trivial que o mundo ocidental confessadamente se brasilianize, depois de ter ocidentalizado a sua margem (ARANTES, 2004, p. 30).

## **Considerações finais**

A título de recapitulação, observemos algumas possíveis ideias sugeridas ao longo da exposição.

---

<sup>14</sup> Ver ZANOTTI, *Na antecâmara da ideologia mundial*, In: *Formação e desconstrução*, 2021.

Em primeiro lugar, ao que nos parece, fazer filosofia no Brasil hoje, não precisa necessariamente implicar numa dupla positivação, seja da própria tradição filosófica ocidental, seja da cultura nacional. A lição de Schwarz (ou mesmo de Arantes) é que, algumas de nossas particularidades - inclusas na universalidade do sistema-mundo - podem ser negativas. Além disso, a depender do ponto de vista, a própria cultura ocidental pode sair desmoralizada - o que não significa que esta seja contornável. Atropelados todos pelo processo de modernização capitalista, verificar o modo particular como se deu este atropelo em cada formação social específica e a sua relação com a totalidade, talvez seja uma tarefa.

Por fim, vimos que o alcance deste ponto de vista da periferia e o seu manejo, requer dos nossos autores uma relação com toda a tradição crítica brasileira que não se reduz a campos disciplinares - como vimos, a filosofia hoje, talvez seja somente mais um campo disciplinar. Para ficarmos nos exemplos dos autores trabalhados - Candido, Schwarz e Arantes<sup>15</sup> - estes não se restringem aos seus campos disciplinares específicos, e ainda, para a constituição de suas obras, transitam entre os mais variados gêneros. Ou seja, se tomarmos o nosso caso, a filosofia, pensar a *matéria brasileira* de-

---

**15** "Com o tempo e as nossas instituições universitárias, a literatura foi substituída pelas ciências sociais e pela economia política. A interpretação do país passou a ser feita pelo ensaio sociológico - científico e universitário. Portanto, a sociologia também foi uma figuração do país" (ARANTES, 2004, p. 275-276).

manda recorrência à literatura, ao ensaio sociológico, à economia, para ficarmos em alguns exemplos.

## Referências bibliográficas

ARANTES, P.; ARANTES, O. **O sentido da formação**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

ARANTES, P. **Sentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. **O fio da meada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004.

\_\_\_\_\_. **Um departamento francês de ultramar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ressentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996

\_\_\_\_\_. **A filosofia e seu ensino**. São Paulo: EDUC, 1993.

\_\_\_\_\_. **Formação e desconstrução**. São Paulo: Editora 34, 2021.

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

CAUX, L. P. de, & CATALANI, F. "A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz)". In: **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, (74), 119-146, 2019.

SAFATLE, V. **O momento brasileiro da dialética**. Correio Brasileiro, Brasília, p. 6-7, 4 de set. 2004. Disponível em: <<http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi074.htm>>. Acesso em: 20/09/2022.

SCHWARZ, R. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

\_\_\_\_\_. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Martinha versus Lucrecia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Seja como for**. São Paulo: Editora 34, 2019.



**Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

# Contribuições do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt para a filosofia brasileira

**Robério Honorato dos Santos**

Universidade Federal do ABC (UFABC)  
São Bernardo do Campo (SP)

**DOI: 10.36942/rfim.v2i2.724**

Recebido em: 14 de setembro de 2022.

Aprovado em: 27 de dezembro de 2022.

Contato do autor: [roberio\\_rh@yahoo.com.br](mailto:roberio_rh@yahoo.com.br)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4531796667407070>

## Resumo

Tem crescido no Brasil o debate acerca da filosofia brasileira, e até mesmo do pensamento autoral brasileiro. Optamos pela expressão filosofia brasileira, não porque se ignore o debate em torno da questão de uma filosofia *no* ou *do* Brasil, mas por entender que ela acomoda essa discussão. Este artigo objetiva analisar as contribuições do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt, especificamente de suas noções de espírito crítico, da concepção de filosofia livre, portanto, sem amarras e do “pensar sem corrimão” para a filosofia brasileira. Para a análise dessas concepções, partimos do contexto da formação filosófica uspiana das décadas de 1930 a 1970, tal como Paulo Arantes apresenta em *Um departamento francês de ultramar*, exceto quando se trata de Arendt. Neste caso, seu pensamento ganha destaque. O motivo que justifica o lugar central que o pensamento filosófico da filósofa alemã ocupa no presente artigo é duplo: por termos partido da análise que Lebrun fez do pensamento dela em seu texto Hannah Arendt: um testemunho socrático e por compreendermos que o significado da noção de “pensar sem corrimão” tem muito a contribuir para a filosofia brasileira. Nesse horizonte, argumentamos que, a lição de Maugüé de cultivo de espírito crítico, a de Lebrun acerca da filosofia sem amarras e a compreensão da filosofia de Arendt como um “pensar sem corrimão” constituem contribuições importantes para a filosofia brasileira, no sentido de um filosofar cujas experiências vividas são incontornáveis para essa

atividade, quer dizer, a filosofia.

**Palavras-chave:** Filosofia brasileira, espírito crítico, filosofia sem amarras, “pensar sem corrimão”.

—

## Contributions of the philosophical thought of Jean Maugüé, Gérard Lebrun and Hannah Arendt to Brazilian philosophy

### Abstract

There has been a growing debate in Brazil about Brazilian philosophy, and even about Brazilian authorial thought. We opted for the expression Brazilian philosophy, not because the debate around the question of a philosophy *in* or *from* Brazil is ignored, but because we understand that it accommodates this discussion. This article aims to analyze the contributions of the philosophical thought of Jean Maugüé, Gérard Lebrun and Hannah Arendt, specifically their notions of critical spirit, the conception of free philosophy, therefore, without chains and “thinking without a banister” for Brazilian philosophy. For the analysis of these conceptions, we start from the context of USP's philosophical formation from the 1930s to the 1970s, as presented by Paulo Arantes in *A French overseas department*, except when it comes to Arendt. In this case, her thinking gains prominence. The reason that justifies the central place that the philosophical thought of the German philosopher occupies in this article is twofold: because we started from the analysis that Lebrun made

of her thought in his text Hannah Arendt: a Socratic testament and because we understand that the meaning of the notion of "thinking without a banister" has a lot to contribute to Brazilian philosophy. In this context, we argue that Mangué's lesson in cultivating a critical spirit, Lebrun's about unfettered philosophy and the understanding of Arendt's philosophy as "thinking without a banister" constitute important contributions to Brazilian philosophy, in the sense of a philosophizing whose lived experiences are unavoidable for this activity, that is, philosophy.

**Keywords:** Brazilian philosophy, critical spirit, unfettered philosophy, "thinking without a banister".

—

## Contribuciones del pensamiento filosófico de Jean Mangué, Gérard Lebrun y Hannah Arendt para la filosofía brasileña

### Resumen

Ha crecido en Brasil el debate sobre de la filosofía brasileña, e incluso sobre pensamiento autoral brasileño. Elegimos la expresión filosofía brasileña, no porque ignoremos el debate acerca de la cuestión de una filosofía *en* o *de* Brasil, sino porque entendemos que este término se adapta a esta discusión. Este artículo pretende analizar las contribuciones del pensamiento filosófico de Jean Mangué, Gérard Lebrun y Hannah Arendt, en particular sus nociones de espíritu crítico, la concepción de la filosofía libre, por lo tanto, sin ataduras, y del "pensar sin ba-

randillas" para la filosofía brasileña. Para el análisis de estas concepciones, partimos del contexto de la formación filosófica uspiana (de la Universidad de São Paulo) en el período de 1930 a 1970, como presenta Paulo Arantes en *Um departamento francês de ultramar*, a excepción de lo que se refiere a Arendt. En este caso, se destaca su pensamiento. La razón que justifica la centralidad ocupada por el pensamiento filosófico de la filósofa alemana en este artículo es doble: porque partimos del análisis que hace Lebrun de su pensamiento en su texto, Hannah Arendt: um testamento socrático, y porque entendemos que el significado de la noción de "pensar sin barandilla" tiene mucho que añadir a la filosofía brasileña. En este horizonte, argumentamos que la lección de Maugüé sobre el cultivo del espíritu crítico, la lección de Lebrun sobre la filosofía sin cadenas y la comprensión de Arendt de la filosofía como el "pensar sin barandilla", representan importantes contribuciones a la filosofía brasileña, en el sentido de un filosofar cuyas experiencias vividas son ineludibles para esta actividad, o sea, la filosofía

**Palabras clave:** Filosofía brasileña, espíritu crítico, filosofía sin ataduras, "pensar sin barandillas".

# Contribuições do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt para a filosofia brasileira

Robério Honorato dos Santos

## Introdução

Este artigo tem por objetivo analisar alguns aspectos do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt em vista a sugerir algumas contribuições para a filosofia brasileira. Trata-se de examinar o que significa as lições de Maugüé, concernentes ao exercício do espírito crítico a partir da aquisição de uma vasta cultura; dos ensinamentos de Lebrun, em torno de um filosofar livre, sem amarras; e por fim, da filosofia de Arendt, caracterizada por um “pensar sem corrimão” (ARENDDT, 2021, p. 529)<sup>1</sup>. Não ignoramos o debate no contexto brasileiro sobre se o que aqui se fez ou ainda se faz, trata-se de filosofia *no* ou *do* Brasil. De fato, o contexto

---

<sup>1</sup> Embora tenhamos utilizado a obra *Pensar sem corrimão* (2021), em que essa expressão é, na verdade, uma metáfora utilizada por Arendt para explicar o significado de seu pensamento filosófico, que aparece no texto Hannah Arendt sobre Hannah Arendt (Cf. pp. 499-531), e que nos servimos para citá-la diretamente, há onze anos essa metáfora já é de conhecimento dos leitores de língua portuguesa, em função da tradução realizada por Adriano Correia sob o título *Sobre Hannah Arendt* (2010), a partir do texto original *On Hannah Arendt*, editado e publicado por Melvin A. Hill em 1979 (Cf. HILL, Melvin. **Hannah Arendt: the recovery of the public world**. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1979, p. 303-339). Chamamos a atenção para uma sutil diferença na tradução da metáfora do inglês para o português. Enquanto os tradutores Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Pedro Duarte e Virgínia Starling, em *Pensar sem corrimão*, traduziram *thinking without a banister* como pensar sem corrimão, na tradução de Adriano Correia aparece como pensamento sem corrimão.

de onde partimos para analisar as concepções de filosofia da tríade supracitada, com exceção de Arendt, remete ao desenvolvimento de uma filosofia no Brasil, conforme apregoado por Paulo Arantes. Contudo, ao preferir utilizar o termo filosofia brasileira, visamos destacar algumas contribuições que se podem depreender do modo como Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt compreenderam a filosofia para sugeri-las como condições de possibilidade do que poderia significar uma filosofia brasileira. Nesse sentido, o fio condutor de nossa análise não é precisamente um estudo aprofundado da filosofia brasileira desde os seus primórdios até a atualidade, mas apenas argumentar que as noções de exercício do espírito crítico, do pensamento livre, sem amarras e do “pensar sem corrimão” possuem um potencial importante no que tange ao que pode ser uma contribuição para a filosofia brasileira.

Frente ao exposto, a questão que se coloca é: quais as condições para a filosofia a partir da nossa experiência? Certamente, essa não é uma questão simples e fácil, no entanto, tem despertado, desde a virada do milênio, o interesse da comunidade filosófica brasileira. Não por acaso, a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), conta com um Grupo de Trabalho, denominado: Pensamento Filosófico Brasileiro<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. o endereço eletrônico da ANPOF. Disponível em: <https://anpof.org/gt/gt-pensamento-filosofico-brasileiro>. Acesso em: 06/05/2022.

A nossa hipótese é de que do pensamento filosófico de Jean Maugüé, Gérard Lebrun e Hannah Arendt, apresentados por Paulo Arantes em *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência dos anos 60)*, e por Lebrun no texto Hannah Arendt: um testamento socrático, sobretudo no que concernem às noções de espírito crítico de Maugüé, de uma filosofia livre, sem amarras de Lebrun e de um “pensar sem corrimão” de Arendt, pode-se encontrar aí contribuições importantes para a filosofia brasileira. Nesse sentido, focalizamos, para nossa reflexão, um período determinado, que abrange as décadas de 1930 a 1970, centrado, em parte, na experiência uspiana, quando tratamos de Maugüé e Lebrun, mas, em outra, quando se trata de Hannah Arendt, tal experiência já não se aplica. Se é assim, o que justificaria, então, a recorrência ao pensamento filosófico de Arendt? Certamente, como veremos mais adiante, pela proximidade da compreensão da filosofia como uma atividade livre, que, como tal, mantém interesse em pensar a experiência vivida, em especial, observável em textos de Jean Maugüé<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> Embora Paulo Arantes trate das lições de Jean Maugüé no texto *Certidão de Nascimento* (Cf. ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar** [recurso eletrônico]: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021), preferimos igualmente ler e utilizar o texto de Maugüé sobre O ensino da filosofia e suas diretrizes, em especial, para as citações, sejam diretas ou indiretas (Cf. MAUGÜÉ, Jean. O ensino da filosofia e suas diretrizes. **Kriterion**, n. 29-30, p. 224-234, jul.-dez., 1954).

Gérard Lebrun<sup>4</sup> e Hannah Arendt<sup>5</sup>. Ademais, sobretudo na segunda parte deste trabalho, o pensamento filosófico de Arendt ganha destaque em função de dois aspectos: o primeiro, pelo fato de que começamos a analisá-lo a partir da discussão que Lebrun fez acerca do conceito de pensamento de Arendt no texto Hannah Arendt: um testamento socrático, publicado em seu livro *Passeios ao léu*. Desse modo, as ideias desta filósofa se sobressaem duplamente: pelo realce que Lebrun oferece e pela análise que procuramos desenvolver. O segundo, pela importância mesma que o conceito de pensamento de Arendt possui no concernente a uma atividade sem amarras, em que sugerimos ser esta uma contribuição fundamental para a filosofia brasileira, assim como, pelo fato de que a atividade do pensamento em Arendt não rompe com as experiências vividas, tendo-as sempre como uma referência para o pensar. Estas foram

---

**4** Da mesma forma como optamos em ler o texto de Maugüé *O ensino da filosofia e suas diretrizes*, igualmente fizemos com o texto de Lebrun, *Hannah Arendt: um testemunho socrático*, citando-o a partir de sua publicação em *Passeios ao Léu* (Cf. LEBRUN, Gérard. *Hannah Arendt: um testamento socrático*. In: LEBRUN, Gérard. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 60-66), sem, contudo, dispensar a leitura do texto “O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura”, de Paulo Arantes, em que trata de Lebrun.

**5** Dentre as obras de Hannah Arendt que se pode lançar mão a fim de compreender a sua filosofia, destacamos e utilizamos *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018), *Lições sobre a filosofia política de Kant* (Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993) e *Pensar sem corrimão* (Cf. ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021). No entanto, fizemos uso também de outras obras, como *Eichmann em Jerusalém, O que é política?*, *A condição humana* e *Sobre Hannah Arendt* (Cf. as Referências bibliográficas).

as razões iniciais pelas quais se justifica a abordagem do pensamento da filósofa alemã no presente artigo.

O texto está organizado em três partes. A primeira busca analisar as lições de Maugüé para o ensino do filosofar no contexto do surgimento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), demonstrando, em parte, o quanto suas lições impactaram a formação das primeiras gerações. A segunda, optamos por trabalhar, ao mesmo tempo, a compreensão de filosofia de Lebrun, que a entende como uma reflexão autônoma e a de Arendt, cuja característica se aproxima dessa noção de um pensamento autônomo, portanto, livre, comparando-a a um vento, quer dizer, o pensamento como um vento. Por fim, a terceira parte diz respeito a uma brevíssima conclusão em que procuramos resumir as contribuições desses pensadores que sugerem à filosofia brasileira ser possível filosofar, tendo em vista os problemas da realidade brasileira.

### **As lições de Jean Maugüé**

A fim de explicitar qual seja o aspecto que nos chama a atenção na concepção de filosofia de Maugüé e que, para nós, diz respeito à contribuição mais importante desta concepção para a filosofia brasileira, retraçaremos a partir de seu artigo *O ensino da filosofia e suas diretrizes* (1954), bem como, segundo a ótica de Paulo Aran-

tes, em *Um departamento francês de ultramar*<sup>6</sup>, alguns pontos do contexto no qual, ele e seu companheiro Lévi-Strauss, encontraram os estudantes em terras paulistanas. A descrição citada por Paulo Arantes (2021) é de Lévi-Strauss, mas, semelhante às impressões de Maugüé no que tange a um quadro de aspirantes a filósofos cansados das filosofias consolidadas do passado, cujas obras originais não haviam lido, quando muito ouvido falar. No entanto, manifestavam apetite voraz pela novidade cultural estrangeira, demonstrando, de acordo com Maugüé (1954), dupla tendência que os levavam a julgar as correntes filosóficas conforme a novidade e a utilidade prática.

Jean Maugüé foi incumbido de estabelecer as condições do ensino de filosofia na recém-inaugurada FFLCH/USP, a partir de 1934. A fórmula encontrada foi a kantiana, que, segundo Maugüé (1954), filosofia não se ensina, pois o que se ensina é o filosofar. Isso implica que filosofia não tem objeto próprio, o que equivale dizer um conjunto de conhecimentos que se possa ensinar, já que, para ele, a filosofia é reflexão. "A filosofia é reflexiva. É o espírito ou a inteligência que se apreende a si mesma" (MAUGÜÉ, 1954, p. 226). Evidentemente, é preciso considerar que essa máxima vinha acompanha-

---

<sup>6</sup> Para essa seção, focamos a análise do capítulo Certidão de nascimento (Cf. ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar** [recurso eletrônico]: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021, pp. 68-101).

da da tradição filosófica francesa, portanto, do modo como se fazia filosofia na França, quando pensamos na missão francesa como um todo, não apenas em Maugüé, uma vez que este não nutriu apreço pelas convenções universitárias. Aos olhos de seus colegas, essa relutância lhe custou a carreira acadêmica: o não desenvolvimento e defesa de uma tese de doutorado, pouca publicação e a não docência no ensino superior francês. De fato, este filósofo se aposentou como professor do ensino secundário, equivalente hoje, resguardadas as devidas singularidades, ao ensino médio.

Da máxima kantiana precedente, depreenderam-se as lições de Maugüé que compreendia, conforme Arantes, que "*o ensino da filosofia deverá ser principalmente histórico*"<sup>7</sup> (ARANTES, 2021, p. 81-82). Trata-se da história da filosofia, cujo acesso se deu pelo "método estrutural" que orienta a leitura dos autores, linha a linha, em busca de entender o que queriam dizer. Nesse sentido, a história da filosofia consiste, para Maugüé, em uma "retomada de contato, na comunhão com os grandes espíritos do passado. Platão, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa ainda são vivos nos seus textos" (MAUGÜÉ, 1954, p. 229). Em outras palavras, o que começava a se cristalizar na cultura uspiana, correspondia à transplantação

---

<sup>7</sup> A utilização do itálico é do próprio Paulo Arantes, portanto, manteremos conforme o original. A mesma situação se repete em outras citações diretas (Cf. ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar** [recurso eletrônico]: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021).

do modelo da filosofia universitária da França, "a mesmíssima base sobre a qual se alicerçava o ensino francês da filosofia" (ARANTES, 2021, p. 84). Desse modo, de acordo com Arantes, "*Se é verdade que não se pode jamais ensinar filosofia a não ser historicamente, como queria Kant, a leitura dos clássicos vem a ser então o único meio de aprender a filosofar*" (ARANTES, 2021, p. 82). Na prática, o que se tinha em vista era proporcionar ao estudante brasileiro, "a aquisição metódica daquele senso mais amplo da perspectiva" (ARANTES, 2021, p. 85), isto é, aprender a refinar o gosto pelas ideias, a selecionar bons livros, a adquirir "*tato histórico*", pela via do discernimento filosófico, em cursos monográficos.

Os primeiros formandos da FFLCH/USP, dentre eles, Cruz Costa e Lívio Teixeira, sob os auspícios das lições de Maugüé, dão testemunho da importância de seus ensinamentos, quando, Lívio Teixeira, segundo Paulo Arantes, atestou que:

só a familiaridade com os estudos históricos poderá nos livrar do cuidado excessivo com as novidades europeias. Insistia e repisava: na falta da referida perspectiva histórica não teremos condições sequer de filtrar tais novidades (ARANTES, 2021, p. 87).

Lívio Teixeira explicita o desafio que tinham desde a chegada de Maugüé, ou seja, suplantar o gosto excessivo pelo consumo e aderência às novidades estrangeiras, por meio do aprendizado paula-

tino da história da filosofia, que lhes pudesse assegurar o desenvolvimento do espírito crítico. Em suma, o que as lições de Maugüé objetivavam, na esteira da máxima de Kant de que não se ensina filosofia, ensina-se a filosofar, é justamente que para filosofar é necessário *cultivar o espírito crítico*. Esta foi, conforme Arantes, "a convicção partilhada por todos os conversos ao credo uspianno de que o *espírito filosófico é antes de tudo Crítica*" (ARANTES, 2021, p. 89). Não foi diferente a equação que Cruz Costa também fez em relação à filosofia, ao associá-la à crítica, quando, recorda Paulo Arantes, ao se referir a "passagens clássicas da *Crítica da Razão Pura*, costumava destacar nelas a caracterização da Crítica como *exame livre e público*" (ARANTES, 2021, p. 90). Portanto, compreendemos que o cultivo do espírito crítico é uma das mais importantes contribuições que as lições de Maugüé assinalam para a filosofia brasileira.

Resta ainda, na memória dos ex-alunos de Maugüé, outra lição: a do método de aproximação, ou seja, iniciar as aulas de filosofia tendo comentários acerca de notícias da semana, vinculadas pelo cinema, pela pintura, pelos jornais. A esse respeito, Gilda de Mello e Souza lembra que

Maugüé não era apenas um professor – era uma maneira de andar e de falar, que alguns de nós imitavam afetuosamente com perfeição; era um modo de abordar os assuntos, hesitando, como quem ainda não decidiu por onde

começar e não sabe ao certo o que tem a dizer; e por isso se perde em atalhos, retrocede, retoma um pensamento que deixara incompleto, segue as ideias ao sabor das associações. Mas esse era o momento preparatório no qual, como um acrobata, esquentava os músculos; depois, alçava voo e, então, era inigualável (SOUZA, 1978, p. 10).

O alçar voo, evidentemente, tratava-se da reflexão filosófica de uma inteligência versátil, que transitava entre filosofia, literatura, pintura, cinema, atenta com as coisas mesmas do cotidiano, capaz de mobilizar esse repertório teórico para pensar filosoficamente acerca das relações humanas e das realidades vigentes. Esta, na verdade, foi, para Maugüé (1954), a primeira exigência para o ensino do filosofar, isto é, adquirir uma vasta cultura. "O ensino da filosofia não pode ser anterior à aquisição da cultura. Deve colocar-se depois dessa aquisição ou juntar-se a ela" (MAUGÜÉ, 1954, p. 228). Dessa lição, extrai-se a segunda exigência, destacada por Arantes, que "*a filosofia vive sempre no presente*", de sorte que, "é sob tal prisma que devemos estudar o seu passado" (ARANTES, 2021, p. 94). Nesse sentido, é possível notar que Arantes reverbera o que Maugüé já havia posto, a saber, que: "Não é corajosamente filósofo senão aquele que cedo ou tarde expressa o seu pensamento acerca das questões atuais" (MAUGÜÉ, 1954, p. 228). A terceira exigência, diz respeito, como já colocado acima, que o ensino deverá ser pautado pela história da filosofia, de caráter "pessoal e íntimo" (MAUGÜÉ, 1954, p. 229). Em síntese, essa foi a maneira como Maugüé procu-

rou exercer a reflexão filosófica e ensiná-la, isto é, livremente. Cujas compreensão da filosofia, assevera Arantes (2021), dizia que se tratava de uma disciplina sem objeto, portanto, de uma interpretação das significações arraigadas nas experiências vividas.

A partir das lições de Maugüé, penso que dois aspectos centrais podem servir de contribuições para a filosofia brasileira, quais sejam: o desenvolvimento do *espírito crítico* e o cultivo de *repertório teórico* advindo das ciências, como, por exemplo, da História, das Ciências Sociais, das Ciências Políticas, e até mesmo da cultura em geral, entre outros. É certo que Maugüé mobilizava amplo conhecimento cultural, que lhe servia como introdução para filosofar, contudo, a meu ver, certamente, a articulação conceitual oferecida pelas ciências para se pensar filosoficamente a realidade brasileira oferecerá oportunidade para o desenvolvimento de um significado filosófico em que a relação deste com a realidade se coloca como uma referência, e que, por isso mesmo, não se furta em pensá-la. No entanto, não estou dizendo com isso que a filosofia em si seja insuficiente, assim como não ofereça condições de possibilidade ou conceitos suficientes para tal atividade, a menos que se *encas-tele em uma torre de marfim*.

Assim como da perspectiva da compreensão de filosofia de Maugüé, tal qual exposta acima, foi possível destacar duas contribuições para se pensar condições de possibilidade para a filosofia

brasileira da maneira como Gérard Lebrun e Hannah Arendt entendem a filosofia, igualmente outras contribuições são oferecidas, as quais procurarem analisar adiante.

## **De Gérard Lebrun e a autonomia do discurso filosófico a Hannah Arendt e o “pensar sem corrimão”**

Com o objetivo de explicitar a perspectiva da compreensão de Lebrun em relação à filosofia como um discurso autônomo e a metáfora de Arendt de um “pensar sem corrimão” (ARENDDT, 2021, p. 529), em que ela buscou expressar o sentido como exerceu seu pensamento filosófico, optamos por analisar ambas as perspectivas ao mesmo tempo, pois achamos muito próximos os dois entendimentos da filosofia como um exercício livre do pensamento. Desse modo, recorreremos não apenas à descrição feita por Paulo Arantes em *Um departamento francês de ultramar*<sup>8</sup>, mas igualmente ao texto do próprio Lebrun, *Hannah Arendt: um testamento socrático* (1983)<sup>9</sup>, assim como à obra de Hannah Arendt<sup>10</sup>.

---

**8** Para essa seção, focamos a análise do capítulo “O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura” (Cf. ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar** [recurso eletrônico]: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021, pp. 127-156).

**9** Esse texto foi publicado pela primeira vez n’O Estado de São Paulo, em 22/11/1981. Porém, estamos utilizando a publicação contida em *Passeios ao Léu* (Cf. LEBRUN, Gérard. *Hannah Arendt: um testamento socrático*. In: LEBRUN, Gérard. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 60-66).

**10** Especificamente as seguintes obras: ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018; ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política**

Esse texto de Lebrun objetiva analisar o que é o pensamento em Hannah Arendt, ressaltando, para tanto, as influências de Sócrates e Kant. Em decorrência disto, e de optarmos em analisar, tanto as contribuições de Lebrun e de Arendt em uma mesma seção, o pensamento filosófico da filósofa alemã ganha relevo aqui. Curiosamente, Lebrun inicia o texto questionando a publicação francesa, separadamente, da primeira e segunda parte da derradeira e inacabada obra de Arendt, *A vida do espírito* (1978). Obra esta planejada, originalmente, em três partes: a primeira sobre "O Pensar", a segunda sobre "O Querer" e a terceira sobre "O Julgar". Acometida por uma morte súbita em 4 de dezembro de 1975, não houve tempo para Arendt escrever a última parte. Beiner, ao prefaciá-la nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, de Hannah Arendt, coloca que "os estudiosos de seu pensamento teriam amplos motivos para crer que, se tivesse sido escrita, esta parte seria o coroamento de sua obra" (BEINER, 1994, p. 7). Embora *A vida do espírito* não conte diretamente com a escrita de Arendt acerca do julgar, os textos reunidos em *Lições* são, de acordo com Beiner,

uma exposição dos escritos de Kant sobre estética e política, destinando-se a mostrar que a *Crítica da Faculdade de Julgar* contém as grandes linhas de uma poderosa e importante filosofia política – que Kant não desenvolveu explicitamente (e da qual ele talvez não estivesse total-

---

**de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993; ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão:** compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

mente cômico) mas que podem constituir, não obstante, o seu maior legado aos filósofos políticos (BEINER, 1994, p. 7).

A leitura que Arendt fez de Kant, em especial, da *Crítica da Faculdade de Julgar*, permitiu-lhe extrair os elementos que sugerem justamente o que ela vinha compreendendo o que seja a capacidade de julgar os acontecimentos. Além dos textos compilados em *Lições*, há também um apêndice publicado em *A vida do espírito*, sobre os excertos das conferências a respeito da filosofia política de Kant, proferidas por Arendt na *New School for Social Research*, em 1970. O ponto central nisso tudo é que, acertadamente, Lebrun compreende que é preciso considerar integralmente as atividades do espírito, isto é, o pensar, o querer e o julgar. Lebrun argumenta ainda que o sentido da obra desta filósofa articula de modo mais rigoroso que a de Kant a relação entre as atividades do pensar e da ação, ponto em que a atividade do julgar, a meu ver, desempenha papel fundamental na *intersecção* entre essas duas atividades<sup>11</sup>. Acrescento, a essa importante percepção de Lebrun, outra: o fato de que, quando Arendt pensou *A condição humana* (1958), em que

---

**11** Aliás, essa questão da intersecção entre o pensamento e a ação em Hannah Arendt, diz respeito à minha tese, ainda em desenvolvimento, que objetiva demonstrar que há um *potencial político* na *intersecção* entre o pensar e o agir na obra de Hannah Arendt, de modo que esse potencial pode se colocar como condição de possibilidade de obstar os efeitos da racionalidade totalitária sobre a pluralidade humana, em particular, os impactos da ausência do pensar e da mentira organizada, em vista de recuperar os espaços onde o exercício autêntico das atividades do pensamento e da ação no mundo seja possível.

ela descreveu as três atividades da *vita activa*, a saber, trabalho, obra e ação, as atividades do espírito não foram contempladas, de modo que a obra *A vida do espírito* pode, seguramente, ser considerada uma continuidade d'*A condição humana*. Nesse cenário mais completo de interligação da obra de Hannah Arendt, as observações de Lebrun adquirem maior relevância ao apontarem para a articulação entre o pensamento e a ação que a filosofia política de Arendt promove.

Outro ponto fundamental no qual Lebrun chamou a atenção, diz respeito à crítica de Arendt aos “pensadores profissionais”<sup>12</sup> (AREN-  
DT, 2018, p. 17), por confundirem pensamento e conhecimento. Para Arendt, pensamento e conhecimento são de naturezas distintas. Nesse ponto, vê-se clara influência da distinção de Kant em relação à razão e ao entendimento<sup>13</sup>. Enquanto o conhecimento “deseja

---

**12** Essa é uma expressão que Arendt retirou da *Critique of Pure Reason*, B871, de Kant, mas que, em conformidade com as notas da Introdução de *A vida do espírito* (2018), recomenda-se consultar a tradução de Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Nova York, 1963, mais utilizada pela filósofa. Desse modo, ela denomina de “pensadores profissionais” àqueles que compartilharam da tradição filosófica – que ela também chamou de tradição metafísica –, inaugurada desde Parmênides e Platão, cujo ponto central da crítica, certamente diz respeito à ruptura entre filosofia e política, supervalorizando a primeira em relação à segunda, tendo-a como supostamente uma atividade superior de especialistas, mas igualmente, focando no caso que estamos trabalhando aqui, engloba os que tomaram indistintamente pensamento e conhecimento, com exceção de Kant.

**13** Arendt questiona a tradução comumente utilizada do alemão *Verstand* por entendimento. Para ela, a tradução acertada corresponderia a intelecto, de sorte que é assim que ela compreende *Verstand*. Adotaremos de agora por diante essa compreensão de Hannah

apreender o que é dado aos sentidos", o pensamento "quer compreender seu *significado*" (ARENDDT, 2018, p. 75). O problema em tomá-los indistintamente é que, segundo Lebrun,

a necessidade humana de indagar pelas significações foi, abusivamente, posta a serviço da busca da verdade – e assim aconteceu que a theôria grega, que originalmente designava apenas a contemplação maravilhada do cosmos, bem cedo se tornou sinônimo de saber, isto é, de desmistificação das aparências (LEBRUN, 1983, p. 62).

Nem mesmo o próprio Kant, a despeito de estabelecer a diferença entre razão (*Vernunft*) – que Arendt chamou de pensamento – e intelecto (*Verstand*) – correspondente, para ela, ao conhecimento ou cognição – conseguiu perceber, conforme a interpretação de Arendt, o significado da liberação, que ele próprio promoveu, do pensamento em relação ao conhecimento. Paulo Arantes argumenta que

um dos principais resultados da *Crítica da Razão Pura* teria sido a abolição do saber em favor da crença [...]. Na verdade, corrige H. Arendt, o que Kant teria abolido foi o saber das coisas que não se pode saber, quer dizer, no fundo foi o pensamento que ele liberou do fardo do conhecimento (ARANTES, 2021, p. 148-149).

---

Arendt, utilizando intelecto para essa faculdade de Kant. Segundo Arendt, "A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, 'razão' e 'intelecto' (e não 'entendimento', o que me parece uma tradução equivocada; Kant usava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e, embora *Verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o 'entendimento' das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen*) é crucial para nossa empreitada" (ARENDDT, 2018, p. 28).

Sendo verdade que Kant não chegou a desenvolver as implicações do pensamento, não mais atrelado necessariamente ao conhecimento, quem procurou fazê-lo foi Hannah Arendt. Não por acaso, Lebrun questiona o que vem a ser, nessa direção, o pensamento que não se confunde com o conhecimento? Para tentar responder, recorrerei a *A vida do espírito*.

Hannah Arendt investiga e caracteriza o que é o pensamento no primeiro volume de *A vida do espírito*, que trata justamente de *O pensar*. Em especial, no terceiro capítulo deste volume, a questão central que, aliás, serve de título para o capítulo, é justamente *O que nos faz pensar?* Para respondê-la, ela recorre desde os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega, passando por Platão, assim como pela tradição romana até chegar à resposta de Sócrates. Não nos interessa reconstituir aqui, passo a passo, toda a argumentação de Arendt acerca de cada uma dessas respostas, uma vez que os limites do presente artigo não nos permitiria tal empreitada, mas focar especificamente alguns elementos para compreender o que seja o pensamento para Hannah Arendt. Neste caso, veremos que tal compreensão é significativamente tributária da resposta socrática. Isso porque, o modo pelo qual Arendt procurou responder à questão precedente foi

procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa

união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele (ARENDDT, 2018, p. 189).

Este exemplo de pensador é Sócrates. Para caracterizar, portanto, o que é o pensamento, Arendt recorre à metáfora do vento, utilizada por Sócrates, mas igualmente por Sófocles e Heidegger, para afirmar que o pensar é como um vento, o “vento do pensamento” (ARENDDT, 2018, p. 197), que, quando sopra, inevitavelmente, coloca sob exame os valores, os costumes e as regras estabelecidas.

O pensamento, segundo Arendt (2018), tem a ver com um movimento de retirada do mundo, quer dizer, de um afastamento da realidade em direção ao eu, sem jamais abandoná-la, onde a atividade do pensamento, não obstante, já se constitui em forma de diálogo, “o diálogo silencioso de mim comigo mesmo” (ARENDDT, 2018, p. 48), que busca o significado dos fenômenos. Este diálogo do eu comigo mesmo, assevera Arendt (2018), diz respeito ao dois-em-um apontado por Sócrates como a essência do pensamento. Contudo, esta filósofa chama a atenção para o processo de unificação do dois-em-um, quando afirma que,

não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade (ARENDDT, 2018, p. 207).

Diante disso, ver-se claramente que a experiência fenomênica desempenha um papel fundamental em duplo sentido: não apenas de conferir unidade do indivíduo quando este é demandado pelas questões do mundo, mas igualmente, são as questões da experiência vivida que provocam o pensador a retomar o diálogo silencioso do pensamento, desdobrando-se, por assim dizer, novamente, em dois-em-um, para pensar, inclusive, sobre tais questões. Este movimento significa que, “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida” (ARENDDT, 2018, p. 200). Segundo Abranches,

Para Arendt há uma *urgência* do pensamento comparável à própria urgência do viver. [...] A urgência do pensamento é a resposta humanamente possível à necessidade de *compreender o que se passa* e, posteriormente, à capacidade de *ajuizar os acontecimentos* e seus atores. Pensar é, pois, *corresponder* aos desdobramentos do agir que nos atingem como ruína ou como salvação. O elemento

caracteristicamente político do pensamento é o que distingue a maneira pela qual Arendt buscou responder e corresponder ao apelo do mundo (ABRANCHES, 2002, p. 11, grifos originais).

Neste ponto, quer dizer, o fato de que o pensamento, segundo o prisma da filosofia de Hannah Arendt, não prescinde da experiência vivida, ao contrário, os problemas desta experiência provocam e desafiam a atividade do pensar, é que se encontra o significado desta atividade, que se constitui inteiramente crítica. Caracterizada desta forma, o pensamento, ao se voltar para as experiências vividas, inevitavelmente, traz implicações ao examiná-las. Como tais experiências dizem respeito aos homens no plural, e, de acordo com Arendt (2003), a política emerge dessa pluralidade, isto é, do espaço entre os homens, essas implicações são de caráter político. Isto, porque, "a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas" (ARENDR, 1994, p. 40), de sorte que, conforme Arendt (1994), por princípio esse pensamento é antiautoritário, portanto, profundamente incomodativo. Em síntese, ao questionar qual seja o objeto de nosso pensamento, Arendt (2010) responde sem titubear, o que nos faz pensar é a experiência.

Desse modo, Arendt destaca duas vantajosas faces do pensamento, uma que

nos permitiria olhar o passado com novos olhos, sem o

fardo e a orientação de quaisquer tradições, e, assim, dispor de enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com esses tesouros. "*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*" ("Nossa herança não foi precedida por nenhum testamento")<sup>14</sup> (ARENDT, 2018, p. 27).

Essa face do pensamento descrita por Arendt (2021) equivale ao que ela chamou de "pensar sem corrimão", ao utilizar a metáfora da escada, em que, ao subi-la ou descê-la, há sempre um corrimão para se apoiar. Contudo, o corrimão aqui representa, em sua perspectiva de análise, a tradição da filosofia ocidental e a subsequente ruptura entre a filosofia e a política. Na terceira e última parte de uma conferência na *Notre Dame University*, em 1954, em que, especificamente, o tema abordado foi sobre filosofia e política, Arendt (2002), explica que a ruptura entre essas duas atividades tem a ver com a condenação de morte infligida a Sócrates. Por isso, o pensar não conta mais com esse apoio. É importante destacar desde o início que, se não há mais corrimão como ponto de apoio, a escada encontra-se livre para o pensamento alçar voo, sem, contudo, se perder nas alturas, tendo como referência a experiência vivida como orientação para o pensamento. Segundo Arendt,

---

**14** Trata-se de uma frase utilizada por Arendt, retirada do escrito de René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946, nº 62, tal qual ela disponibiliza nas Notas da Introdução de *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018).

O próprio pensamento – no sentido de que é mais do que uma operação técnica e lógica [...] – forma-se a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como referências do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer (ARENDDT, 2021, p. 243-244).

Compreendido dessa forma, o pensamento filosófico de Arendt, a despeito de reconhecer que, “o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo”<sup>15</sup> (ARENDDT, 2018, p. 234), defende que, em “situações de emergência”, o pensamento adquire “relevância política” (ARENDDT, 2018, p. 214), caracterizando-se, assim, como um pensamento filosófico que, ao se distanciar do mundo para pensar, não perde de vista a realidade que o constitui, tornando-se, dessa maneira, um pensamento filosófico político. Nesse sentido, Duarte argumenta que,

---

**15** Arendt compreende o rompimento do fio da tradição como a ruptura entre a filosofia e a política, ocorrida desde a decepção de Platão com a democracia ateniense, em decorrência da condenação de Sócrates por seus concidadãos. A partir de Platão, portanto, a filosofia teria se afastado dos negócios humanos, caracterizando-se como contemplação das ideias, cuja referência já não remete mais ao âmbito das experiências vividas. De acordo com Arendt, “Nossa tradição do pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado” (ARENDDT, 2016, p. 52). Por isso que, segundo Arendt, a tradição assim compreendida, não dá conta de responder aos desafios impostos pelos fenômenos da Era Moderna, como, por exemplo, o totalitarismo, que, para ela, significou a consumação dessa ruptura.

A constatação e discussão da ruptura da tradição assume nas reflexões de Arendt um contorno nitidamente político, pois implica reconhecer que os desafios impostos pelas questões políticas e morais de nosso próprio tempo não mais encontram respostas ou fundamentos na tradição (DUARTE, 2022, p. 299).

Desse modo, Arendt procurou, ao seu modo, pensar por conta própria, sem corrimão, de forma crítica, as questões políticas e morais de seu tempo. A meu ver, essa é uma das razões centrais pela qual os estudiosos da obra de Hannah Arendt vêm destacando a atualidade de seu pensamento<sup>16</sup>.

A outra face do pensamento concerne à relação entre distinguir o que é certo do que é errado e o pensar. Desse modo, Arendt argumenta que,

Se, como sugeri antes, a habilidade de distinguir o certo do errado estiver relacionada com a habilidade de pensar, então deveríamos “exigir” de toda pessoa sã o exercício

---

**16** Nesse sentido, vale a pena consultar a obra de BERNSTEIN, Richard. *Why read Hannah Arendt now*. Cambridge: Polity Press, 2018. Há igualmente a tradução e apresentação desta obra no Brasil, realizada por Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro (Cf. BERNSTEIN, Richard. *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Tradução e apresentação Adriano Correia, Nádia Junqueira Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2021). Inspirado na indagação que serve de título para o livro de Bernstein, isto é, por que ler Hannah Arendt hoje?, encontra-se publicado os Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt, ocorrido em 2021, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). (Cf. ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). **Por que ler Hannah Arendt hoje?:** anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022).

do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja. Kant – nesse ponto praticamente sozinho entre os filósofos – aborrecia-se com a opinião corrente de que a filosofia é apenas para uns poucos, precisamente pelas implicações morais dessa ideia (ARENDDT, 2018, p. 28).

As implicações da ausência de pensamento foram justamente o que motivou Hannah Arendt a analisar as atividades do espírito, a saber, o pensar, o querer e o julgar, em *A vida do espírito*, como quem busca compreender como lidar e responder à banalidade do mal e as suas consequências morais, que ela inferiu da cobertura que fez do julgamento de Adolf Eichmann, a partir da qual escreveu um relato publicado sob o título *Eichmman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963)<sup>17</sup>. Retomando a questão da relação entre a distinção do certo e do errado e o pensamento na *A vida do espírito*, Arendt indagava se

seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os "condicione" contra ele? (A própria palavra "consciência", em todo o caso, aponta nessa direção, uma

---

<sup>17</sup> As polêmicas suscitadas por esta obra acompanharam Arendt por toda a vida, de sorte que ainda hoje parece não ter sido superadas (Cf. STANGNETH, Bettina. **Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer**. New York: Alfred A. Knopf, 2014).

vez que significa “saber comigo e por mim mesmo”, um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento) (ARENDDT, 2018, p. 20).

Para a questão proposta, é possível notar haver neste trecho da introdução de *A vida do espírito*, uma sugestiva habilitação do exercício do pensamento como condição de possibilidade de responder as implicações morais e políticas decorrentes da ausência do pensar, mas, sobretudo, no sentido de um pensamento filosófico político, conforme procuramos demonstrar anteriormente o significado do pensar em Hannah Arendt. Decorre, portanto, desse significado do pensamento filosófico político de Arendt, uma assertiva fundamental, qual seja: a de que, segundo Arendt (2018), o pensamento é uma necessidade da vida humana, não de poucos, como se fosse uma atividade restrita aos “pensadores profissionais”, mas uma habilidade que *todo* ser humano pode exercer, uma vez que, trata-se de uma atividade que acompanha a vida, configurando-se como a “quintessência desmaterializada do estar vivo” (ARENDDT, 2018, p. 214).

Ademais, retomando o diálogo na interface com a filosofia brasileira, Paulo Arantes (2021) entende que o pensamento de Hannah Arendt não apenas reativa a moralidade das diretrizes de Maugüé para o ensino de filosofia, mas desempenha o papel de antídoto contra o que, nos termos da filósofa, representa a condição de possibilidade de resistir à banalidade do mal.

Na interpretação de Lebrun, a atividade do pensamento de Arendt constitui-se numa “reabilitação do socratismo”, ou seja, que “Sócrates pensava, simplesmente para tentar não se contradizer, para manter-se em consonância com o espectador (ou o juiz) que nele residia” (LEBRUN, 1983, p. 62), em suma, como já posto, com o “dois-em-um” (ARENDR, 2018, p. 207) ao qual Arendt se refere ao caracterizar o pensamento como um diálogo interno do eu comigo mesmo – uma clara inspiração de Sócrates. Que Sócrates seja uma referência para Arendt, no que tange à atividade do pensamento, não há dúvidas. Como vimos anteriormente, Sócrates é, por assim dizer, de acordo com Arendt (2018), o modelo de pensador não profissional onde pensar e agir é perfeitamente possível, pois diz respeito a alguém que demonstrou certa facilidade em passar de uma atividade à outra, sem, contudo, isso significar a criação de regras gerais do pensamento para a ação.

Lebrun foi muito feliz em notar que o pensamento como um diálogo é fundamental para a não contradição, pois o seu contrário – a contradição – significaria a perda do eu com quem se dialoga, e, por consequência, daquele com quem é possível ajuizar os acontecimentos. Vale destacar a esse respeito a leitura que Judith Butler faz de Hannah Arendt, ao relacionar o pensamento como diálogo à ideia de visitação, que, a meu ver, é interessante<sup>18</sup>. Ao analisar o

---

**18** Analisei essa ideia de Butler mais detidamente em um artigo publicado na Revista de Filosofia *Instauratio Magna* do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade

juízo de Eichmann, Arendt notou que, de acordo com Butler, “ele não visitou a si mesmo. Para receber uma visita, é preciso ter alguém em casa. Arendt conclui que, no caso de Eichmann, não havia ninguém em casa” (BUTLER, 2017, p. 172).

Frente a tudo isso, em especial ao que é central na leitura que Lebrun fez de Arendt, isto é, de apontar para a intersecção entre o pensamento e a ação, sobretudo em “situações de emergência” (ARENDR, 2018, p. 214), resta estranho a tentativa de enquadrá-la em determinados rótulos, como, por exemplo, neo-hegeliana, metodologicamente falando, ou neokantiana. Menos ainda, imputar uma dicotomia entre a razão teórica e a busca pelo significado do que seja o pensamento. Nesse sentido, argumenta Lebrun: “Resta saber se é tão fácil assim jogar fora a razão teórica, e conservar a ‘necessidade’ ou ‘o interesse’ da razão” (LEBRUN, 1983, p. 65). Nada mais inapropriado, pois, segundo Arendt, “as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam” (ARENDR, 2018, p. 27). Essas pistas levaram Arendt a compreender que o significado do pensamento não pode prescindir da intersecção entre o pensamento e a ação, de modo a caracterizá-lo como um “pensar sem

---

Federal do ABC (Cf. HONORATO DOS SANTOS, Robério. Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt. **Revista de Filosofia Instauratio Magna**, v. 1, n. 3, p. 208-244, 15 dez. 2021).

corrimão”, portanto, livre, no qual tais enquadramentos dificilmente se sustentam.

Ao libertar o pensamento do conhecimento, Kant não teria apenas instigado Arendt a buscar a compreensão do que seja o significado desse pensamento e suas implicações, mas também contribuído fundamentalmente para o entendimento de Lebrun sobre a autonomia do discurso filosófico. Segundo Paulo Arantes,

Kant teria emancipado a linguagem filosófica de toda função descritiva, de toda referência objetiva, enfim da ilusão dogmática por excelência. Um discurso livre de amarras: assim entende Lebrun a “autonomia” do discurso filosófico que a crítica kantiana tornou possível (ARANTES, 2021, p. 152).

Desse modo, a “autonomia” do discurso filosófico constitui, para Lebrun, a influência mais decisiva da redescoberta kantiana do pensamento, o que confere à sua compreensão da filosofia, o sentido de um filosofar livre, sem amarras. Essa é a mais importante lição de Lebrun, e deveria ter figurado como o exercício de maior magnitude na formação filosófica brasileira, como um arremate da missão francesa na década de 1970. Essa é, conforme entendemos, a lição que resta como contribuição de Lebrun para a filosofia brasileira ainda hoje. Se a “leitura estrutural” do texto, a busca pela compreensão daquilo que o autor quis dizer, a partir do quadrante do texto, em suma, a história da filosofia, de algum modo, trouxe às

gerações de filósofos uspianos, formados sob o guarda-chuva das diretrizes dessa missão, algum vislumbre do significado do filosofar, este, ao que me parece, para alçar voo, precisa ser livre. Ocorre que a "leitura estrutural" tornou-se, de acordo com Paulo Arantes, "a encarnação da própria filosofia" (ARANTES, 2021, p. 156).

### **Considerações finais**

A título de conclusão, penso que há um fio condutor entre as concepções de filosofia de Maugüé, Lebrun e Arendt, que as torna muito próximas, conforme as perspectivas abordadas acima, a partir do qual é possível extrair elementos para pensar caminhos que a filosofia brasileira poderia trilhar, quais sejam: um filosofar crítico, livre, portanto, autônomo e sem corrimão, cuja reflexão filosófica não se perca em si mesma, tendo a realidade como referência para o pensamento. Foi precisamente o que nos propomos analisar. Embora tais noções tenham em mira a filosofia brasileira, o nosso objetivo principal não previa uma análise detida acerca do debate em torno dela, mas apenas apontar algumas contribuições que o pensamento filosófico circunscrito àquelas noções sugere. Para dizer com Arendt, "pensar o que estamos fazendo" (ARENDR, 2017, p. 6), pode vir a ser, caso já não seja, um impulso interessante para pensar filosoficamente o Brasil. Em outras palavras, as lições de Maugüé e Lebrun, assim como a filosofia de Arendt, sugerem para a filosofia brasileira uma contribuição no sentido de que, o significado do filosofar comporta algo a mais do que aquilo que se faz dentro

dos contornos dos muros da academia, visto que, segundo a compreensão da tríade de pensadores com quem dialogamos aqui, as experiências vividas igualmente são referências a partir das quais a filosofia pode alçar voo. Esta é, para arrematar, a contribuição que interliga as três compreensões filosóficas de que nos servimos aqui, a de Maugüé, Lebrun e de Arendt, isto é, que a atividade de filosofar não pode prescindir das experiências vividas.

Não perder de vista a importância de tais referências para a atividade filosófica constitui a contribuição mais significativa que as noções de filosofia como um exercício do espírito crítico, livre e sem amarras, assim como um “pensar sem corrimão”, representam para a filosofia brasileira. Ademais, Hannah Arendt igualmente saliente um aspecto central acerca do exercício do pensamento filosófico político, a saber, que este exercício é uma atividade inerente a todo ser humano.

## Referências bibliográficas

ABRANCHES, Antonio. Uma herança sem testamento. In: **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). **Por que ler Hannah Arendt hoje?**: anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar** [recurso eletrônico]: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). São Paulo: [s.n.], 2021.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre Hannah Arendt**. Tradução de Adriano Correia. In: *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, nº 2, p. 124-163, ago./dez., 2010.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. **A condição humana.** 13ª ed. Revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ANPOF. **Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia** [Internet]. [acesso em 06/05/2022]. Disponível em: <https://anpof.org/gt/gt-pensamento-filosofico-brasileiro>.

BEINER, Ronald. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BERNSTEIN, Richard. **Why read Hannah Arendt now.** Cambridge: Polity Press, 2018.

BERNSTEIN, Richard. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Tradução e apresentação Adriano Correia, Nádia Junqueira Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes:** judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

DUARTE, André. Pensamento sem corrimão. In: CORREIA, Adriano et al. (Org.). **Dicionário Hannah Arendt.** 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

HILL, Melvin. **Hannah Arendt:** the recovery of the public world. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1979.

HONORATO DOS SANTOS, Robério. Judith Butler e a crítica à violência de Estado: a importância da apropriação dos conceitos de pluralidade e coabitação de Hannah Arendt. **Revista de Filosofia Instauratio Magna**, v. 1, n. 3, p. 208-244, 15 dez. 2021.

LEBRUN, Gérard. Hannah Arendt: um testamento socrático. In: LEBRUN, Gérard. **Passeios ao Léu.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

MAUGÜÉ, Jean. O ensino da filosofia e suas diretrizes. **Kriterion**, n. 29-30, p. 224-234, jul.-dez., 1954.

SOUZA, Gilda de Mello e. A Estética Rica e a Estética Pobre dos Professores Franceses. Aula inaugural dos Cursos de 1973 do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

cias Humana da Universidade de São Paulo. **Revista Discurso**, n. 9, pp. 9-30, 1978.

STANGNETH, Bettina. **Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer**. New York: Alfred A. Knopf, 2014.



**Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

## O Problema da “Legitimidade” da Filosofia no Brasil

**Mateus Soares de Souza**

Universidade Federal do ABC (UFABC)  
São Bernardo do Campo (SP)

**DOI: 10.36942/rfim.v2i2.758**

Recebido em: 29 de outubro de 2022.

Aprovado em: 11 de janeiro de 2023.

Contato do autor: [mateusflf@gmail.com](mailto:mateusflf@gmail.com)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9889681710140693>

## Resumo

O presente artigo pretende abordar o problema da legitimidade da filosofia produzida no Brasil. Para isso, iremos nos valer de dois qualificadores: genuinidade e legalidade própria. A partir do problema posto, apresentaremos três perspectivas na qual a questão da legitimidade da filosofia no Brasil é abordada por autores brasileiros. A primeira, pretende explorar a concepção de filosofia enquanto “formação”, que busca indicar o lócus da filosofia na cultura nacional tendo a literatura como seu caso modelar. A segunda perspectiva apresenta o problema da filosofia enquanto método ao explorar o antagonismo história da filosofia versus problemas filosóficos na formação filosófica universitária brasileira. Por fim, a guisa de conclusão, apresentamos o problema da legitimidade da filosofia aqui produzida enquanto um problema propriamente filosófico e apontamos, ao final do artigo, alguns exemplos de produções, individuais e coletivas, que tratam da filosofia produzida no Brasil e que poderiam ser enquadradas neste modelo de análise.

**Palavras-chave:** Filosofia no Brasil, Legitimidade, Genuinidade, Legalidade Própria.

---

## Abstract

The present article aims to approach the problem of the legitimacy of the philosophy produced in Brazil. For this, we will use two qualifiers: genuineness and own legality. From the posed problem, we will present three perspectives in which the ques-

tion of the legitimacy of philosophy in Brazil is approached by Brazilian authors. The first, intends to explore the conception of philosophy as a "formation", which seeks to indicate the locus of philosophy in national culture, having literature as its model case. The second perspective presents the problem of philosophy as a method by exploring the antagonism between history of philosophy and philosophical problems in Brazilian university philosophical education. Finally, by way of conclusion, we present the problem of the legitimacy of the philosophy produced here as a properly philosophical problem and point out, at the end of the article, some examples of individual and collective productions that deal with the philosophy produced in Brazil and could be framed in this analysis model.

**Keywords:** Philosophy in Brazil, Legitimacy, Genuine, Own Legality.

—

## Resumen

El presente artículo pretende abordar el problema de la legitimidad de la filosofía producida en Brasil. Para ello, utilizaremos dos calificativos: autenticidad y legalidad propia. A partir del problema planteado, presentaremos tres perspectivas en las que la cuestión de la legitimidad de la filosofía en Brasil es abordado por autores brasileños. El primero pretende explorar la concepción de la filosofía como "formación", que busca señalar el lugar de la filosofía en la cultura nacional, teniendo como caso modelo la literatura. La segunda perspectiva pre-

senta el problema de la filosofía como método explorando el antagonismo de la historia de la filosofía versus los problemas filosóficos en la formación filosófica universitaria brasileña. Finalmente, a modo de conclusión, presentamos el problema de la legitimidad de la filosofía producida aquí como un problema propiamente filosófico y señalamos, al final del artículo, algunos ejemplos de producciones individuales y colectivas que tratan de la filosofía producida en Brasil. que podría enmarcarse en este artículo modelo de análisis.

**Palabras clave:** Filosofía en Brasil, Legitimidad, Genuinidad, Legitimidad Propia.

## O Problema da “Legitimidade” da Filosofia no Brasil

Mateus Soares de Souza

É recorrente, na comunidade filosófica brasileira, o questionamento sobre a legitimidade da filosofia produzida no Brasil. A palavra ‘legitimidade’ parece adequada para enquadrarmos os questionamentos que se levantam, uma vez que seu significado dado pelo dicionário da língua portuguesa versa sobre: “Característica, particularidade ou condição do que é legítimo”. Ou seja, daquilo que procede de uma demanda legítima, ou cujo caráter particular e genuíno não pode ser contestado. Em uma dimensão jurídica, o mesmo dicionário amplia o significado da palavra para: “[jurídico] que se encontra de acordo com as leis; segundo o Direito; legalidade. [jurídico] característica ou condição de quem está em conformidade com as leis morais (divina ou dos homens), com a justiça, com a razão etc.” ([LEGITIMIDADE]. In: DICIO, 2022). Ou seja, legítima, é aquela filosofia que, além de abarcar uma dimensão de genuinidade incontestável, também está em conformidade com as leis, ou seja, possui certa legalidade. Em se tratando de filosofia, certamente ela não se submete a uma legalidade externa, dada pela moral, pelo direito, ou qualquer outra dimensão da atividade humana. Mas há uma legalidade própria do fazer filosófico dada pelas assim chamadas “leis da razão”, o que faz com que a filosofia tenha uma dimensão de autolegislação. Partindo desse recorte, podemos enquadrar os questionamentos sobre a filosofia produzida no Brasil a partir

desses dois qualificadores: genuinidade e legalidade própria. A pergunta sobre a legitimidade da filosofia produzida no Brasil agora pode ser encarada sob o seguinte viés: Seria a filosofia produzida no Brasil genuína? Ou ainda, qual a legalidade própria da filosofia brasileira no conjunto da tradição?

Tais questões não se desenvolvem sem certo embaraço, como nos lembra Bento Prado Júnior, uma vez que a própria noção de uma "filosofia nacional" e o questionamento sobre a sua legitimidade que dela decorre traz consigo dois preconceitos: "um preconceito psicologista e um preconceito historicista". Tais preconceitos aparecem como totalmente entrelaçados e se, de um lado temos a ideia de filosofia nacional como a "expressão de uma alma ou espírito" da nação, do outro temos que tal "alma nacional" apareceria na forma de um sistema, em que há fases e sucessões históricas. O risco desse tipo de formulação é duplo. O primeiro é o de substituímos filosofia por ideologia. Neste sentido a pergunta pela legalidade própria se perde, uma vez que o que normatiza o discurso ideológico é uma certa "visão de mundo" dada por um certo objetivo político amplo. O outro risco é tornar a filosofia um discurso referenciado, que só diz algo sobre aquilo que a precede, o que faz com que se perca "a autonomia da história da filosofia e a natureza do próprio discurso filosófico", prejudicando assim a pergunta sobre a genuinidade da filosofia aqui produzida (Cf. PRADO JR, 2000, pp. 154-155). Apesar desse embaraço, não podemos negar que há

produção filosófica brasileira. Seja nas universidades, nas revistas acadêmicas, nas publicações sobre o tema, e no próprio debate gerado em torno da questão, a comunidade filosófica brasileira produz. Nossas questões, então, servem como um guia para se posicionar o problema. Talvez a pergunta pela legitimidade da filosofia aqui produzida possa nos ajudar a identificar como nós mesmos percebemos a nossa produção filosófica. Questionar sobre a genuinidade, a legalidade própria a partir dos preconceitos psicologistas e historicistas identificados por Bento Prado, pode ser um recorte frutífero para abordarmos o tema.

Tomando assim a questão da legitimidade da filosofia no Brasil como guia e pano de fundo que orienta o nosso texto, tentaremos aqui apresentar, na forma de breves apontamentos, três diferentes maneiras como esse problema foi abordado por pensadores brasileiros: a filosofia como "formação", a filosofia como "método" para, à guisa de conclusão, apresentarmos a filosofia enquanto "problema". O objetivo desse recorte não é expor um escalonamento valorativo das formas como a filosofia produzida no Brasil é abordada de modo a indicar esse ou aquele caminho como uma forma de abordagem adequada ou correta, mas sim enquadrar essas formas de abordagem dentro do problema da legitimidade. Desta maneira, pretendemos, nestes três momentos, destacar os elementos de genuinidade e de legalidade própria que estas maneiras específicas de se tratar a filosofia produzida no Brasil nos colocam. Ainda vale

destacar duas questões decorrentes da nossa abordagem: cada um dos enquadramentos por nós apresentados se coloca a partir de tensões. Ora tensões internas, ora tensões entre si. E são essas próprias tensões que nos permitirão abordar tais enquadramentos. Outro ponto a se destacar é que, como todo recorte, algumas questões e nuances são abordadas e outras são deixadas de lado. Com isso, gostaríamos de explicitar o caráter incompleto e provisório da nossa abordagem. Mais do que construir um rol exaustivo das formas de se apresentar o problema da legitimidade da filosofia produzida no Brasil, pretendemos aqui construir uma perspectiva exemplificativa e limitada, de maneira que possamos contribuir neste longo e rico debate<sup>1</sup>.

### **A filosofia como formação**

Uma das formas como o problema da legitimidade da filosofia produzida no Brasil é abordada por pensadores brasileiros é se questionar sobre o *lócus* específico da filosofia na “formação” da cultura brasileira. A questão em si já se apresenta com certo grau de com-

---

<sup>1</sup> Algumas perspectivas de abordagem da filosofia do Brasil irão escapar do escopo de nosso texto apesar de se mostrarem muito frutíferas e interessantes. A perspectiva com foco em destacar a filosofia da América Latina, como uma filosofia produzida e situada desde este espaço é uma delas. Para uma introdução geral ao tema ver: ZEA, L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. 2ª edição. México: Siglo XXI, 1974. Outra perspectiva que possui grande afinidade com a abordagem da filosofia desde a América Latina e que, por uma questão de recorte, não conseguiremos abordar é a da filosofia da libertação. Para uma introdução ao tema, ver: DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola/ Piracicaba: Unimep, 1980.

plexidade uma vez que a noção, aqui ainda tratada provisoriamente e entre aspas, de "formação", remete a uma dupla dimensão. A primeira é a do clássico problema da origem, da gênese. Aqui, tal problema deve ser entendido naquele sentido expresso por Maquiavel em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. O momento da origem, da gênese, ou da "formação" da comunidade política é fundamental para os desdobramentos da sua história e da sua cultura (Cf. MAQUIAVEL, 2007, p.07 e ss.). A segunda é a tomada da noção de formação no sentido próximo da palavra alemã *Bildung*, como Werner Jaeger quis associar à palavra grega *Paidéia*. Aqui, formação não é entendida como origem ou criação, mas como transmissão coletiva e consciente da manifestação social e cultural de uma geração para outra. Mais complexa, esta segunda noção tenta amalgamar sentidos de palavras como educação, cultura, história etc. para transmitir a ideia de certa "formação" espiritual do indivíduo e da comunidade (Cf. JAEGER, 2003, p.13).

É incorporando essa dupla dimensão da palavra "formação" aqui presente que Paulo Arantes irá evocar a tradição crítica e ensaísta brasileira. Tanto o "problema da origem" como o da "transmissão cultural entre gerações" passa a ser tema de referência desta tradição ao se tratar do caso brasileiro. Classificado pelo filósofo como uma preocupação obsessiva por parte desses intérpretes do Brasil, a "formação", presente nos títulos e subtítulos de diversas obras, pode ser entendido como uma pista cifrada para:

uma experiência intelectual básica, em linhas gerais mais ou menos a seguinte: na forma de grandes esquemas interpretativos em que se registram tendências reais na sociedade, tendências às voltas, não obstante, com uma espécie de atrofia congênita que teima em abortá-las, apanhava-se naquele corpus de ensaios sobretudo o propósito coletivo de dotar o meio gelatinoso de uma ossatura moderna que lhe sustentasse a evolução. Noção a um tempo descritiva e normativa, compreende-se além do mais que o horizonte descortinado pela ideia de formação corresse na direção do ideal europeu de civilização relativamente integrada – ponto de fuga de todo espírito brasileiro bem formado (ARANTES, 1997, p.12).

Ainda que incorpore a dupla dimensão que a palavra “formação” carrega, Paulo Arantes chama atenção para a insuficiência dos textos da tradição crítico ensaísta, uma vez que não haveria certa organicidade na articulação entre o ideal normativo de referência (a Europa civilizada) e o processo de socialização de uma colônia que, ao mesmo tempo que recebe forte influência externa, possui uma condição econômica, social e cultural totalmente diversa da de seu colonizador. O descompasso entre uma ex-colônia que busca no seu colonizador um ideal de referência é um dos principais motivos que animam o debate sobre a filosofia aqui produzida<sup>2</sup>. Porém,

---

<sup>2</sup> Para uma interessante colocação do problema do ideal normativo europeu na forma de “colonização” do pensamento brasileiro, ver a entrevista do professor Paulo Margutti ao Professor Crisóstomo de Souza, no site da ANPOF. [versão online <https://anpof.org/por->

não podemos negar o esforço intelectual e contribuição no desenvolvimento de um pensamento nacional de autores como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr, para ficarmos em apenas alguns exemplos. Essa tradição interpretativa do Brasil nos legou um pensamento que ultrapassasse a um só tempo, os preconceitos psicologistas e historicistas destacados por Bento Prado.

Como, então, escapar dessa armadilha apontada por Paulo Arantes? Seria possível falar de formação de um pensamento ou cultura nacional de modo a articular o ideal normativo da Europa civilizada com as condições sociais, econômicas e culturais específicas de uma colônia? A resposta positiva à questão é dada pelo próprio Paulo Arantes, seguido por Bento Prado Júnior e Roberto Schwarz. Todos são unânimes em dizer que *Formação da literatura brasileira*, de Antônio Cândido, cumpre este papel de maneira exemplar. Paulo Arantes classifica o livro como um "estudo verdadeiramente fundador", cujo "traço fisionômico mais saliente e original" é "uma certa ideia de formação" que busca "reconstituir a história dos brasileiros no seu desejo de ter uma literatura" (ARANTES, 1997, p.13). Bento Prado diz que "o que nós encontramos aí é o esboço de uma compreensão da literatura brasileira – de sua história e de sua unidade – que se coloca para além das dificuldades do psicologismo e do

---

[tal/index.php/en/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro](http://tal/index.php/en/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro)] Acesso em 22/05/2022.

historicismo" (PRADO JR, 2000, p. 154). Em avaliação de conjunto da obra de Antônio Cândido, Roberto Schwarz indica que são "seguramente as peças mais originais de análise estrutural já feitas no Brasil" (SCHWARZ, 2012, p. 296).

Os três autores são unânimes ao classificar a obra de Cândido como um caso exemplar para se pensar a cultura brasileira, podendo seu modelo ser extrapolado para outros campos da cultura. Assim, tal obra aparece aos filósofos brasileiros ao mesmo tempo como um modelo e um fantasma. Na medida em que consegue explicitar a articulação entre universalismo e particularidade, modernidade e provincianismo, presentes nas obras literárias brasileiras, certamente, a obra de Antônio Cândido, consegue alcançar genuinidade e legalidade própria no que se refere à formação do pensamento nacional a partir da literatura. Ela mostra como tal articulação forma um sistema de obras em direção à constituição de uma literatura brasileira autônoma. Porém, esse padrão dos estudos e crítica literária aparece à filosofia como um primo rico e bem-sucedido cujo sucesso é difícil de ser alcançado. Sempre quando colocada ao lado da teoria literária brasileira a filosofia no Brasil tem que ser, necessariamente, seu correlato: uma interpretação cultural crítica e original do Brasil.

Duas tensões daí se desdobram, sendo a primeira uma tensão de polo positivo e a segunda de polo negativo. No polo positivo pode-

mos nos perguntar pelo que de fato é feito pela crítica literária brasileira que pode servir de padrão para uma *filosofia nacional*. Qual a sua caracterização positiva, seja ela conceitual, seja ela metodológica. No polo negativo podemos tentar perceber quais as dificuldades estruturais que impedem a filosofia de produzir uma obra tão original quanto a literatura brasileira a ponto de contribuir, de maneira tão significativa quanto seu correlato, para a formação de um espírito nacional.

Se tomarmos as formulações de Roberto Schwarz como referência, vemos que a genuinidade deste tipo de formulação está em uma articulação precisa e original entre modernidade e provincianismo. Em “As ideias fora do lugar”, seguindo a tradição crítica instaurada por Antônio Cândido, o autor nos mostra um Brasil que busca os ideais liberais europeus em um país pós independência que, ainda assim, convive com a escravidão. Neste contexto, o acesso à vida social se daria na esfera privada, por meio da distribuição de favores, impregnando as esferas políticas institucionais que pretendiam certa modernização liberal. Direito e justiça são exemplos clássicos de como o favor passa a ser a nossa “mediação quase universal” gerando um conflito no campo da formulação cultural argumentativa (que se valia das ideias liberais europeias) com a realidade prática e material (que insistia em manter a escravidão como base econômica desta dita modernização). Ao perceber este “antagonismo estruturante”, Machado de Assis poderia traduzir em suas diversas

personagens e obras como as ideias liberais de modernização europeia se encontravam em descompasso com a realidade social vivida ou meio "fora do lugar" (Cf. SCHWARZ, 2014, pp. 40-55). Daí o autor poder declarar, em ocasião de uma mesa de debates na Argentina, que seu objetivo com o ensaio era o de "esclarecer as razões históricas pelas quais as ideias e as formas novas, indispensáveis à modernização do país, causavam não obstante uma irrecusável sensação de estranheza e artificialidade, mesmo entre seus admiradores e adeptos" (SCHWARZ, 2012, p. 167).

O exemplo de Schwarz destacado aqui ilumina o nosso argumento na medida em que ele nos mostra certa persistência de uma "questão de método" iniciada por Antônio Candido. Segundo Paulo Arantes, tal método teria como "ideia teórica fundamental" a noção "de Sistema Literário" a partir da "articulação das obras e dos escritores, um campo histórico de influências artísticas cruzadas, ao longo do qual se poderia discernir a continuidade de uma tradição" (ARANTES, 1997, p.21). Daí a primeira tensão ou limite a se destacar na comparação com produção filosófica brasileira. Podemos identificar certa tradição literária a ponto de realizarmos agrupamentos históricos em escolas de estilo, mas o mesmo não pode ser feito em relação às obras filosóficas brasileiras. Como diria Bento Prado "Há obras, é certo, e nenhuma 'escola' filosófica" (PRADO JR, 2000, p. 155).

Soma-se a dispersão das obras filosóficas nacionais em termos de conteúdo e método os poucos estudos sobre essas mesmas produções. Um marco no tratamento das ideias filosóficas do Brasil foi a obra de Cruz Costa *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Porém, diferente da articulação dada por Antônio Candido, a obra de Cruz Costa é fortemente marcada pelo seu caráter historicista. Tal história "histórica" da filosofia brasileira teria como principal objetivo a investigação da gênese e desenvolvimento das ideias filosóficas aqui produzidas a partir de suas raízes portuguesas, mais do que estabelecer uma articulação sistemática dessas mesmas obras (Cf. PRADO JR, 2000, p. 155-161). Em comparação com o modelo de Candido, o modelo de Cruz Costa por vezes aparece como insuficiente ou mesmo frágil, apesar do reconhecimento da sua originalidade. Em depoimento de José Arthur Giannotti colhido por Paulo Arantes lemos:

assim, o seu principal livro, a *Contribuição à História das Ideias no Brasil*, não iria muito 'além do que promete o título: esboça um balanço do movimento de ideias que aportaram e se enraizaram por aqui, desde a herança portuguesa até as correntes positivas e nacionalistas da Primeira República. História mais descritiva do que tomada pelo vírus de interpretações profundas' – em contrapartida, 'seu maior êxito foi sua própria vida'. Não seria preciso dizer mais. (ARANTES, 1994, p.103).

O comentário de Gianotti nos sugere que o caráter historicista da obra de Cruz Costa, apesar de seus méritos, não nos oferece genuinidade e legalidade própria na articulação das produções filosóficas ali recenseadas se comparada com o modelo legado por Antônio Candido. Uma história "histórica" da filosofia brasileira, até então de caráter mais descritivo e que não consegue articular a ideia de formação, possui motivos históricos muito precisos como quer mostrar Paulo Arantes no texto de título "Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil – uma digressão". Nele, o filósofo retoma o conceito de formação para situar o debate filosofia versus literatura na cultura nacional. Entre os motivos levantados pelo autor está a suposta falta de assunto filosófico própria dos brasileiros: "Uma falta de formação, de resto inexistente, cuja cifra só pode ser a mais completa falta de assunto" (ARANTES, 1993, p.25). Somam-se a esses, outros motivos, como a preponderância da literatura na cultura colonial brasileira além da herança estrutural da "Missão Francesa", motivos esses que serão retomados em seu *Um departamento francês de ultramar*. Para nos mantermos nos termos da tensão apresentada entre literatura e filosofia, cabe destacar que o esforço de Cruz Costa nem poderia ser diferente, uma vez que a base material de seu trabalho, a obra filosófica, é diferente da base material trabalhada por Cândido, a obra literária. Essa diferença constitutiva nos ajuda a entender a "falta de assunto" destacada por Arantes e certa dificuldade de apresentação de uma articulação da produção filosófica do Brasil em um modelo

sistemático, uma vez que, até então, pouco haveria de tal produção.

Ivan Domingues concorda com Paulo Arantes ao destacar que o advento da “Missão Francesa” e o estabelecimento de faculdades de filosofia no início do século XX acabou por criar, no curto espaço de duas gerações de estudantes, um novo tipo<sup>3</sup> de filósofo brasileiro: o filósofo especialista. Esta nova “figura intelectual saída das primeiras faculdades de filosofia e ciências humanas então criadas”, possui uma formação mais especializada e passa a “dominar a cena do conhecimento, inclusive no campo das humanidades” uma vez que, nos novos tempos impostos pelo imperativo da modernização de 1930, as ciências passam a ser o parâmetro de referência para o debate público. O *scholar* brasileiro é influenciado por um tipo de formação advinda dos *normaliens* franceses, fazendo escola no caso da FFLCH da USP e impondo um tipo de padrão no fazer filosófico que facilmente se espalhou pelo Brasil (Cf. DOMINGUES,

---

**3** Cabe aqui uma observação metodológica do autor que se vale do tipo ideal weberiano para a apresentação dos casos modelares dos intelectuais brasileiros em seu livro. Nas palavras do autor: “O outro método a estes associados, mas com outra proveniência – a saber, a lógica modal, lastreado em contrafatos da experiência e controlado pelas regras de funcionamento da mente –, consistiu no uso de tipos ideais. Ou seja, weberianamente concebidos como constructos mentais ou modelos teóricos e que se revelaram essenciais para vencer a opacidade do real empírico e trabalhar os diferentes tipos ou figuras de intelectuais a que o exercício da filosofia se viu ligado nas diferentes épocas de nossa história: empregados como lentes de aumento e personagens conceituais, como o leitor terá a ocasião de checar nas páginas que seguem, os tipos são essenciais para identificar os protótipos históricos e as realizações emblemáticas das diferentes figuras intelectuais em apreço, cuja captura é o objetivo maior do livro” (DOMINGUES, 2017, pp. 05-06).

2017, pp. 333-427). Vaz também indica a importância do surgimento do especialista em filosofia no Brasil como uma mudança qualitativa na produção filosófica local, que antes estava diretamente ligada à condição de colônia (e ex-colônia) e aos colégios religiosos (VAZ, 1984, p. 21). Diante da falta de produção filosófica relevante, que impediria a articulação desta produção sob o conceito de "formação", o processo de institucionalização de uma filosofia secular por meio de universidades laicas e estatais irá oferecer novas bases para se pensar o problema da legitimidade a partir do intelectual especialista em filosofia, o que nos levará diretamente para a nossa segunda abordagem do problema.

### **A filosofia enquanto método**

Desde a sua institucionalização em Universidades, por volta da década de 30, a filosofia no Brasil se depara com uma questão: Como se deve fazer filosofia? A partir de um estudo sistemático e exegético de textos clássicos da tradição ou a partir de ensaios que articulam diversos pensadores para se tentar formular ou responder um dado problema? Essa questão originária da filosofia no Brasil está inscrita quase que na "certidão de nascimento" da Universidade de São Paulo, tomada aqui como um exemplo. Segundo Paulo Arantes, tal questão se impôs quase como uma necessidade após a chegada de Jean Maugüé, que ao diagnosticar certo apetite voraz dos estudantes brasileiros pela novidade filosófica, receitou o ensino de filosofia a partir da leitura direta de textos clássicos como

um remédio (Cf. ARANTES, 1994, pp. 68-71).

Daí que a fórmula kantiana “A filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar” abre o documento “Ensino de filosofia e suas diretrizes” escrito por Maugüé como parâmetro do ensino filosófico universitário instaurando cursos que tenham a história da filosofia enquanto eixo central. Diz a quarta diretriz: “A história da filosofia deve ter, no Brasil, um lugar primordial. Ela pode ser ensinada segundo métodos rigorosos e perfeitamente modernos. Não há vida presente sem o conhecimento da vida passada” (MAUGÜÉ, 1996, p. 44). À verve ensaística e o brilhantismo do professor normalista francês somada com a força econômica e o impulso modernizante realizado por São Paulo no início do século resultam na instauração de um padrão de tanto sucesso no ensino universitário de filosofia de modo que, até os dias atuais, a maioria das diversas disciplinas de filosofia ministradas nos diversos cursos espalhados no país são de caráter monográficos, versam sobre uma obra ou fragmento de obra de autor clássico, com análises dos textos dos próprios autores e não a partir de manuais, tendo como base ou eixo estruturante a história da filosofia.

Este primeiro passo dado por Maugüé é seguido pelas próximas gerações de professores da USP, com ênfase no “método moderno e rigoroso” de ensino de filosofia. Tal método pode ser entendido como um esforço sistemático de desenvolvimento de espírito crí-

tico que busque uma produção filosófica nacional segundo as leis da razão. Este passo é desenvolvido, durante os anos 1930 e 1950, por Martial Guérout que se lança em um debate sobre o método filosófico, tendo como polo oposto o historicismo de Dilthey e Jaspers. Em seu clássico texto "O Problema da Legitimidade da História da Filosofia", o professor visitante da USP expõe o padrão do que podemos compreender como "método de leitura estrutural" do texto. O cerne do seu argumento pode ser resumido nos seguintes termos: suspende-se o valor de verdade do texto e do sistema filosófico e pergunta-se ao próprio texto por sua lógica interna (Cf, GUÉROULT, 1968, pp. 197-199). Para Guérout, a vantagem desse método historiográfico e exegético é a possibilidade de: i - oferecer um instrumental para uma ampla formação na tradição filosófica; ii - a possibilidade que os problemas clássicos da filosofia têm de atualizarem os problemas contemporâneos. Tal método teria foco no desvelamento das estruturas propriamente filosóficas dos textos. Assim, poderíamos ler "Descartes segundo a ordem das razões" e neste processo de desvelamento das estruturas filosóficas do texto clássico conseguiríamos jogar luz sobre o que é genuinamente filosófico. Nas palavras do autor:

A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, visto que é por meio delas que se constitui seu monumento a título de filosofia, por oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica em geral ou às opiniões metafísicas (GUÉROULT, 2016, p. 11).

Victor Goldschmidt acompanha Martial Guérout na defesa e difusão do método de leitura estrutural. Alguns relatos destacam a sua importância na consolidação daquela que é, até o presente, a marca dos mais diversos departamentos de filosofia. O seu célebre texto “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação de Sistemas Filosóficos”, publicado no Brasil como capítulo final do seu livro *A Religião de Platão* é lido em diversas universidades brasileiras, ora como um guia prescritivo de como se fazer filosofia, ora como um bom disparador da problemática relação História da Filosofia versus Problemas Filosóficos que parece constituir a gênese da filosofia universitária brasileira<sup>4</sup>. Apesar de constar do mesmo núcleo conceitual do texto de Martial Guérout, o texto de Goldschmidt parte do problema em uma perspectiva um pouco nuançada. Para o filósofo haveria dois métodos para se ler um texto filosófico: o primeiro que não separa a léxis do dogma ou resultado da doutrina e outro que entende o dogma como resultado de condições exteriores ao próprio texto (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 1).

---

**4** Talvez seja bom aqui situar que o problema História da Filosofia vs. Problemas Filosóficos não é uma exclusividade da gênese da filosofia universitária brasileira. Em um contexto mais amplo, a partir do século XX, tal problema passou a ser formulado a partir da oposição Filosofia Continental vs Filosofia Analítica, na tentativa de distinguir duas tradições: a franco-alemã e a preponderância desta tradição ao trabalhar com a História da Filosofia e a franco-americana que privilegia o uso de experimentos mentais e resolução de problemas. Para uma visão geral do tema, indicamos o ensaio do Prof. Ivan Domingues: *O continente e a ilha. Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.

Rubens Rodrigues Torres Filho em seu artigo de título "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula", fornece uma descrição precisa sobre o método de leitura estrutural enquanto uma verdadeira tecnologia de leitura, ou um método perfeitamente rigoroso e moderno como prescreveu Maugüé:

As técnicas da análise estrutural de texto, não obstante o rigor, o academicismo e as "finezas" que se costumam atribuir-lhe, obedecem a normas bastante simples. Toma-se um segmento do autor, seccionado de seu contexto em pontos que indiquem uma articulação aparentemente natural (parágrafo, capítulo, passo da argumentação), e procura-se explicá-lo internamente, isto é, com os próprios recursos que ele oferece. Unicamente esse segmento é colocado em tela: o contexto – assim como o restante da obra – fica reduzido, provisoriamente, à simples condição de gramática ou dicionário, a que se pode recorrer quando alguma exigência do texto o solicitar. O texto, nessa sua materialidade, será interrogado conceitualmente, e não tematicamente: não se procurará saber o que ele diz – muito menos o que o autor quis dizer –, mas como ele funciona; não os conhecimentos ou informações de que ele seria "veículo" – eventualmente, a respeito do "pensamento do autor" –, mas o que acontece nele. Uma etapa posterior – e bem distinta, que pressupõe o término dessa primeira abordagem aparentemente formal – é o comentário, em que então se discutirão as ideias construídas pelo texto que foi analisado e suas implicações mais gerais (TORRES FILHO, 2004, p.12-13).

Dessa maneira entendemos por que o enfrentamento de textos clássicos teve consequências na estruturação dos cursos de filosofia, desde sua origem e mantendo sua influência e característica até os dias de hoje. A ideia de que o treino na análise de certos textos clássicos, não importando muito quais, levaria o estudante a poder ler qualquer filósofo contribuiu para a formação de um tipo especialista em filosofia, como quer Ivan Domingues, que possa conhecer a tradição filosófica como um remédio ao impulso pela novidade presente no Brasil, como quer Jean Maugüé. Esse papel propedêutico da formação universitária instrumentalizaria os egressos da universidade para se pensar problemas filosóficos a partir da perspectiva da legitimidade: problemas genuinamente filosóficos e dotados de legalidade própria.

A questão percebida por alguns intelectuais brasileiros é que a técnica e a tecnologia de leitura passaram a dominar a formação em filosofia, legando a um segundo plano a perspectiva de se pensar a filosofia a partir de problemas. Desta maneira, estaríamos deixando de lado a dimensão de genuinidade da filosofia aqui produzida, o que nos revela uma tensão ao se tratar a filosofia enquanto método.

Uma das figuras centrais para o projeto de se pensar a filosofia a partir de problemas é, sem dúvida, o professor Oswaldo Porchat. Formado na tradição de leitura exegética ou no "método de leitura estrutural do texto", o filósofo brasileiro rompe com os seus mestres

e apresenta uma nova forma de se fazer filosofia nas universidades, inspirada na filosofia analítica que se desenvolvia nos Estados Unidos (Cf. NOBRE, 1999, p. 144). Para Porchat, a preparação exclusiva com base na formação de historiadores da filosofia estaria matando o impulso filosófico de muitos alunos. Assim, a proposta do professor é que os cursos de introdução à filosofia, ética, estética, lógica, filosofia geral sejam abordados a partir de problemas filosóficos, de preferência problemas filosóficos contemporâneos, de modo a estimular os estudantes de filosofia a pensar novas e originais questões (Cf. PORCHAT, 1999, p. 133). Em seu "Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia", realizado em aula inaugural em 1998, Porchat afirma ser:

muito desejável que nossos estudantes sejam fortemente incentivados, desde o início, desde o primeiro ano, a exprimirem livremente nos seminários e em trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parece ser o caso, mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses (PORCHAT, 1999, p.136).

A perspectiva de Oswaldo Porchat parte de uma avaliação que vê o filósofo especialista como que acometido por um tipo de *hýbris* filosófica que o afasta dos problemas do mundo e da cotidianidade. O ponto de partida de uma filosofia autêntica e legítima deveria passar pela visão comum de mundo dos homens. Nas palavras do

filósofo: "Confesso que não vejo outro caminho para uma sã filosofia. Não vejo outro ponto de partida se não o que consiste em assumir decididamente e sem rebuços aquela visão comum do Mundo, fazendo-lhe justiça. Mas ousar fazê-lo é desafiar toda uma tradição filosófica" (PORCHAT, 2006, p. 36).

Porém, cabe reforçar que Porchat não desconsiderava a tradição e o método que o formou. Para ele, o método de leitura estrutural tinha papel importante na formação dos estudantes universitários conforme demonstra em sua aula inaugural de 1968, "O Conflito das Filosofias". A crítica se dirigia ao exclusivismo do método estrutural que acaba por apresentar a tradição filosófica como uma eterna disputa, uma vez que um sistema é considerado inatacável e necessariamente se articula a partir de críticas a outros sistemas. Assim, um tal conflito não "se põe realmente como problema" (Cf. PORCHAT, 2006, pp. 13-23). Na busca por difundir um tipo de filosofia que se amplie para além da formação francesa, vale destacar o esforço e a atuação do Professor Porchat na consolidação de uma comunidade acadêmico-filosófica genuinamente brasileira a partir da organização de encontros, colóquios e seminários nacionais e latino-americanos de filosofia. A importância na ação de consolidação de um corpo acadêmico nacional acabou, também, por influenciar diversas escolas que estavam se estruturando no Brasil a partir das posições do professor Porchat.

Marcos Nobre expressa em seu texto "A filosofia da USP sob a ditadura militar" que para entender a produção filosófica brasileira devemos "explicar essa disparidade entre, de um lado, a ausência de massa crítica e de fóruns de debate institucionalizados e, de outro, a excelente qualidade de muitos trabalhos de filosofia produzidos no país" (NOBRE, 1999, pp.137-138). Nobre identifica, em sua análise do departamento de filosofia da USP, que esta oposição entre os métodos de se fazer filosofia, na realidade aparece enquanto uma falsa questão, uma vez que a história da produção do departamento, na avaliação do filósofo, conseguiria articular essas duas noções:

a Filosofia no Departamento da USP sempre se caracterizou por buscar compensar sua relativa indigência por um movimento duplo e simultâneo: um movimento de pretensões estritamente exegéticas voltado para a própria história da filosofia e do pensamento, e um outro movimento que buscava pensar os problemas clássicos da filosofia em confronto com as questões prementes das ciências, das artes e da realidade social. É importante notar que esse duplo movimento foi sempre simultâneo e que se entende mal o processo se abstrai de um dos seus pólos (NOBRE, 1999, p. 138).

Apesar de haver objeções a esta interpretação, Nobre nos apresenta uma forma de se escapar do dualismo História da Filosofia versus Problemas Filosóficos, ao conjugar os dois pólos metodo-

lógicos de maneira complementar na ideia de “consórcio” entre a filosofia e outras dimensões da vida, como as ciências, as artes e a realidade social. Segundo Nobre, a experiência de maior destaque, neste modelo, foram os afamados “Seminários Marx” ou “Seminários do Capital”, que tiveram seu início em 1958 (Cf. NOBRE, 1999, p. 141). Este grupo de estudo, externo às atividades acadêmicas obrigatórias, conseguiria articular a leitura sistemática dos textos marxistas e estimular o pensamento de problemas da realidade brasileira. O destaque dos Seminários foi o de elevar o padrão de leitura dos textos clássicos de Marx imprimindo uma nova abordagem filosófica do tema, se afastando, ao mesmo tempo, da abordagem genética proposta por Louis Althusser e bastante difundida na época e das abordagens manualescas e vulgares difundidas pela III Internacional. Neste caso, o Professor José Arthur Giannotti desempenhou papel fundamental. Outro destaque do Seminário foi a apresentação de importantes teorias formuladas em seu interior. Destacamos aqui nomes como Florestan Fernandes, Bento Prado Jr, Fernando Henrique Cardoso, Michael Löwy e Ruy Fausto que, por algum momento, se associaram ao grupo e produziram estudos sobre a realidade brasileira até hoje de grande relevância. O que há de comum na produção destes autores é certa relação com o saber e a produção filosófica que vai além da mera “exploração técnica” dos problemas da tradição, típica da produção dos especialistas em filosofia, que pode ser caracterizada como o tratamento de um problema x em um filósofo y. Os Seminários Marx é apenas um

exemplo da ideia de consórcio que pode também ser estendida para a Revista *Clima*, para a Revista *Almanaque*, para o Centro de Lógica e Epistemologia (CLE) da UNICAMP ou o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

A partir da análise do caso do departamento de filosofia da USP na ditadura militar, Nobre percebe que a mesma se valeu da leitura e análise estrutural de textos clássicos, para sobreviver ao processo de desmonte que as ciências humanas em geral sofreram durante o período da ditadura. Um motivo histórico, e de certa maneira externo ao próprio fazer filosófico, fez com que o método de leitura estrutural ganhasse ainda mais relevância na formação de jovens estudantes. Fazer filosofia a partir da história da filosofia e do método francês passou a ser questão de sobrevivência (Cf. NOBRE, 1999, p. 149). Com o desmantelamento daquilo que Nobre nomeou de consórcios entre a filosofia, ciências, artes, e realidade social, o departamento de filosofia da USP conseguiu resguardar a sua rigidez teórica mantendo sua vocação junto com o método estrutural.

Mas o que a abordagem de Nobre nos revela, a partir da ideia de consórcio, é uma possibilidade de abordagem do problema da legitimidade da filosofia a partir da noção da filosofia enquanto método. Aqui, nos parece que um método visa complementar o outro, no sentido de qualificar ambas as abordagens e assim alcançar produções filosóficas genuinamente brasileiras e com legalidade própria

diante da tradição. A leitura estrutural instrumentaliza e oferece o rigor necessário para se pensar questões contemporâneas da filosofia e da realidade brasileira. Certamente, a ideia de consórcio é fortemente inspirada na ideia de produção de filosofia e crítica a partir da interdisciplinaridade, originária do Instituto de Ciência Social de Frankfurt, conforme descrito pela primeira vez por Horkheimer (Cf. HORKHEIMER, 1983, pp. 117-154 e 1999, pp. 121-131). Tal influência pode ser percebida nos diversos núcleos do CEBRAP que trabalham na perspectiva da interdisciplinaridade emulando o espírito original do Instituto de Frankfurt e seu "materialismo interdisciplinar". Mas podemos realmente reduzir a questão do fazer filosófico brasileiro a uma perspectiva metodológica interdisciplinar? Mesmo na tradição filosófica, fazer teoria crítica é apenas um jeito (certamente legítimo) de se fazer filosofia, mas não o único. Reduzir a filosofia nacional a ideia de consórcio certamente é uma saída para a produção filosófica, mas não a única e nem a última. O que nos leva a questão? Seria possível pensar a filosofia aqui produzida a partir da noção da filosofia enquanto um problema?

### **Breves notas à guisa de conclusão: a filosofia no Brasil enquanto um problema filosófico**

As duas perspectivas de abordagem do problema da legitimidade da filosofia no Brasil aqui apresentadas nos colocam alguns desafios. Ao pensarmos a filosofia aqui produzida a partir da noção de formação e ao compararmos sua relação de tensão com a literatura

brasileira, podemos nos perguntar sobre o *lócus* da nossa filosofia no itinerário da cultura brasileira. Ao pensarmos a filosofia enquanto um método, a partir da tensão história da filosofia versus problemas filosóficos, podemos nos perguntar sobre o papel da filosofia e sua história no oferecimento das condições e possibilidades para se formular problemas que emanam da própria realidade brasileira. Certamente, tais questões não são simples de serem respondidas, mas a simples colocação delas pode nos servir de chave para nos desdobrarmos sobre o problema da legitimidade aqui colocada.

Pensar o *lócus* da filosofia no itinerário da cultura brasileira nos põe que, diferente da literatura, a filosofia, por suas características próprias, apresenta certa dificuldade em estar presente no cotidiano brasileiro. Apesar de termos experiências de sucesso ao longo da nossa história recente como a publicação da coleção "Os Pensadores", podemos perceber que espaços como jornais, revistas, centro culturais e debates públicos ainda são espaços de pouca incidência do saber filosófico aqui produzido. A própria coleção "Os Pensadores" hoje se restringe a ser certa bibliografia básica dos cursos universitários em filosofia.

Poderíamos pensar que as escolas de educação básica seriam uma porta de entrada para uma maior difusão do saber filosófico na cultura nacional de modo a se criar condições e possibilidades para que a filosofia pudesse integrar centralmente o nosso universo

cultural, tal qual a literatura. Mas sabemos que a filosofia, enquanto disciplina escolar, é alvo preferencial dos ataques conservadores e possui uma história de inclusão e exclusão contínua do currículo escolar brasileiro (Cf. MATTAR, *et al*, 2013. pp. 113-153). Tal dificuldade histórico-política, certamente dificulta a difusão da filosofia na cultura nacional restringindo o seu lócus público em nosso país. Esta restrição da filosofia na vida cotidiana, pode ser entendida como uma das dificuldades externas e estruturais, mas não a única, para se pensar a filosofia a partir da ideia de formação. Enquanto a literatura, desde a época colonial, estava presente na “praça pública” e dela extraía a sua matéria e substrato, a filosofia estava confinada aos mosteiros e hoje se encontra confinada nas universidades<sup>5</sup>.

Mas a filosofia se tornar uma disciplina universitária na modernidade não é uma exclusividade brasileira. Em 1798 Kant, através do seu *O conflito das faculdades*, critica as “faculdades superiores” de Teologia, Direito e Medicina, únicas profissões, até então, reconhe-

---

**5** Outros motivos nos ajudam a entender o “confinamento” da filosofia nos muros das universidades. Um deles, apenas para expandirmos o nosso rol exemplificativo, são as demandas por produtividade acadêmica, pensadas a partir de critérios capitalistas de produtividade, que explicitam o descompasso para se inserir a filosofia na reprodução do modo de vida imposto pelo atual sistema socioeconômico. Cada vez mais as universidades são concebidas como empresas e seus funcionários como operários da produção e difusão do saber, sendo o critério quantitativo de publicações em revistas de alto impacto a principal métrica para a distribuição de recursos e oportunidades para o desenvolvimento da pesquisa. Junto a este motivo é possível se pensar tantos outros que compõem o quadro de dificuldades enfrentadas pela filosofia para ganhar mais centralidade na cultura nacional.

cidas como de nível superior. A “faculdade inferior”, de Filosofia, que englobava também todas as ciências, tinha uma função secundária e meramente propedêutica ou instrumental na instituição universitária. A proposta kantiana de autonomia da filosofia e das ciências acaba por desembocar na proposta de uma outra estrutura universitária com foco no avanço do conhecimento e não nos problemas legados pela vida prática, e que passou a guiar-se por seus próprios critérios, através da validação pelos pares (Cf. KANT, 1993, pp. 09-41).

O espírito da doutrina de Kant serviria de base e parâmetro para a implementação da universidade de Berlim por Wilhelm von Humboldt em 1810. A instituição alcançaria um fantástico desenvolvimento intelectual e científico e seu modelo passou a ser reconhecido internacionalmente como a base da moderna universidade de pesquisa (Cf. TERRA, 2019, pp. 134-148). Tal modelo de universidade influenciou inclusive a criação da universidade brasileira. A restrição do *lócus* da filosofia na cultura nacional aos muros universitários pode ser percebida não como um problema local, mas como um problema geral da filosofia moderna pós esclarecimento. Podemos até indicar que o modelo da universidade de pesquisa foi se esvaindo ao longo do tempo, mas o que gostaríamos de destacar aqui é que este mesmo modelo que trouxe autonomia à disciplina filosófica no contexto universitário ao redor do mundo também, de certo modo, a confinou e por este motivo podemos entendê-la enquanto

um marco<sup>6</sup>.

Ao passar a ser entendida como uma disciplina universitária se coloca um desafio para a filosofia brasileira. Partindo da formulação kantiana utilizada por Jean Maugué, Ricardo Terra nos indica que “essas dificuldades apresentadas por Kant têm de ser enfrentadas por qualquer curso de Filosofia. Todo curso de Filosofia tem de encontrar a sua maneira de responder ao problema: filosofia não se aprende; e, no entanto, é possível aprender a filosofar” (TERRA, 2010, p. 13). A questão da filosofia universitária, então, pode ser entendida não como um problema de método, mas como um problema da filosofia moderna, ou mesmo como um problema filosófico da modernidade. Carlos Alberto Ribeiro de Moura amplia esta percepção ao indicar que será a partir de Hegel que filosofia e história da filosofia passarão a caminhar juntas ou mesmo a se confundirem,

---

**6** De maneira indicativa, reconhecemos aqui que os problemas universitários mudam de acordo com as mudanças do mundo e apesar de partir de um ideal liberal de esclarecimento, vemos a universidade contemporânea enfrentar um novo ideal liberal de modernização: o ideal da tecnocracia. Franklin Leopoldo e Silva reconstrói a ideia da universidade entre estes dois ideais liberais, ao analisar, novamente, o caso da USP. Segundo o autor, este espaço entre os dois ideais liberais, em que a universidade se encontra, nos ajuda a entender o lócus cada vez mais restrito do saber universitário, dentre eles, a filosofia inclusa. Ao mesmo tempo que a universidade pretende formar uma elite dirigente ilustrada, ela é desafiada a produzir e difundir conhecimento prático de rápido consumo e formar especialistas aptos a se engajarem imediatamente no mundo do trabalho. As dificuldades da universidade apresentadas por Franklin Leopoldo e Silva podem ser entendidas em um contexto global, especialmente após o Tratado de Bolonha de 1999. Sobre o tema, ver: LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Universidade, Cidade, Cidadania*. Org.: Valter José Maria Filho. São Paulo: Hedra, 2014, especialmente pp.12 ss.

como queriam os “estruturalistas” franceses que vieram ao Brasil.

Quando Bréhier fala de uma presença do passado no presente, quando Goldschmidt pede que o método da história da filosofia seja filosófico, quando Guérault afirma que a história da filosofia é instrutiva para a filosofia, quando todos, em suma, dizem que a história da filosofia deve ser relevante para a filosofia, essa exigência não é filosoficamente neutra: é situada em um ambiente intelectual muito preciso – banhado se não pela doutrina, pela tópica hegeliana – que o historiador da filosofia vai exigir que a história da filosofia tenha o que dizer para a filosofia (RIBEIRO DE MOURA, 1988, p. 157).

O que o professor pretende nos mostrar com esse argumento é que a história da filosofia enquanto um componente fundamental para se fazer filosofia é uma ideia historicamente situada e historicamente delimitada. Não podemos derivar essa concepção de filosofia de Descartes por exemplo, mas apenas de um debate entre Kant e Hegel que aprofundam a noção de filosofia enquanto disciplina universitária. Assim, a história da filosofia no Brasil ganha novos contornos. Não se trata mais agora apenas de decidir, normativamente, entre qual o melhor método de se fazer filosofia: se a partir da leitura estrutural de textos clássicos ou da discussão de problemas que emanam da visão comum de mundo, mas sim de situar a filosofia brasileira dentro de uma discussão moderna do fazer filosófico pós esclarecimento. Mais do que herdeiros, somos

frutos diretos dessa tradição. Tal perspectiva é corroborada pelo Padre Henrique de Lima Vaz que situa o Brasil dentro da tradição ao destacar que o surgimento da filosofia no Ocidente nos separou das figuras dos antigos "mestres da verdade" e que a modernidade aprofundou tal cisão, ao separar a vida cotidiana imediata e o sistema de representações, ou, em outras palavras, quando a vida não é mais capaz de operar a unificação entre o universo simbólico que a sociedade produz como justificção de sua razão de ser e o universo prático e imediato da própria vida. Para Vaz:

O problema da Filosofia no Brasil somente pode ser formulado a partir dessa origem histórica e dessa significação cultural da Filosofia na gênese da civilização do Ocidente. O Brasil é compreendido aqui dentro do ciclo dessa civilização e é apenas na medida em que participa, de alguma maneira, da dinâmica do processo civilizatório que viu nascer o pensamento filosófico, que se pode falar de Filosofia no Brasil (VAZ, 1984. P.18)

Talvez, tratar o problema da legitimidade da filosofia aqui produzida como um problema da filosofia moderna pode ser uma das chaves para a ampliação do alcance da filosofia na inserção e relevância em uma cultura nacional. Tal movimento vem se expandindo na produção filosófica brasileira na medida que os diversos grupos e a comunidade filosófica, como um todo, se debruçam sobre o problema. Destaco aqui, apenas alguns exemplos de como a filosofia no Brasil vem sendo tratada em uma perspectiva mais complexa, que

extrapola as dimensões aqui por nós abordadas, a saber: a filosofia enquanto formação ou a filosofia enquanto método. O primeiro deles é a ideia de consórcio, defendida por Nobre e por nós aqui abordada. Pensar a filosofia de uma maneira interdisciplinar nos permite ampliar o escopo de atuação da filosofia aqui produzida para além da leitura estrutural de textos dentro da universidade. O segundo é a perspectiva de Ivan Domingues, que trata a história da filosofia no Brasil numa perspectiva que ele chama de metafilosófica: abordar a filosofia aqui produzida como um problema filosófico ele mesmo, conjugando assim as perspectivas de Antônio Candido e de Cruz Costa. Outro modelo é a articulação entre filosofia e literatura para o desenvolvimento de uma “filosofia da literatura brasileira”, como quer Vaz. Segundo o autor, este tem sido um dos mais longevos e frutíferos caminhos para uma produção filosófica legitimamente brasileira. Nesta perspectiva o desenvolvimento das disciplinas de estética e filosofia da arte tem nos indicado interessantes caminhos a serem buscados para a produção de discursos autenticamente filosóficos (VAZ, 1984, p. 23). Outro exemplo é a perspectiva de Paulo Margutti que além de reconstruir a história do pensamento filosófico brasileiro pretende também resgatar produções de filósofos e filósofas nacionais antes esquecidos, como Nísia Floresta. Por fim, destaca-se também a movimentação de filósofas brasileiras que, de maneira coletiva, buscam resgatar o pensamento de pensadoras como Lélia Gonzales e a tradição de produção de um pensamento feminista, crítico e brasileiro. Tais movimentos e perspectivas nos

indicam que o complexo problema da legitimidade da filosofia produzida no Brasil caminha cada vez mais para a consolidação de um corpus filosófico nacional realmente genuíno e com sua legalidade e dignidade própria frente à tradição.

## Referências Bibliográficas:

[LEGITIMIDADE]. In: **DICIO, Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2022. Disponível em: [<https://www.dicio.com.br/legitimidade/>]. Acesso em: 18/05/2022.

ARANTES, Paulo Eduardo. "Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo". In: Arantes, O.B.F., Arantes, P.E. **Sentido da formação. Três estudos sobre Antônio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa**. São Paulo: Paz e Terra, 1997. [versão online e para download em <https://sentimentodadialetica.org/dialectica/catalog/book/128>].

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

ARANTES, Paulo Eduardo. "Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil – uma digressão". In: ARANTES, et alli. **A filosofia e seu ensino**. São Paulo: EDUC, 1993.

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

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

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola/ Piracicaba: Unimep, 1980.

GUÉROULT, Martial. "O Problema da Legitimidade da História da Filosofia". In: **Revista de História**. São Paulo: USP, 1968, ano 9, vol. XXXVII:189-209.

GUÉROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GOLDSCHMIDT, Victor. "Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos". In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica . In: **BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen**. Traduções de José Lino Grünnewald [et. al.]. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (coleção Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. In: **Praga**, 7. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

JAEGER, Werner. **PAIDEIA: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

LEITE, ngelo Filomeno Palhares. **História "histórica" da filosofia no Brasil: João Cruz Costa**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

MAUGÜÉ, Jean. O Ensino de Filosofia e suas diretrizes. In: **Núcleo de Estudos Jean Maugüé**, São Paulo, novembro de 1996.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARGUTTI PINTO, Paulo R. **Fazer Filosofia no Brasil, Conhecer Pensamento Brasileiro**. [Entrevista concedida a] José Crisóstomo de Souza. Entrevistas ANPOF [versão online <https://anpof.org/portal/index.php/en/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro>] Acesso em 22/05/2022.

MATTAR, Adriana Maamari; TOMAZETTI, Elisete M.; DANELON, Márcio. Filosofia como disciplina escolar: história, políticas e práticas formativas. In: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabriele (org.). **Filosofia e formação, volume 1**. -- Cuiabá, MT : Central de

Texto, 2013. pp. 113-153.

NOBRE, Marcos Severino. "A filosofia da USP sob a ditadura militar". In: **Novos Estudos Cebrap**, N.53, São Paulo: CEBRAP, 1999.

PORCHAT, Oswaldo. "Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre pesquisa em Filosofia". In: **Revista Dissenso**. São Paulo, n.2, 1º semestre de 1999.

PORCHAT, Oswaldo. "O conflito das filosofias". In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Unesp, 2006.

PORCHAT, Oswaldo. "Prefácio a uma filosofia". In: **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Unesp, 2006.

PRADO JR, Bento. "O problema da filosofia no Brasil". In: **Prado Jr, B. Alguns Ensaios (Filosofia-Literatura-Psicanálise)**. São Paulo: Paz e Terra, 2ª edição revista e ampliada, 2000.

SCHWARZ, Roberto. **Martinha versus Lucrecia : ensaios e entrevistas**. São Paulo : Companhia das Letras, 2012.

SCHWARZ, Roberto. "As ideias fora do lugar". In: Schwarz, R. **As ideias fora do lugar**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2014.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Universidade, Cidade, Cidadania**. Org.: Valter José Maria Filho. São Paulo: Hedra, 2014.

TERRA, Ricardo Ribeiro. "Não se pode aprender filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar". In: **Discurso. Revista do Depto. de Filosofia da USP**, n. 40, São Paulo: USP, 2010.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã. In: **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, 24(1), 133-150, São Paulo: USP, 2019.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula". In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. "O problema da filosofia no Brasil". In: **Revista Síntese**, v. 11, n.30, 1984, pp. 11-25.

ZEA, Leopoldo. **La filosofía latinoamericana como filosofía sin más**. 2ª edição. México: Siglo XXI, 1974.



**Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Seção Especial ▪ Ensaio

## Vida, pensamento e arte no partido-alto: ensaio sobre os assombros na improvisação musical

**Samon Noyama e Jackson Santos**

Universidade Federal do ABC (UFABC)  
São Bernardo do Campo (SP)

**DOI: 10.36942/rfim.v2i2.766**

Recebido em: 16 de novembro de 2022.

Aprovado em: 13 de dezembro de 2022.

Contato dos autores:

[s.noyama@ufabc.edu.br](mailto:s.noyama@ufabc.edu.br) ▪ [jacksonsantos.j@hotmail.com](mailto:jacksonsantos.j@hotmail.com)

Lattes:

<http://lattes.cnpq.br/4136748079494222>

<http://lattes.cnpq.br/6640911162226662>

## Resumo

O presente ensaio tem o intuito de chamar a atenção para a existência de outros saberes além da tradição filosófica ocidental, tomando a arte do improviso no partido-alto como abordagem não apenas musical, mas também ético-política, e sem recorrer tão somente às definições que transformam o improviso e o samba em objetos de obsessão conceitual. Nossa travessia perpassa a desconstrução derridiana, bem como a metafísica macumbeira de Simas e Rufino, para riscarmos alguns versos acerca do improviso enquanto uma indissociável relação entre vida, pensamento e arte. Os assombros e transe em torno do improviso, além de permitirem uma política das heranças e das gerações, abrem caminho para transgredir os limites impostos pela racionalidade ocidental, seu expediente conceitual e suas intransigências para fertilizar outras metodologias filosóficas.

**Palavras-chave:** Partido-alto, improviso, estética e filosofia da arte, filosofia popular brasileira

—

Life, thought and art in the *partido-alto*:  
essay on the haunts in musical improvisation

## Abstract

This essay aims to draw attention to the existence of other knowledge beyond the Western philosophical tradition, taking the art of improvisation in the partido-alto as an approach not only

musical, but also ethical-political, and without resorting only to definitions that transform improvisation and samba into objects of conceptual obsession. Our crossing permeates the derridian deconstruction, as well as the macumbeira metaphysics of Simas and Rufino, to scratch some verses about improvisation as an inseparable relationship between life, thought and art. The hauntings and trances surrounding improvisation, in addition to allowing a policy of inheritances and generations, pave the way to transgress the limits imposed by Western rationality, its conceptual expedient and its intransigences to fertilize other philosophical methodologies.

**Keywords:** Partido-alto, impromptu, aesthetics and philosophy of art, Brazilian popular philosophy.

—  
**Vida, pensamiento y arte en el *partido-alto*:  
ensayo los asombros en la improvisación musical**

### **Resumen**

Este ensayo pretende llamar la atención sobre la existencia de otros conocimientos más allá de la tradición filosófica occidental, tomando el arte de la improvisación en el partido-alto como un enfoque no sólo musical, sino también ético-político, y sin recurrir únicamente a definiciones que transforman la improvisación y la samba en objetos de obsesión conceptual. Nuestro cruce impregna la la deconstrucción derridiana, así como la

metafísica macumbeira de Simas y Rufino, para rayar algunos versos sobre la improvisación como una relación inseparable entre la vida, el pensamiento y el arte. Los asombros y trances que rodean la improvisación, además de permitir una política de herencias y generaciones, allanan el camino para transgredir los límites impuestos por la racionalidad occidental, su conveniencia conceptual y sus intransigencias para fertilizar otras metodologías filosóficas.

**Palabras clave:** Improvisado, estética y filosofía del arte, Filosofía popular brasileña.

## Vida, pensamento e arte no partido-alto: ensaio sobre os assombros na improvisação musical

Samon Noyama e Jackson Santos

*Ao meu amor deixo o meu sentimento  
(Na paz do Senhor)  
E para os meus filhos deixo o bom exemplo  
(Na paz do Senhor)  
Deixo como herança força de vontade  
(Na paz do Senhor)  
Quem semeia amor deixa sempre saudade  
(Na paz do Senhor)  
Aos meus amigos deixo o meu pandeiro  
(Na paz do Senhor)  
Honrei os meus pais e amei meus irmãos  
(Na paz do Senhor)  
Mas aos fariseus não deixarei dinheiro  
(Na paz do Senhor)  
Pros falsos amigos deixo o meu perdão  
(Na paz do Senhor)  
Porque o sambista não precisa ser membro da academia  
Ser natural com sua poesia e o povo lhe faz imortal  
[...]  
E como levei minha vida cantando  
(Na paz do Senhor)  
Eu deixo o meu canto pra população*

**(Testamento de Partideiro – Candeia)**

Gostaríamos de iniciar este texto a partir de um gesto que nos parecia, até então, impraticável, do ponto de vista filosófico: o de não nos preocuparmos tanto em definir o “objeto” que estudamos, ou melhor, de não condicionar toda uma reflexão à exatidão da defini-

ção do objeto em questão. Não se trata de fugir do problema ou de, displicentemente, abandoná-lo, como se o partido-alto e a improvisação musical não fossem dignos de tal esforço. Ou, mais ainda, como se a música e a cultura populares não fossem suficientes para provocar uma reflexão de caráter filosófico e não pudessem conferir dignidade reflexiva e crítica a um texto escrito. Ao contrário, consideramos muito convincentes os esforços reunidos em *Sambo, logo penso* (2015), uma coletânea de textos organizada por Wallace Lopes Silva<sup>1</sup>, bem como em *As paixões tristes de Lupicínio e a dor-de-cotovelo* (2020), de Rosa Dias. É justamente por conta de algo que a todo momento, e sem que percebêssemos a sua potência, se insinuava diante de nós enquanto pesquisávamos sobre esta cultura tão repleta de vozes e sabores, a saber, a dificuldade de sua conceituação, apontada logo de início pelo bamba Nei Lopes em seu *Partido-alto: Samba de bamba* (2008).

O partido-alto, subgênero do samba, desde o seu surgimento até os dias de hoje tão marginal, exige mais do que um mero esforço de conceituação – embora esse nunca tenha sido nosso único intuito, e tampouco dos outros autores que já trataram do tema. Mais ainda: exige o esforço de assumir a impossibilidade de uma precisa conceituação, tal como Lopes muito bem o fez, e com vistas em

---

<sup>1</sup> Ver: "Arqueologia do samba enquanto arqueologia do poder", de Filipi Gradim; "A força de Leci Brandão", de Marcelo Derzi Moraes; "Zeca Pagodinho e o tempo rubato", de Felipe Siqueira e "Jovelina: pérola do espírito partideiro", de Eduardo Barbosa.

colocá-lo em cena, juntamente com tal impossibilidade, tomando-o como método de pensamento filosófico pelo viés da desconstrução, evidenciando a sua potência indomesticável e transgressora, a sua força “inconceituável” – pelo menos, nos moldes que a tradição filosófica frequentemente requer.

Contudo, para não pecar por omissão ou perder a oportunidade de deixar uma referência de quem tem categoria no assunto e entende do traçado, lembramos que é vasta a passagem do verbebo “partido-alto” no *Dicionário da história social do samba* (2019), de Lopes e Simas. Chama a atenção a escolha de um expediente próprio, incomum a dicionários ordinários, pois mais do que uma arqueologia da expressão, podemos observar o cuidado de sugerir uma genealogia que nos oferece o problema da **conceituação**, a variedade das **origens** e a riqueza ilimitada dos **ingredientes** que constituem uma das formas do samba carioca, o partido-alto. Também sinônimo de excelência a alta qualidade, hoje ele pode ser designado como “uma forma de samba cantado em desafio por dois ou mais contendores e que se compõe de uma parte coral (refrão ou primeira) e de uma parte solada com versos improvisados ou do repertório tradicional, os quais podem ou não se referir ao assunto do refrão” (2019, p. 211)

Enquanto disputa e desafio, registra sua marca na mesma toada que os consagrados primeiros filósofos do Ocidente fizeram, lá

onde a verve da linguagem se fez palavra de guerra, teatral, polêmica e sedutora. Polemizar, demarcar diferença e confronto, sem necessariamente apelar para ofensa, agressão e desrespeito, também configura um hábito praticado por filósofos, trovadores e aqueles que ousaram dizer por todos nós. Semelhanças à parte, vale dizer, o partido-alto, por sua intimidade com o batuque africano, o coco e da embolada, além de gozar desse privilégio de estar sempre bem acompanhado, é uma disputa poética em que desfilam qualidades. Em suma, exige o esforço de ser pensado a partir das valiosas informações reunidas por Lopes, dando continuidade ao seu trabalho, mas sem ferir o cuidado que este teve em não fechar o partido-alto em uma definição limitada e opaca que ignora a sua característica de possuir multiplicidade.

Empreendimento que Nietzsche, filósofo alemão, também se dedicou veementemente ao filosofar com o martelo, percebendo a racionalidade, e a sua característica de idolatria aos conceitos como uma mesquinhez que nos obriga a os forjar até quando ele mesmo se mostra em descompasso com determinados objetos ou quando a linguagem deixa à mostra suas dificuldades em lidar com certos sentimentos ou limitações em expressar-se sobre alguns objetos. No parágrafo 115 de *Aurora* (2004), intitulado "O assim chamado Eu", podemos captar e perceber o esforço do filósofo em justificar um tratamento mais flexível. Correndo o risco de uma suave heresia, poderíamos dizer que se mantém o rigor, na medi-

da em que este rigor passe a ser, no caso, sua capacidade de ser flexível, ou, ao fim, admitindo a incapacidade da conceituação de alguns objetos, que não precisam ser rejeitados do espectro filosófico por seu caráter fugidio. O conceito é que precisa trabalhar, assumir alguma malemolência, para dar corpo àquilo que a ele não se submete.

Por isso, pode parecer estranho dizer, num primeiro momento, que não se pretende definir algo e, logo na sequência, assim proceder, dizendo sobre o partido-alto que se trata de um subgênero do samba. Pois bem, não se trata de uma incontornável recusa à definição, cisma infantil ou recuo metodológico, e sim, do reconhecimento de uma experiência de reflexão que, às vezes, quando necessário e de modo estratégico, assume a precariedade dessa experiência. Experiência esta que perpassa algumas *quase-conceituações*, tal como coloca Derrida acerca do *rastro* e da *différance*.

O gesto seguinte seria, então, o de pensar essa "força-de-inconceituação" ou "força-de-inconceitualização". Suas possíveis razões ou até mesmo desrazões. Pensá-la enquanto parte de uma operação de reflexão, de expressão, de assombramento e de desconstrução. Penso, num primeiro passo desse gesto, que o fato de o partido-alto sempre ter se situado às margens, por si só, já nos diz algo. Não podemos, todavia, compreender tal marginalidade a partir de uma suposta ausência de valor ou de riqueza cultural, seja lá o que isso

queira dizer. Ao contrário. A sua quase completa exclusão do *mainstream* revela uma dimensão transgressora, uma contínua resistência em relação aos princípios mercadológicos que se impõem, por sua vez, através de certos processos de desafricanização, visando tornar a cultura um produto para o consumo massivo e "despotencializado". A potência estética musical no partido-alto evidencia um traço combativo, um modo de ser dos bambas baseado na recusa a qualquer forma de resignação com relação às opressões advindas de um longo processo histórico de dominação, de violência e de racismo. Não se trata, porém, de mera ideologia política. Tal postura é resultado da relação entre vida, pensamento e arte como potência transgressora e criativa. (em oposição declarada à maneira como a tradição filosófica e o modo de vida cristão, burguês, branco e patriarcal se consolidou). O próprio modo de constituição da vida, uma vez que desde sempre vinculado à arte e ao pensamento, implicou, naturalmente, em uma postura que se opôs às formas de tentativa de dominação dessa estética de vida.

Este processo buscou neutralizar essa potência transgressora e criativa para conformá-la a uma uniformidade nacional, decidindo o "lugar certo" de cada segmento, sobretudo a partir do arrefecimento ou até mesmo supressão dos elementos indígenas e africanos da cultura; exemplo disso foi o projeto de modernização urbana operado por Pereira Passos, prefeito da cidade do Rio de Janeiro, no início do século XX. O poderoso prefeito realizou operações po-

liciais, com base em discursos étnico-raciais, para a expulsão de grandes contingentes de negros, indígenas e pobres do centro da cidade. Milhares de pessoas foram desalojadas e muitos cortiços foram destruídos, em nome de um projeto racista de higienização baseado no tripé saneamento, abertura de ruas e embelezamento. Pereira Passos investiu contra a população africana e indígena para determinar a ordem do espaço urbano, colocando em prática o projeto étnico de desafricanização e embranquecimento da então capital da República, o que culminou na marginalização e formação das periferias e ocupação dos morros cariocas: um contingente negro e indígena excluído das regiões centrais. O episódio, conhecido como Reforma Passos, aparentemente inspirado em Paris, modificou profundamente a paisagem urbana carioca e deu início ao processo de favelização na cidade.

Um outro exemplo desse processo encontramos na seguinte situação: a música da diáspora africana nas Américas, segundo Nei Lopes, se desenvolve de duas principais maneiras: em primeiro lugar, integra-se aos elementos externos (indústria cultural) e a outra se esforça em manter, tanto quanto possível, os seus traços ancestrais. Para ser eleito como símbolo de identidade nacional, o samba, cuja ancestralidade é africana e rural, precisou paulatinamente se desafricanizar ou assumir uma africanidade de fachada, processo pelo qual até mesmo as escolas de samba passaram. Todavia, continua Lopes, no interior da sua cultura, algumas vertentes

tes do samba, mesmo nos meios urbanos, resistem e se mantêm consideravelmente fiéis às suas raízes africanas. Como o caso, por exemplo, da modalidade de samba conhecida como partido-alto. Podemos afirmar que não se trata apenas de uma modalidade de samba, mas também de uma potencialidade no modo de sentir e de pensar a vida que desemboca em arte – ou que se realiza em como performance artística. De uma verdadeira potência de ruptura que, além de lançar um potente olhar para o mundo, resiste às tentativas de neutralização dessa potencialidade transgressora recusando as investidas mercadológicas que "positivam" a música submetendo-a a fins essencialmente comerciais.

Em segundo lugar, e que opera junto ao processo acima descrito, tal força se daria por conta de uma capacidade de abertura para influências, isto é, uma capacidade de ser assombrado e penetrado pelos diversos fantasmas que rondam incessantemente a cultura brasileira – nossas heranças; de se permitir a isso: uma incansável aventura fantasmagórica cujos espectros são, na verdade, a única "realidade" do partido-alto; daí este ser assim, fugidio: difícil de ser apalpado ou apreendido, tal como um fantasma e a sua espectralidade. Poderíamos listar a quantidade de gêneros que influenciaram o partido-alto, enumerá-los, calculá-los e chegar a um resultado. Mas aí, então, lançados ao emaranhado labirinto de relações e entre-remetimentos que o formatam, o perderíamos novamente, ingenuamente acreditando termos o encontrado e o desvendado

a partir de uma mera reunião de aspectos que entram e saem de cena o tempo todo. Portanto, a postura que se pede, por ora, é a de assumi-lo no rastro de diversas outras culturas, reconhecendo a sua condição inapreensível e seus gestos sempre imprevisíveis que se realizam no caos de uma disjunção temporal

E qual o sentido de deixar de se preocupar com o esforço de conceituação, mas voltar os olhos para a condição inapreensível do gênero? Não seria apenas uma mera substituição daquilo que se persegue? Talvez um pouco mais do que isso: desviar dessa postura de perseguir que transforma alguma experiência em objeto enclausurando-a em uma definição. Delimitar, estabelecer o alcance e as margens, fixar: aqui temos a ousadia de sugerir que o conceito assume forma de prisão, contra a qual o partido-alto se oferece em resistência. Talvez seja preciso experimentar seguindo o fio da abertura que se insinua incessantemente. Porque o significado dessa abertura, como gostaríamos de sugerir, tem a ver com o acolhimento das instâncias da vida em sua condição sempre aberta e impermanente. Como dito acima, o partido-alto e o elemento estético da improvisação musical deixam em evidência uma relação entre vida, pensamento e arte. Um modo de vida atrelado à arte de improvisar, de pensar rápido, de driblar, de gingar, de coreografar. Posturas cujas realizações nas mediações da vida cotidiana, nas celebrações e nas festividades também revelam um pensamento

através da improvisação musical que podemos associar à desconstrução derridiana.

Pensemos, pois, um pouco acerca da improvisação.

A improvisação costuma possuir valores diferentes dependendo da situação que se fala. Improvisar, musicalmente falando, é, aparentemente, para quem possui algum tipo considerável de capacidade musical: musicalidade. Mas aqui estamos apontando noutra direção, alheia à ideia de que improvisar, em qualquer instância da vida, pode significar fazer malfeito, com desleixo ou desatenção. Talvez seja preciso um movimento de deslocamento do valor da improvisação, não necessariamente em direção a um título de grande capacidade, mas a uma estética de vida, um método de pensamento, um princípio ético-político etc. Improviso, na música e, como gostaríamos de sugerir, nas demais instâncias da vida, não significa criar algo do zero o tempo todo, tampouco de qualquer jeito. Pressupõe, na verdade, uma capacidade elevada de escuta. Mais ainda: é uma maneira singular de reunir o conjunto de escutas, que são as heranças e influências de todo tipo e de várias épocas. Improvisar é se abrir para o *outro* que vem ao encontro, que na maioria das vezes vem de maneira inevitável e adentra por todos os cantos, bastando um simples ato de respirar para herdar e vivenciar; mais do que isso, herda-se e vivencia-se num só gesto. Simas e Rufino, em *Fogo no Mato: ciência encantada das macumbas* (2018), nos ensinam acerca

das filosofias macumbeiras que improvisar é comer para cuspir de outro modo, transformado. Ou seja, assumir as heranças, não para meramente repeti-las, mas para continuá-las, mantê-las em movimento, impedindo a neutralização das suas forças e até mesmo da morte. Um esforço também realizado pelo movimento antropofágico e a Semana de Arte Moderna, que completou seu centenário em 2022. A antropofagia, iniciada por nomes como Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, que tomou como método o ato de deglutir, transfigurar, ruminar e assimilar a cultura do outro (o estrangeiro) para integrá-la à realidade brasileira, também entra no jogo do improvisar que queremos empreender. Pois ela permite lançar um novo olhar, comer e cuspir de outro modo. Permite fertilizar, transformar e criar os caminhos.

Um verso tradicional, quando se desloca no tempo, sofrendo ou não alteração gráfica, recria o olhar outrora lançado. Redescobre a partir das possibilidades dadas pela tradição, mas imprimindo um novo olhar e em um novo contexto. Semelhante ao dar adeus, o *a-Deus* que Derrida aprende com Lévinas a dar, permite que o coração da tradição oral bata no ritmo do próprio peito, transformando-se e continuando a herança. Herdando-a em sua espectralidade e em seu desajuntamento temporal. Como muito bem coloca Rafael Haddock-Lobo em seu texto escrito com o pesaroso assombro da saudade, trata-se de “pôr em obra a alteridade da obra, herdando e se apropriando dela [...] a tarefa de uma simples leitura deve se tor-

nar um movimento que implica acompanhar e rastrear, mas também atravessar, torcer, desviar e ir além do texto lido" (HADDOCK-LOBO, 2016, p. 557).

A improvisação como estética de vida pressupõe esse jogo de assombramentos que também podemos compreender a partir de uma outra obra de Derrida, a saber, *Espectros de Marx* (1994). A frase presente em seu exórdio, "queria aprender a viver enfim", aponta para uma relação entre vida e morte. Ou seja, um "aprender a viver" que não é possível senão com os fantasmas. Trata-se de um *estar-com* os fantasmas; uma *alteridade radical*. Desse modo, vive-se de outro modo e melhor. Mais do que isso: vive-se de uma maneira mais justa, vive-se mais justamente. Assim, inaugura uma política da memória, da herança e das gerações. Para Derrida, *é preciso falar do fantasma, ao fantasma e com ele*. Porque não parece possível uma ética e uma política, que sejam pensáveis e justas, sem reconhecer o respeito pelos outros que não mais estão e os outros que ainda não estão *presentemente vivos* (DERRIDA, 1994)

Outra concepção que podemos invocar é o estatuto ontológico do caboclo, ou *experiência de caboclamento*, de Simas e Rufino, na obra já citada, *Fogo no mato: ciência encantada das macumbas*. Também se trata de uma ruptura com a visão ocidental de vida e morte: assume o paradoxo de que a morte pode ser uma radical experiência de vida, e a vida pode ser uma experiência de morte. Si-

mas e Rufino falam sobre uma das invenções coloniais do europeu, a saber, o termo indígena, que designa, na concepção do colonizador, como o outro, fora do eixo europeu-ocidental, inferior, primitivo, selvagem. Por estas razões, digno de ser catequizado e civilizado. Nesse sentido, a noção de caboclo entra em cena como categoria de “um reposicionamento histórico e da emergência de outras sabedorias” (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 100). Isto é, um deslocamento para a noção de caboclo enquanto experiência de encantamento dos seres, sem tomar como princípios as apropriações, derivações e deturpações do termo. A morte nas macumbas é compreendida como um jogo disputado a partir das noções de aniquilação, transformação e transe. Aniquilação seria, nesse sentido, impossibilidade de encante. Todavia, a morte física se abre como possibilidade de transformação não apenas do morto, mas, principalmente, dos vivos com quem o fisicamente morto interage. Está inscrita nesta experiência a noção de trabalhador na umbanda: o ente que viabiliza a interação entre os mundos, o visível e o invisível.

Transe vem do latim *transire*, formada por *trans* (atravessar) mais *ire* (ir). O caboclo manifesta-se pelo transe, isto é, pelo “ir atravessando”, no sentido de cruzar os mundos, as perspectivas, as possibilidades, as noções, as práticas. Em contrapartida, o intransigente é aquele que nega o transe, que não se dispõe a ele. Todo ato criativo só é possível na disposição ao transe como experiência de travessia. O caboclo não é um vivente nem um espírito, e sim um

*supravivente*, experiência que está para além das noções de vida e morte. A morte, nesse sentido, seria um enigma de continuidade na presença. A colonização operou não apenas um genocídio físico, mas também cultural, buscando regular os corpos daqueles que permaneceram fisicamente vivos a partir de sistemas de pensamentos e de crenças ocidentais. Daí se segue o seguinte: “o que morreu e se *caboclizou* que fica mais vivo que os que ficaram vivos. Ao ser cultuado e baixar entre nós através dos corpos em transe, o ser caboclo se afirmar como a antinomia mais potente ao ser civilizado” (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 102).

Conduzindo o fluxo de criatividade em torno do improviso – seja na forma musical ou na atitude do corpo gingado e transgressor dos malandros, dos boêmios, dos dribladores e das Marias – o transe permite este encanto ou assombramento; permite versar em todas as instâncias da vida a partir de uma interação entre os mundos. No jogo do improvisar, os versos da tradição aparecem como forma de encanto e possibilitam abertura de novos caminhos. Numa dessas é que, quando menos se espera, o encanto sopra diferente e lança mão do inesperado, que surge vívido, potente e transgressor. Transforma-se. Na experiência do improviso há algo que não pode ser previsto, calculado ou ensaiado. Algo que se dá somente no ato do transe; algo que a partitura pode ofuscar quando se assume a intransigência da perfeita execução. Tal intransigência, normatizada e regrada, inviabiliza a alteridade radical do transe. Fecha-se na ra-

cionalidade que toma o transe como possessão e descontrole. Improviso também é erro ou descaminho. É preciso desviar caminhos para encontrar novos, ampliando os horizontes e mantendo viva a mobilidade do ato criativo. Atirando com as flechas do caboclo supravivente, podemos dizer que improvisar é jogar no enigma do encanto. É transgredir os limites impostos pelas categorias normatizadoras das razões intransigentes.

Com efeito, a aposta na cultura do samba de partido-alto e na improvisação musical, o esforço de colocá-los em cena enquanto métodos filosóficos e estéticas de vida, traz consigo possibilidades éticas e políticas, alargando os modos de pensar a vida e, tal como sugere Derrida, de transgredir mantendo os limites em movimento. De se permitir a esse interminável jogo de assombramentos que fala dos fantasmas e com eles, reinventando a vida a partir da memória, da herança e das gerações. Os versadores, conduzidos pelos sincopados movimentos dos batuques, mantém viva e em movimento a roda do pensamento ao se permitirem herdar a cultura dos ameríndios e dos povos bantos, pondo em obra a alteridade da obra, descolando-se no tempo, ou melhor: desajuntando-o, e criando, num só gesto e, ao mesmo tempo, em gestos múltiplos, vida, pensamento e arte a partir das vidas que aqui passaram e deixaram *marcas*.

## Referências bibliográficas

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova internacional**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

DIAS, Rosa. **As paixões tristes: Lupicínio e a dor-de-cotovelo**. RJ: Ape'Ku. 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Considerações sobre "Posições" de Derrida. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 16, n. 21, p. 66-77, julho 2007. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/219>.

\_\_\_\_\_. Não aprendi dizer adeus. **Educação e Filosofia**. v. 29, n. 58, p. 547-566, 21 mar. 2016.

LOPES, Nei. **Partido-Alto: Samba de Bamba**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz A. **Dicionário da história social do samba**. RJ: Civilização brasileira, 2019.

LOPES SILVA, Wallace (org.). **Sambo, logo penso: Afroperspectivas filosóficas para pensar o samba**. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2015.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. SP: Cia das Letras, 2004.

NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10. 639**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2015.

HIRSZMAN, Leon. (Dir.) **Partido-alto**. Produção: Embrafilme. Brasil, 1976-1982.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SIMAS, Luiz. A.; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: ciência encantada das macumbas**. RJ: Mórula, 2018.



**Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 2 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Entrevista

## Dr. Julio Miranda Canhada

Realizada por

**Mateus Soares de Souza e**

**Renan Alves do Nascimento**

Universidade Federal do ABC (UFABC)

São Bernardo do Campo (SP)

**DOI: 10.36942/rfim.v2i2.788**

Entrevista realizada em 13 de dezembro de 2022.

*Entrevista sobre o pensamento filosófico no Brasil com o Dr. Julio Miranda Canhada. Em 2020, publicou "O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX", pelas Edições Loyola. Membro do Grupo de Trabalho "Pensamento Filosófico Brasileiro" da Anpof. Atualmente realiza Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, com bolsa da Fapesp.*

**Revista de Filosofia Instauratio Magna [RFIM]** De acordo com seus estudos, há filosofia **do** Brasil ou apenas filosofia **no** Brasil? Como e em que momento da história a filosofia no Brasil se transforma em filosofia brasileira, se é que isso ocorre?

**Dr. Julio Miranda Canhada [JMC]** É difícil responder a essas perguntas sem que estejamos de acordo sobre o que seja filosofia “no Brasil”, “do Brasil” ou “filosofia brasileira”. Parece haver nessas expressões uma expectativa de que a filosofia no Brasil possua (ou venha a possuir) características distintivas próprias, que lhe confirmem especificidade diante de outras filosofias “nacionais”. Mas ocorre que a ideia de “filosofia nacional”, ela sim, tem data de nascimento: no Brasil, ela começou a circular desde a Independência, em 1822, justamente um momento em que entra na preocupação dos intelectuais a *categoria de nação*. A produção filosófica de Gonçalves de Magalhães, por exemplo, vai ser lida também a partir dessa chave de uma filosofia nacional para uma nação recém-independente. Se considerarmos, portanto, esse sentido (nacionalista) de filosofia brasileira, ela existe desde que se tornou disponível entre os intelectuais a categoria de nação no pós-independência. Não quero dizer com isso que não havia textos de filosofia produzidos neste território durante a colônia: quero apenas marcar que, em sua produção e circulação, não operava a categoria de nação como depois da Independência viria a ocorrer.

Podemos, por outro lado, pensar a institucionalização da filosofia no Brasil como outro momento importante para a definição dos rumos do fazer filosófico brasileiro. Embora houvesse instituições de várias ordens que guiavam e regulavam a produção e circulação do conhecimento no século XIX, com a criação das universidades, no século XX, a filosofia brasileira passou a ser exercida a partir de outros critérios. A profissionalização teria sido responsável pelo estabelecimento de algo como uma "filosofia brasileira"? Acredito que não, e, segundo penso, não há necessidade em se buscar um caráter distintivo nacional para a filosofia aqui produzida - como se estivéssemos à procura de uma identidade nacional fornecida pela filosofia, tal como os intelectuais do Império no pós-Independência.

**[RFIM]** *O que pode caracterizar uma filosofia como propriamente brasileira? O local no qual ela é produzida, a língua, a forma de construção ou seus temas são critérios para tal caracterização? Existe alguma regra consagrada para a identificação de uma filosofia como sendo característica de um país ou de um povo? Você identifica alguma unidade, algum tema ou modo de fazer, que seja característico da filosofia produzida no Brasil, como parece que enxergamos, a exemplo, nas filosofias francesa, alemã, inglesa ou norte-americana?*

**[JMC]** Como afirmei na resposta anterior, penso que a ideia de uma filosofia caracteristicamente nacional é devedora de uma concepção nacionalista que provém do século XIX. Faz parte dela, além

disso, uma ideia de *unidade* nacional perniciosa, porque transforma a "nação" em uma categoria totalizadora que apaga diferenças de classe, de gênero, de raça e diferenças regionais, as quais conformam histórias específicas. Assim também, não creio que haja unidade no que chamamos de filosofia alemã, francesa ou inglesa. O que ocorreu foi que essas filosofias serviram a projetos nacionais que as construíram enquanto filosofias pretensamente unitárias e nacionais (aqui há também um jogo geopolítico que sobredetermina as representações de uma filosofia enquanto "nacional"). Tome-se o caso da França, por exemplo. Descartes ser considerado o "pai da filosofia francesa" foi também produto dos esforços de consagração promovidos por Victor Cousin, no século XIX. É interessante pensar, nesse sentido, que a história da filosofia serve a vários usos, e o modo pelo qual compreendemos textos filosóficos também está atravessado por determinações de várias ordens. Precisamos estar atentos, portanto, às formas pelas quais ocorrem generalizações "nacionais", para que desconfiemos de categorias muito naturalizadas e para que escapemos de enquadramentos ingênuos de nossos objetos de estudos.

**[RFIM]** *Em seus estudos, você utiliza dois qualificadores, inteligibilidade e legibilidade, como linhas de condução para a apresentação dos discursos filosóficos brasileiros do século XIX. Você poderia comentar um pouco mais sobre o seu método ao nos explicar como*

*articulou esses dois qualificadores como fio condutor da sua pesquisa?*

**[JMC]** Elegi a inteligibilidade e a legibilidade como finalidades de minha tentativa de interpretação, procurando me desviar de uma concepção filosófica normativa. Como os textos com que trabalhei me eram muito distantes, não apenas no tempo, mas distantes enquanto modo de fazer filosófico muito diferente daquele em que fui formado, considerei que o mais interessante era tornar esses textos filosoficamente legíveis, novamente. Para isso, era importante abster-me de julgar se as produções filosóficas brasileiras do século XIX eram “boa” ou “má” filosofia, justamente porque estavam em questão os possíveis sentidos do que significava fazer filosofia naquele espaço discursivo.

O que procurei fazer foi dedicar minha atenção não apenas às definições de determinados “conceitos” empregados pelos autores - por exemplo, o que seria a *liberdade* ou a *percepção* para Gonçalves de Magalhães e Antonio Pedro de Figueiredo (para citar dois autores cujos textos analisei). Mais importante que isso, meu interesse estava em compreender como operavam categorias, digamos, mais fundamentais em jogo na construção do discurso filosófico. Assim, eu passei a me guiar por questões tais como: quais os procedimentos pelos quais o autor construiu para si uma voz autoral de filósofo, distinguindo-se de autores que se colocavam no interior

de outros campos do saber? Quais eram os limites das fronteiras disciplinares em que os autores se movimentavam? Quais eram as relações que o filósofo supunha haver entre o seu saber e o de outras disciplinas? Ele imaginava ocupar uma posição hierarquicamente superior a elas, ou não? Como cada autor construía seu passado filosófico, no sentido de atribuir a determinados filósofos o papel de predecessores, dos quais ele seria herdeiro? Como ele compreendia a transmissão dessa herança? Por outro lado, de que modo eram construídos os adversários eleitos pelo autor para ocupar essa posição? Ainda, de modo mais geral: como o autor compreendia a história da filosofia, e como construía sua inserção nela? Como o autor atribui autoridade ao discurso de outros filósofos? De que maneira compreende a citação de outros textos, seja para legitimar sua própria posição, seja para desqualificar a posição de outrem? Quais eram as regras partilhadas que guiavam e legitimavam a etiqueta discursiva em que os autores escreviam, ou seja, como compreendiam a polêmica, a crítica e a construção de uma voz que se coloca em uma disputa filosófica?

É importante dizer que as respostas a essas questões não podem provir do exame de um único filósofo: segundo penso, para que seus textos façam sentido, a interpretação deve considerar que, em sua produção e circulação, eles foram e estão atravessados por determinações coletivas. Quero dizer com isso que, para compreender Antonio Pedro de Figueiredo, por exemplo, é necessário lê-lo

em interlocução com outros autores, brasileiros ou não, os quais compuseram o seu campo (ainda que não explícito) de interlocução. Penso, portanto, que uma leitura dialógica está muito mais apta a apreender os sentidos em jogo em cada produção filosófica do que uma análise restrita a um único *corpus* "autoral".

**[RFIM]** *A que você entende se dever o fato de a filosofia produzida no Brasil ser pouco conhecida, inclusive no próprio Brasil? Poderia mencionar alguns nomes de filósofas ou filósofos que acabaram menos conhecidos do que poderiam ou mereceriam ser tendo em vista sua contribuição?*

**[JMC]** Há a questão da produção e circulação material do conhecimento que importa na atribuição de um maior ou menor prestígio a determinada produção filosófica. Ou seja, as enormes diferenças de poder institucional entre os países - poder institucional em sentido lato, composto por redes de financiamento, universidades, institutos de pesquisa, realização de congressos, circuito de premiações, revistas, mundo editorial, etc. - são todos elementos que conformam o processo de consagração de obras e autores.

Por outro lado, parece haver no Brasil uma espécie de autocolonização por parte de quem trabalha com filosofia. Há várias razões para isso, e talvez uma delas seja o fato de que missões estrangeiras tenham assumido o papel de fundadoras de cursos universitá-

rios de filosofia. Além disso, para quem deseja seguir carreira, estar alinhado ao campo de estudos de autores consagrados (os "clássicos" da história da filosofia), é o caminho mais seguro.

Quanto a filósofos e filósofas que merecem ser mais conhecidos, tenho a impressão de que, no Brasil, quase tudo ainda está por se fazer (embora isso tenha, felizmente, começado a mudar). Caso pensemos no século XIX, por exemplo, há autores e autoras que jamais foram lidos depois da publicação original de seus textos, os quais podem, inclusive, ser de difícil acesso. Nesse sentido, são necessárias reedições cuidadosas de um enorme *corpus* (isso vale também para o período colonial e para o século XX), que permitam aos/às pesquisadores/as debruçarem-se sobre um rico campo de estudos, com um olhar generoso e sem os preconceitos pelos quais por muito tempo a história da filosofia no Brasil foi lida. Não tenho uma seleção de filósofos e filósofas a indicar, porque a lista seria muito extensa: talvez seja mais interessante uma mudança de olhar e uma abertura que nos permita ler e reler desde textos desconhecidos (e que nos estão sendo novamente revelados) até textos que supúnhamos, apressadamente, desprovidos de qualidade filosófica, porque não consagrados segundo critérios a que estamos habituados.

**[RFIM]** *A seu ver, a universidade brasileira, de seu início até agora, conseguiu estimular a produção de um pensamento filosófico pró-*

*prio que não se limite a mera divulgação ou comentário das ideias vindas do exterior? Claro que isso depende da ideia que se faça acerca do que é ser filósofa e filósofo, mas, na sua avaliação, em geral saem filósofas e filósofos da universidade ou apenas professoras e professores de filosofia?*

**[JMC]** Antes de tudo, considero a universidade um espaço absolutamente fundamental de formação e produção de conhecimento. Creio que isto deve ser dito e redito, ainda mais em tempos tão tenebrosos como os que passamos nos últimos quatro anos.

Hoje, podemos dizer que o modo de produção universitário em filosofia se estabeleceu firmemente, com inúmeros cursos de graduação e pós-graduação, com uma capilaridade regional jamais vista no Brasil - ainda que, obviamente, deva haver avanços nesse sentido. Sendo assim, penso ser possível incorporar aos cursos novos instrumentos, temas e objetos de estudo e pesquisa (na verdade, isso já vem ocorrendo), de modo a contribuir para que os/as estudantes e futuros/as professores/as não mais creiam na possibilidade de apagamento das marcas de leitura e interpretação, como se fosse possível uma total objetividade no ato de comentar textos filosóficos (ou textos de qualquer natureza). Assumir a contingência do ato de leitura e interpretação - contingência histórica, política, de classe, gênero, raça, sexualidade etc. - significa já posicionar-se filosoficamente. É interessante considerar - e isto talvez seja

contraintuitivo - que nossos grandes mestres e mestras (penso em Marilena Chaui, para dar apenas um único exemplo) não seguiram a estrita cartilha do comentário de textos, e inventaram formas próprias de fazer filosofia no Brasil - algo em que podemos, com todo ganho, nos espelhar.

**[RFIM]** *Estendendo a pergunta anterior, como você avalia a criação e consolidação de grupos e coletivos brasileiros voltados para a filosofia, como a ANPOF, o CEBRAP, o CLE etc. por exemplo? E a obrigatoriedade do ensino de filosofia no ensino médio? Na sua visão, tais ações contribuem objetivamente para o desenvolvimento de um pensamento filosófico próprio?*

**[JMC]** Não tenho condições de avaliar cada uma dessas instituições, elas são muito diferentes e atendem a objetivos muito diferentes. O que há de comum entre elas, talvez seja o fortalecimento das condições de produção e circulação do conhecimento filosófico, e isso é sempre bem-vindo. A Anpof, especialmente, enquanto entidade representativa do conjunto de praticantes agrupados nas universidades, é um importantíssimo instrumento de fortalecimento do campo filosófico brasileiro, além de defendê-lo em instâncias governamentais. Na Anpof, inclusive, participo do Grupo de Trabalho Pensamento Filosófico Brasileiro, uma excelente iniciativa de fomento a discussões sobre filosofia no Brasil.

A obrigatoriedade do ensino de filosofia no Ensino Médio é condição para que a filosofia seja uma disciplina menos elitizada, e significa uma efetiva democratização do conhecimento filosófico no Brasil. Quanto mais gente tiver acesso à filosofia, maiores serão as chances de termos mais pessoas lendo, discutindo e produzindo filosofia. A concepção romântica e exclusivista da produção filosófica como algo da ordem do gênio solitário é uma falácia: é preciso ter acesso à filosofia para que façamos filosofia, não é mesmo?

**[RFIM]** *Certamente há no Brasil uma filosofia antes e outra de depois da formalização de seu ensino na universidade, notadamente na Universidade de São Paulo com a missão francesa. Após a filosofia na universidade ainda houve produção filosófica não-universitária digna de nota? Ou todos os esforços filosóficos relevantes estiveram reunidos nos ambientes acadêmicos?*

**[JMC]** Não tenho conhecimento a respeito de tudo o que se produz em filosofia no Brasil e, de qualquer maneira, não seria capaz de avaliar sua relevância. No entanto, considero importante pensarmos sobre um fenômeno mais ou menos recente: há um enorme interesse pela filosofia por parte de pessoas que, por várias razões, não ingressaram ou não quiseram ingressar na universidade, interesse que passou a ser atendido por revistas não acadêmicas, por cursos livres, por filósofos de grande público e por filósofos de direita e extrema-direita.

Não considero que a universidade deva possuir o monopólio da produção filosófica no Brasil. Não obstante, penso que devemos enfrentar um conjunto de questões provindas desses outros espaços de produção filosófica. Por exemplo: como são construídas essas concepções de direita e extrema-direita e que se reivindicam, ao mesmo tempo, como filosóficas? Como disputar e enfrentar esses valores no interior da filosofia? Não parece muito efetivo simplesmente dar as costas a essas questões, ou, o que significa o mesmo, afirmar que simplesmente não são filosofia, porque, como disse, as pessoas continuarão a consumir tais discursos e continuarão a se orientar segundo concepções e valores propostos por eles - vimos no que isso deu com Bolsonaro e o bolsonarismo.

**[RFIM]** *Na segunda parte do primeiro capítulo de sua tese de doutorado, "Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista", você mostra que a filosofia no Brasil foi objeto de diversas críticas por seus historiadores, tais como a de insuficiência e precariedade em Silvio Romero, de falta de originalidade em Leonel Franca, de distanciamento da realidade brasileira em Cruz Costa, de não produção de critérios específicos de julgamento acerca de sua própria validade em Antonio Paim e de "falsa base" da filosofia pré-missão francesa em Paulo Arantes. Ou seja, de diversos lados e por razões variadas a filosofia Brasileira pareceu fazer torcer os narizes de seus historiadores. Muito já foi falado sobre um complexo de inferioridade que assalta os brasileiros face ao resto do mundo,*

*mormente referido pejorativamente como um vira-latismo. A seu juízo, isso poderia ter qualquer relação com a má impressão que historiadores da filosofia brasileira acabam expressando com relação ao seu objeto?*

**[JMC]** Penso que devemos fugir de qualquer posição moralista ou psicologizante que conformaria algum “caráter nacional” brasileiro. Nesse sentido, essa história da história da filosofia mencionada por vocês é formada por uma série de desqualificações a respeito do próprio objeto dessas histórias. Mas essas desqualificações, por outro lado, cumprem a função de autoelogio em relação à produção de cada um dos autores que produzem essas histórias (ou ao menos elogio à produção dos seus aliados). Por exemplo, desqualificando a produção filosófica anterior à sua, Sílvio Romero procurava legitimar o monismo naturalista como única posição legítima, arvorando Tobias Barreto a inaugurador de um novo movimento filosófico no Brasil, a Escola de Recife. Leonel Franca, de sua parte, recuperando em nova roupagem o mesmo juízo de Sílvio Romero, buscava alçar o neotomismo à única posição filosófica verdadeira nessas primeiras décadas do século XX. E assim por diante. Ao longo do tempo, foi se formando um senso comum historiográfico que ainda perdura, segundo o qual toda produção filosófica brasileira seria essencialmente falha.

O problema é que essas formas de autoelogio produzem apagamentos de várias ordens, por meio de uma série de anacronismos. E, se queremos fazer história da filosofia, o objetivo mínimo que devemos dar conta é não sermos anacrônicos. Quando lidamos com objetos não imediatamente consagrados (como o são os/as filósofos/as brasileiros/as do século XIX, mas não só), o caminho mais fácil é o de reproduzir critérios de julgamento em operação nas "histórias universais da filosofia" - que, sabemos, são muito particulares, porque restritas a uma pequena parte do que homens e mulheres criaram em termos de filosofia. Inventar novos critérios, assim, talvez seja fugir ao vira-latismo ou à autocolonização, porque significa atribuir positividade a objetos não canônicos e não consagrados. Na verdade, isso não é nada mais do que compreender os sentidos específicos das categorias filosóficas em jogo no interior de cada espaço discursivo que investigamos.

**[RFIM]** *Vimos que seus estudos já encontraram a figura de Nísia Floresta, uma filósofa mulher, brasileira e feminista do século XIX. É possível destacar algum papel que minorias como mulheres, pessoas negras, pobres e pessoas LGBTQ+ puderam desempenhar na filosofia do Brasil?*

**[JMC]** Ocorre na filosofia brasileira o que ocorreu no mundo intelectual de modo geral, ou seja, um tremendo elitismo e várias outras exclusões. Para citar outro exemplo do século XIX (além de Nísia

Floresta, já mencionada por vocês), podemos considerar Antonio Pedro de Figueiredo, filósofo nascido em Igarassu, Pernambuco, negro e de família pobre. Figueiredo ajudou a criar e dirigiu em Recife a Revista *O Progresso*, que circulou de 1846 a 1848; foi tradutor de Victor Cousin, apropriando-se de maneira própria do ecletismo espiritualista. Mais importante do que o ecletismo espiritualista, no entanto, o socialismo da escola societária de Charles Fourier cumpriu papel determinante em suas posições político-filosóficas.

**[RFIM]** *Uma das personagens analisada em um dos seus estudos é Eduardo Ferreira França, médico e filósofo, outra personagem é Antônio Pedro de Figueiredo, redator da revista Progresso. O recurso a estas personagens parece nos sugerir que uma das formas de se fazer filosofia no Brasil é através da interdisciplinaridade, em que se conjuga um discurso filosófico com outro não filosófico (o discurso científico, artístico, econômico ou político). Nesta perspectiva, gostaríamos que você comentasse um pouco mais sobre o papel da interdisciplinaridade para a formulação de um pensamento filosófico genuinamente brasileiro.*

**[JMC]** No século XIX, as fronteiras disciplinares eram exercidas de modo diferente do que estamos habituados, e as dinâmicas institucionais que regulavam a prática filosófica também operavam de outra maneira. Um dos fatores importantes para marcar essa diferença é, evidentemente, o fato dos cursos universitários de filosofia

terem sido criados apenas nas primeiras décadas do século XX no Brasil, de modo que os filósofos pré-profissionalização possuíam formação em outras áreas - direito e medicina, mais comumente.

Além desse aspecto, digamos, histórico da questão da disciplinarização, podemos encará-la de outro ponto de vista: uma disciplina sempre se define de modo relacional, ou seja, pela distinção com outras disciplinas (sejam elas consideradas aliadas ou adversárias). De modo que os critérios pelos quais uma disciplina se autodefine não coincide com os critérios pelos quais outra disciplina se autodefine: a própria categoria de disciplina, assim, é uma categoria móvel, que atende a objetivos variados. Penso que a ideia de interdisciplinaridade também pode ser encarada dessa maneira, como uma categoria relacional, que não representa exatamente uma solução pronta, mas deve a cada vez ser inventada a depender das preocupações e interesses que se tem em vista.

De minha parte, pensando em como fazer história da filosofia, considero que a insularidade filosófica (se é que ela é possível) não é muito frutífera. No início de meu doutorado, participei de uma disciplina de pós-graduação oferecida por Miguel Palmeira no Departamento de História da USP. Esse curso me permitiu ler autores como Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Max Weber, Jean-Louis Fabiani, Thomas Kuhn, Bruno Latour e muitos outros que tratam de história intelectual na sociologia, antropologia e história. Foi uma abertura

fantástica de perspectivas, com instrumentos de outras disciplinas que me permitiram pensar os textos que eu analisava com um olhar renovado. Com Rafael Pereira, professor de filosofia do Instituto Federal de São Paulo, tenho a oportunidade de discutir há anos textos de análise do discurso e outras linhas de investigação sobre a linguagem, como Dominique Maingueneau e Mikhail Bakhtin, o que foi fundamental para pensar o texto filosófico de modo muito mais amplo do que estava habituado a partir de minha formação. Por fim, aprecio o modo como Merleau-Ponty procede com relação a outros saberes: pelo menos, conforme vejo, em Merleau-Ponty as ciências, as artes ou outras “disciplinas” não colocam apenas “questões” à filosofia, mas, principalmente, lhe apresentam *modos de pensar* diferentes - os quais são também modos de olhar - e que devem ser apropriados pelo discurso filosófico. De qualquer maneira, essas são apenas indicações provisórias e restritas a partir das quais penso a relação entre a filosofia e outras disciplinas.

**[RFIM]** *Com razão, dizem os historiadores que o conhecimento do passado é fundamental para a compreensão do presente e para a projeção do futuro. Como você encara o presente da filosofia no Brasil e o que consegue antever sobre seu futuro?*

**[JMC]** É possível notar uma efervescência de novos temas, interesses e questões, o que é extremamente interessante. Torço para que

essa inquietação gere frutos os mais diversos possíveis, provindos do maior número de pessoas, das mais diversas origens.

**[RFIM]** *Por fim, aquilo que não perguntamos, mas você gostaria de responder, ou suas considerações finais para esta nossa conversa.*

**[JMC]** Agradeço sinceramente a oportunidade de discutir um pouco com vocês a partir das questões que propuseram. Obrigado.