



SEÇÃO: VARIA

## Sobre um Cânone Filosófico Tupiniquim

*About a Tupiniquim Philosophical Canon*

*Sobre un Canon Filosófico Tupiniquim*

**Lúcio Álvaro Marques<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-7571-0977](https://orcid.org/0000-0002-7571-0977)

[lucio.marques@uftm.edu.br](mailto:lucio.marques@uftm.edu.br)

**Recebido:** 19 jul. 2023.

**Aprovado:** 02 out. 2023.

**Publicado:** 26 jun. 2024.

**Resumo:** Após a onda de desconstrução do pensamento que marcou a última década da filosofia entre nós, talvez tenha chegado o tempo do refluxo do pensamento, a saber, o tempo de debater a existência de um cânone filosófico brasileiro, justamente quando a legitimidade da ciência e, sobretudo da filosofia, é posta em questão. O ponto pede atenção: desde o século XVI, há ensino de filosofia nestas terras, então, quais seriam as razões para afirmar ou negar a existência de uma filosofia brasileira? Para responder à questão, na primeira parte deste artigo, situamos uma ideia de cânone filosófico à luz da produção acadêmica nacional; na segunda, analisamos a possibilidade de um conceito restrito e um amplo de cânone passando da literatura à filosofia; na terceira, comparamos cinco pares antitéticos de definições filosóficas de autores brasileiros e, finalmente, analisamos como a produção filosófica dentro do Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG) tem viabilizado ou não o debate acerca da legitimidade da filosofia brasileira.

**Palavras-chave:** filosofia brasileira; cânone; SNPG; produção filosófica.

**Abstract:** After the wave of deconstruction of thought that marked the last decade of philosophy among us, perhaps the time of ebb and flow of thought has come, namely, the time to debate the existence of a Brazilian philosophical canon, precisely at a time when the legitimacy of science and, above all, Philosophy, is called into question. This issue demands attention: since the 16th century, Philosophy has been taught in these lands, so what would be the reasons for affirming or denying the existence of a Brazilian philosophy? To answer the question, in the first part of this paper, we situate an idea of a philosophical canon in the light of national academic production; in the second, we analyze the possibility of a restricted and a broad concept of canon moving from literature to philosophy; in the third, we compare five antithetical pairs of philosophical definitions by Brazilian authors and, finally, we analyze how the philosophical production within the National Postgraduate System (NPS) has enabled or not the debate about the legitimacy of Brazilian philosophy.

**Keywords:** Brazilian philosophy; canon; NPS; philosophical production

**Resumen:** Después de la ola de deconstrucción del pensamiento que marcó la última década de la filosofía entre nosotros, quizás haya llegado el momento de que el pensamiento retroceda, es decir, el momento de debatir la existencia de un canon filosófico brasileño, precisamente en un momento en que la legitimidad de la ciencia y, sobre todo, se cuestiona la filosofía. El punto llama la atención: desde el siglo XVI se enseña filosofía en estas tierras, entonces ¿cuáles serían las razones para afirmar o negar la existencia de una filosofía brasileña? Para responder a la pregunta, en la primera parte de este artículo, situamos una idea de canon filosófico a la luz de la producción académica nacional; en el segundo, analizamos la posibilidad de un concepto restringido y amplio de canon que transite de la literatura a la filosofía; en el tercero, comparamos cinco pares antitéticos de definiciones filosóficas de autores brasileños y, finalmente, analizamos cómo la producción filosófica dentro del Sistema Nacional de Posgrado (SNP) ha posibilitado o no el debate sobre la legitimidad de la filosofía brasileña.

**Descriptores:** filosofía brasileña; canon; SNP; producción filosófica.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Departamento e Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais (LAFICS).

## Introdução

O título deste texto soa estranho para o ouvido atento. Geralmente usamos o artigo definido masculino quando falamos de *o cânone*. O artigo indefinido – *um cânone* – soa uma contradição em termos, pois se há cânone, ele deveria ser único, universal e veraz. A estranheza da expressão decorre em parte da origem do próprio termo que, no Ocidente, foi regularmente associado aos livros *canônicos* dos Testamentos judaico e cristão, o que se entende como a Bíblia. No caso,

os livros que não estão dentro desse cânone são pura e simplesmente tratados como apócrifos. O resultado é direto: o cânone não suporta rival. Ou se faz parte dele ou estará à margem como texto apócrifo, menor, desautorizado.

Quando se trata de filosofia ocidental, o resultado não difere. Por pura curiosidade lancei na busca do *Google* a expressão “maiores filósofos da história” e, imediatamente, apareceram três listas que alinho no quadro abaixo apenas a título de comparação<sup>2</sup>:

**QUADRO 1** – Maiores filósofos da história

Tales de Mileto Heráclito Parmênides <i>Sócrates</i> <b>Platão</b> <b>Aristóteles</b> Agostinho Tomás de Aquino Maquiavel <b>Descartes</b> Locke <b>Kant</b> <i>Hegel</i> <b>Nietzsche</b> <i>Simone de Beauvoir</i>	<i>Confúcio</i>  <i>Sócrates</i> <b>Platão</b> <b>Aristóteles</b>   <b>Descartes</b> <i>Montesquieu</i> <b>Kant</b> <i>Hegel</i> <b>Nietzsche</b> Wittgenstein	<i>Confúcio</i> Sun Tzu  <b>Platão</b> <b>Aristóteles</b> Hipátia de Alexandria Sêneca  <b>Descartes</b> <i>Montesquieu</i> <b>Kant</b>   <b>Nietzsche</b> <i>Simone de Beauvoir</i>
--	--	--

Fonte: Marques (2024)

A filosofia se autoproclama uma ciência iconoclasta e laica, mas tem seu panteão bem definido e, segundo as três listas – Platão, Aristóteles, Descartes, Kant e Nietzsche – são os santos de maior devoção por causa de tríplice atestação. Pode-se dizer mais que isso apenas para refletir: quem leciona no ensino médio, graduado ou pós-graduado de filosofia excluiria completamente o quinteto santoral eleito pelas listas apresentadas?

Com essa pergunta queremos tão só pôr em questão uma prática demasiado sólida entre nós que amamos a filosofia: temos um cânone filosófico rigorosamente estreito. Isso quer dizer que trabalhamos com um cânone implícito em nosso pensamento. Não obstante façamos uma série de alterações nas ementas e nas referên-

cias, *grosso modo*, (i) seguimos a demarcação historiográfica da escola francesa dividindo a história em antiga, medieval, moderna e contemporânea, (ii) admitimos quase os mesmos filósofos como marcas dessas mudanças epocais e (iii) reduzimos, em última instância, o panteão filosófico ao rol dos pensadores indo-europeus com pequenas variações.

Façamos outra análise sobre o possível quinteto santoral. Vamos à plataforma da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) e fazemos a consulta dos nomes de quem teve duas e três indicações na tabela acima e vejamos as recorrências nas 616.220 dissertações e 227.352 teses da BDTD (BRASIL): Confúcio aparece 12 vezes; Sócrates 654; Montesquieu 83; Hegel 741;

<sup>2</sup> Os endereços que primeiro apareceram na busca foram os consultados para formar as listas a seguir: o primeiro foi <https://www.todamateria.com.br/filosofos-mais-importantes/>, o segundo [https://www.ebiografia.com/filosofos\\_mais\\_importantes/](https://www.ebiografia.com/filosofos_mais_importantes/) e o terceiro <https://www.maioresemelhores.com/filosofos-que-marcaram-o-mundo/>. Acesso em: 24 maio 2023.

Simone de Beauvoir 221; Platão 872; Aristóteles 1.787; Descartes 7.775; Kant 1.388 e Nietzsche 1.362. Exceto Platão e Hegel presentes nas três listas e que não têm mais de mil ocorrências. Com essa numerologia, o mínimo a se dizer é que os filósofos passariam de um quinteto para um heptágono santoral considerando os nomes com mais de 500 referências: Sócrates, Platão e Hegel se juntam a Aristóteles, Descartes, Kant e Nietzsche. Nesse caso, se eu disser que este é o *cânone* da filosofia ocidental não seria muito difícil justificá-lo com base na própria definição de cânone apresentada por Lalande (1997, p. 119), por exemplo: temos *uma medida*, número de alta ocorrência com base no índice h (ou fator de impacto) são um sucesso de público; temos *uma lista* que serve de modelo para todos os livros de história da filosofia e desafio qualquer professor a apresentar um livro de história da filosofia citado na bibliografia de qualquer curso de ensino médio, graduado ou pós-graduado que exclua esses nomes; temos a crença de que são *autênticos e verdadeiros* filósofos.

Com isso, teríamos o *cânone* da filosofia ocidental, com máximo destaque para o artigo definido. Entretanto, essa afirmação hoje está longe de ser incontroversa, por essa razão é que escolhi *um cânone* filosófico tupiniquim. Não citarei o cânone nem a filosofia brasileira compreendidos como desenvolvimento exegético do cânone filosófico europeu. O comentário e a exegese são basilares para o conhecimento de autores, mas incapazes e limitados quando se pensa a filosofia enquanto exercício de questionamento da realidade.

Em sua acepção clássica, o cânone implica uma medida, uma lista e a crença na autenticidade e veracidade do conjunto canonizado. Afinal, desde Epicuro que se entende a parte formal ou normativa da filosofia – a lógica – como um conteúdo *canônico*, dentro do sentido estrito de norma do conhecimento e critério de verdade. Kant releu tal sentido na segunda hipótese da doutrina transcendental do método na *Crítica da razão pura* ao caracterizar o cânone como fundamento da condição de possibilidade *a priori*

das formas do conhecimento, segundo Monteiro da Costa (1989, p. 830). O resultado não poderia ser outro: o cânon normatiza o conhecimento e as possibilidades de aferir o verdadeiro. Isso se dá em função da medida que estabelece, da lista que cria e da crença em sua validade. Dito isso, a conclusão quanto à filosofia será óbvia: ela só existe na tradição europeia. E não faltaram pensadores europeus e estrangeiros que justificassem essa afirmação, afinal não foi ninguém menos que Heidegger (1913) a afirmar que "somente é possível filosofar em grego e em alemão". Se essa afirmação era de sua juventude, quando era adulto (1956) não havia mudado tanto sua posição ao dizer que "o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente 'filosóficos'" (HEIDEGGER, 1999, p. 29). Definitivamente, nesse cânone não teremos jamais cidadania.

A questão não se resolverá com a introjeção do vira-latismo filosófico e com nossa redução a meros comentadores e, no melhor dos casos, exegetas da filosofia europeia. O ponto é fundamentalmente diverso: o que não serve é o cânone em uso nessas definições da filosofia. Ele não serve por ser estreito demais e politicamente enviesado. Por tal razão, proponho uma consideração da possibilidade de um cânone filosófico tupiniquim. Quem pensa a filosofia enquanto conceitos universais *stricto sensu* dirá logo que enlouqueci. Quem reconhece que a filosofia, embora lidando com conceitos universais, está necessariamente em diálogo com a realidade, entenderá o reverso do anterior. A razão é esta: a filosofia e a ciência *tout court* só se legitimam socialmente à medida que dialogam com a realidade, que se incumbem do *problem solving*, tal qual na Grécia, Platão se incumbiu de pensar a crise ética da *pólis*. Se não pensarmos a realidade em que estamos, sinceramente, haverá alguma ciência que se legitime apenas como obra de erudição histórica?

Para pensar essa possibilidade de um cânone filosófico tupiniquim iniciarei com sua definição passando da literatura à filosofia no primeiro tópico; no segundo, retomarei uma série de definições

de um possível cânone (norma, lista e originalidade) entre autores e historiadores da filosofia brasileira e, no terceiro, à guisa de conclusão, revento a crítica analisando exemplarmente a base de dados da BDTD a partir das expressões "filosofia no Brasil" e "filosofia brasileira". Haverá algum cânone filosófico tupiniquim?

### O conceito de cânone entre a literatura e a filosofia

É moeda comum repetir criticamente que o cânone ocidental é eurocêntrico. No entanto, nem sempre nos perguntamos pela razão disso. A questão se deve ao fato de que, não poucas vezes, naturalizamos a noção de mimesis cultural e, como vivemos mais de três séculos no regime colonial, acabamos por mimetizar a cultura dominante de forma irrefletida. Pior que isso, esse comportamento nos acompanhou no período imperial e até hoje, no período republicano. Uma mostra evidente disso está na assimilação vocabular anglicista quando temos palavras suficientes para dizer o mesmo em nosso idioma. Esse fenômeno se deve à força do espaço de atenção (*attention-space*) dado, por exemplo, ao *way of life* entre nós. E mais, passamos do padroado ao republicanismo importando um modelo de universidade teuto-inglesa que, no final de contas, não ficou nem um nem outro exatamente. Outro aspecto refere-se ao processo de especialização da filosofia que cada vez mais procura o diálogo com áreas de conhecimento em que possa desenvolver sua influência e o resultado foi passar a influenciar inclusive o cânon de estudo dos países em um espaço de atenção. Some-se a isso a lei do baixo número (*law of small numbers*) de centros de pesquisa para onde convergem os grandes intelectuais e o ainda menor número de grandes filósofos que são referendados no cânone ocidental. Por fim, os intelectuais na periferia do mercado internacional, por mais importantes que sejam, seus pensamentos têm uma força de penetração (*attention-space*) muito menor que intelectuais do centro do capitalismo (COLLINS, 1998, p. 618). Em resumo, a geopolítica econômica influencia de forma decisiva a difusão do

conhecimento no mundo determinando áreas influentes e áreas influenciáveis pelos grandes centros. Essas áreas de concentração reafirmam o cânone.

Somando a compreensão do cânone, enquanto uma métrica, uma lista e a questão da originalidade (autenticidade e veracidade) às formas da geopolítica do conhecimento, pode-se admitir que é radicalmente difícil para qualquer um intelectual periférico figurar num cânone como o ocidental. No cânone de Bloom nenhum literato periférico parece digno, nem autores do leste europeu como Dostoiévski foram incluídos no seu estreito panteão literário. O melhor contraponto à sua lista encontra-se expresso na crítica feita por Antonio Cicero (2005, p. 148): "como brasileiro, posso perguntar, por exemplo: por que Chaucer, e não Camões? Por que Dickens, e não Machado de Assis? Por que Neruda, e não Drummond? Por que Dickinson, e não Bandeira? Por que George Eliot, e não Guimarães Rosa? Por que dr. Johnson, e não João Cabral?"

Randall Collins põe o dedo na ferida ao dizer com todas as letras que a questão do cânone filosófico ou literário está condicionada, decisivamente, pela geopolítica da forma do conhecimento, digo, o poder econômico condiciona a área de influência de autores e a lei do baixo número seleciona quem pode figurar no panteão, como exemplificamos acima com o estreito panteão indo-europeu da filosofia. Além disso, o cânone de Bloom é exemplar quanto ao eurocentrismo e norte-americanismo, porque ele revela as escolhas do autor em virtude do seu universo mental e nada mais que isso. Certamente, essa forma de se posicionar merece análise: para quem a aceita, não haverá outra opção que a simples assimilação e mimesis do cânone bloomiano; para quem discordar, precisa pensar outra forma de compreensão do cânone. Para os primeiros, a pesquisa termina aqui ou nalguma discussão escolástica de exegese textual; para os demais, emerge a exigência de pensar o cânone literário e filosófico onde quer que seja. No nosso caso, interessa-nos o cânone filosófico, embora situando o literário como ponto de partida.

A obra literária comporta uma potência humanizadora capaz de questionar nossas convicções, ao mesmo que ela funciona como uma construção de visão de mundo. Dentro da condição brasileira, não são poucos os filósofos que recorreram à literatura para pensar as bases da filosofia e/ou da sociologia nacional. Diversos intelectuais da alta relevância – Sônia Viegas, Benedito Nunes, José Raimundo Maia Neto, Antonio Candido, Roberto Schwarz – fizeram da literatura o dinamizador da vida intelectual. Isso se deve ao fato de a literatura ser considerada a primeira manifestação tipicamente nacional do pensamento. Em uma sociedade desigual como a nossa, a literatura assume a condição primeira de movente do pensamento (CANDIDO, 2011). Mais que isso, a literatura viabiliza o acesso aos diversos níveis da cultura e propicia um desvelamento das mazelas e benesses sociais enquanto identidade social. Por isso, ela deve ser reconhecida como direito fundamental (CANDIDO, 2011, p. 193): "uma sociedade justa pressupõe [que] o respeito dos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável".

Esse formidável argumento de Antonio Candido nos coloca na condição direta de quem precisa pensar o conteúdo e a forma daquilo que nos faz compreender a realidade nacional. Por melhor que seja a grande literatura estrangeira, ela não nos dará acesso ao patrimônio da cultura brasileira. Por isso, o objeto primário da análise literária brasileira somos nós mesmos. Aliás, se há algo que foi determinante para a originalidade teórica do pensamento de Antonio Candido foi exatamente isso (SCHWARZ, 2019, p. 413): ao lado de um compromisso irrenunciável de crítica das injustiças sociais, em Candido "havia ainda o pulo do gato, [que era] guiado pela imersão refletida e metódica na realidade do país". Essa imersão nasceu justamente da literatura nacional. Não apenas por ser literatura, mas especialmente por ser nacional.

A argumentação de Antonio Cicero não difere largamente da de Antonio Candido. Cicero destaca três notas essenciais sobre a poesia e, de

modo geral, sobre a literatura: a obra literária é indescartável, pois é ilusório pensar que uma obra supera a outra, vale dizer, um clássico como Homero, pelo simples fato de ser bastante antigo, não encontra-se superado, porque a literatura não faz progresso anulando a obra anterior, mais que isso, a obra literária, independente de tempo, não se mede pelo valor de verdade (*truth-value*); além disso, a obra refuta toda e qualquer pretensão de função pragmática, visto que não visa nem responde a nenhum problema social; e, por fim, a obra não apresenta nenhum conteúdo proposicional nem valor de verdade, uma vez que ela não visa demonstrar qualquer razão positiva nem refutar falsidades (CICERO, 2005). A consequência central dessas três notas é a necessária admissão do cânone como medida fundamental do conhecimento literário, logo a obra literária que o compõe deve "ser citada, mencionada, retomada, apresentada, comentada, interpretada, analisada, questionada, criticada, reavaliada, imitada, antologizada, representada, traduzida, etc" (CICERO, 2005, p. 160).

O resultado desse pressuposto é a admissão do cânone como princípio de máxima universalidade e, nesse caso, o cânone da tradição europeia seria "uma espécie de cânone dos cânones", enquanto todo o resto seria visto como cânone de segunda mão ou menor. Se assim for feito, há que se admitir que há o cânone positivo que se compõe da lista de obras e autores, o cânone tácito subjacente ao cânone positivo e o cânone ágrafo que reúne "o conjunto real das obras de fato melhores e mais memoráveis" (CICERO, 2005, p. 150). Com esse pressuposto, há apenas um cânone europeu e os demais permanecem como obra menor ou admitida somente como mimesis do pensamento europeu. Nesse sentido, não há obra literária autêntica senão aquela presente no cânone europeu. Aqui, Antonio Cicero (2005) apresenta a passagem já acima mencionada e questiona a universalidade desse cânone europeu e distingue o que mais pode nos ensinar, muito mais que Dickens, Machado de Assis, e tantos outros autores nacionais. Afinal, se se procura pensar uma literatura brasileira, não nos

serve a medida europeia. É preciso pensar a partir do lugar brasileiro.

Nessa mesma direção seguem mais dois críticos literários: Ricardo Leão e Flávio R. Kothe. O primeiro deles destaca alguns critérios constitutivos de qualquer cânone: (i) os critérios de eleição e exclusão pautam-se nas convicções pessoais; (ii) o cânone é a base da "arqueologia do campo intelectual e dos letrados de um país" (LEÃO, 2013, p. 37), o que não convém ser universalizado para outros povos; (iii) cada cânone é basicamente a invenção de uma tradição para justificar uma interpretação e não apenas a representação do passado como se houvesse um passado original a se alcançar (LEÃO, 2013, p. 43-44); (iv) qualquer cânone é "a identidade e a condição de uma nacionalidade, é um imperativo categórico de natureza política, decidido dentro de instituições, atrás das quais há homens, com seus critérios pessoais de exclusão e seleção", portanto o cânone será sempre "uma instituição de poder" (LEÃO, 2013, p. 40); (v) para escapar à imposição do cânone advindo de fora de uma cultura para outra, necessário se faz estudar "o relato das fontes não como o repositório de verdades inquestionáveis, mas de sintagmas de um enorme discurso" (LEÃO, 2013, p. 43). O cânone europeu é válido, mas apenas para a realidade europeia. A subordinação cega a qualquer cânone externo produz uma negação da própria cultura.

O segundo crítico que destaco é Flávio R. Kothe que, por sua vez, inicia apontando a necessidade de romper com a noção de cânone literário como "privilegio de minorias, tendendo a silenciar problemas das camadas inferiores, ainda que falando em seu nome" (KOTHE, 2020, p. 141). Enquanto a voz do outro se sobrepuser à nossa voz, ou enquanto o cânone estrangeiro se sobrepuser ao nacional, não haverá reconhecimento de si mesmo. Quanto ao ponto, o universo cultural brasileiro transita entre três perspectivas: a ufanista que se julga ingenuamente melhor que todos os demais; a vira-lata que se julga a pior das inteligências possíveis; e, por fim, a dialética da feijoada, a compreensão do Brasil como uma fusão de elementos diversos, mas

que, bem temperados e bem cozidos, produziria o melhor prato possível (KOTHE, 2020). O autor procurará deslocar-se desse lugar para pensar a condição de um cânone brasileiro a partir dos seguintes elementos: (i) criticando a "procissão de injustiças" do passado que exclui do cânone uma série enorme de nomes que deveriam ser referências centrais; (ii) acusando a causalidade que liga a repetição do cânone à formação da identidade e, conseqüentemente, moldando uma forma de mundo possível; (iii) desmascarando a hipocrisia de que apenas o canônico é a melhor de todas as produções históricas, isso somente é pensado assim quando o cânone "constitui apenas um setor da privatização do bem público e da hipocrisia nas versões difundidas" da dita cultura superior (KOTHE, 2020, p. 151). A saída apresentada pelo autor como fuga desse labirinto do cânone passa necessária e sistematicamente pelo reencontro não do passado alheio, mas do próprio passado sem mitificá-lo, antes buscando o passado como uma via para compreensão do presente: "a literatura do descobrimento e do primeiro período colonial manifesta de modo estratégico estruturas do relacionamento entre países desenvolvidos e periferia: é preciso entender essas estruturas para poder entender o presente do país" (KOTHE, 2020, p. 152). A consequência é imediata: o cânone do pensamento brasileiro não se faz pela assimilação do cânone europeu, mas pela volta crítica ao passado nacional em vistas de reconstruir o lugar do próprio pensamento.

Com base nessa compreensão crítica do cânone, analisemos agora como ele foi pensado dentro da própria filosofia. Voltemos ao passado para interpretarmos o presente, vejamos o ontem para compreendermos o hoje da filosofia brasileira. Neste ponto não se deve esperar uma história do cânone filosófico *in extenso*, apenas algumas notas que julgo importantes para desdobrar, no próximo tópico, alguns pressupostos da invenção do cânone filosófico brasileiro.

O primeiro bacharelado em artes (filosofia) em terras de Pindorama aconteceu no Colégio da Bahia (1575) e, no ano seguinte, a primeira licenciatura. Os conteúdos são largamente conhecidos

por todos nós – a lógica, a física e a metafísica –, embora havendo particularidades no ensino dentro das ordens religiosas. Alguns atribuíram considerável valor ao ensino da ética e política, ao passo que outras, as reduziram ao mínimo. O ensino do curso de artes começou com inacianos, mas não se reduziu a eles. Houve ensino também por parte dos carmelitas, dos beneditinos e dos franciscanos na colônia e, posteriormente, também dos lazaristas. Entre os inacianos afirma-se como moeda comum a autoridade de Aristóteles e Tomás de Aquino. Entretanto, isso não é de rápido nem de fácil reconhecimento na leitura dos textos deles. Aliás, é prática regular citarem tais autoridades apenas de forma indireta.

Façamos algumas considerações sobre o *Ratio Studiorum* na parte que trata das regras do professor de filosofia: o ensino da lógica tinha como referências Francisco de Toledo ou Pedro da Fonseca, a partir de onde se liam o livro 2 da *Analítica priora*, o livro 2 da *Física* e livro 2 do *De anima*, além de *Tópicos* e *Elencos sofísticos*. Neste ponto há um destaque de grande importância sobre o conteúdo do debate ético entre os inacianos (FRANCA, 1952, p. 160, Regras do professor de filosofia nº 9 §4): ao tratar a *Analítica priora* "exponha, porém, as questões a eles relacionadas, mas muito brevemente a relativa aos contingentes na qual não trate coisa alguma sobre o livre arbitrio". O ensino da física ocupa o segundo ano com os 8 livros da *Física*, *De Caelo*, o primeiro livro *De Generatione* e os livros *metereológicos*; quanto à *Física* (FRANCA, 1952, p. 161, Regras... nº 10 § 1): "no livro 8, nada exponha do número das inteligências, nem da liberdade, nem da infinidade do primeiro motor". Novamente, a dimensão ética (a liberdade) é deixada em segundo plano. E, para finalizar, no terceiro ano, o ensino da metafísica incluía o livro 2 *De Generatione*, o *De Anima* e *Metafísica*, deste o próêmio e os livros VII e XII. Além da restrição de exposição sobre o livre arbitrio e a liberdade, as regras do professor de filosofia moral são cabais (FRANCA, 1952, p. 163): "*Ofício* – Saiba que seu dever é não fazer digressões para questões teológicas, mas, seguindo brevemente o texto,

explicar com doutrina e solidez os capítulos primeiros da ciência moral que se encontram nos 10 livros da *Ética* de Aristóteles". O espaço para inovação já estava a muito mutilado e, junto a ele, a condição de debate aberto sobre questões éticas. Não obstante, o *Ratio* reduz o tempo de ensino da ética ao mínimo possível (FRANCA, 1952, p. 164): "*Tempo da lição* – Onde as lições de ética não são dadas pelo mesmo professor do curso de filosofia, o que ensina ética explique aos estudantes de metafísica as questões mais importantes desta ciência, todos os dias, durante  $\frac{3}{4}$  de hora ou  $\frac{1}{2}$  hora". Em resumo, a filosofia inaciana nasceu desidratada do debate ético e, sobretudo, político.

Essa condição não se estendeu a todos os colégios coloniais. Por exemplo, dentro da tradição franciscana, a ética e a política ocupavam lugares centrais. Esse é um ponto comum desde os tempos de Boaventura que propôs outra divisão para o ensino filosófico (TODISCO 2006, p. 263-264): "Boaventura oferece o resumo quando, ao falar das três partes da ciência filosófica, *veritas rerum* (física, matemática e metafísica), *veritas sermonum* (gramática, lógica e retórica) e *veritas morum*, sublinha que a última – a filosofia moral – compreende a vida individual (monástica), a vida familiar (doméstica) e a vida social (política)". Com esse reposicionamento, a filosofia franciscana comportava uma parte teórica (*veritas rerum*), outra dialética (*veritas sermonum*) e concluía-se com a parte prática à qual Boaventura atribuía caráter fundante para toda a filosofia (TODISCO, 2006, p. 264), afinal "a responsabilidade é capital, e a economia e a política são um banco de prova indispensável". Com essa postura, a filosofia prática seria a verdadeira filosofia para a tradição franciscana, enquanto as dimensões teórica e dialética serviam somente como conhecimento instrumental para aquela. O cânone filosófico franciscano mostra-se antitético ao inaciano. A filosofia franciscana desenvolve três disposições centrais na vida ética (TODISCO, 2006, p. 265): "a) o homem protagonista da bondade (ética individual) e promotor da justiça (a ética política); b) o homem criador de bem-estar (ética econômica)".

Com isso, temos um novo cânone filosófico, sem nem mencionar outros vieses em decorrência do ensino beneditino, carmelita ou lazarista.

Para não nos exceder em considerandos, vejamos ao menos mais duas notas, uma, referente ao *Dicionário Bibliográfico Brasileiro* (1883) de Sacramento Blake, outra, referida ao *Dicionário biobibliográfico de autores brasileiros* (1999), organizado pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro. O interesse desses títulos deve-se ao fato de condensarem uma miríade de nomes da *intelligentsia* tupiniquim desde 1500.

Sacramento Blake (1883, p. V) está longe de ser ufanista declarado. Ele reconhece de saída que a tarefa era hercúlea para apenas um indivíduo mesmo que dotado de rara inteligência. A seguir, admite não ter objeções a fazer diante da crítica de Silvio Romero quanto à inteligência colonial, uma vez que a população vivia "sem saber, sem grandezas, sem glórias, nem sequer estava no período de bárbara fecundidade". Ao contrário, viviam sem tradições e como "fragmento do pobre edifício da metrópole, atirado em um novo mundo, onde caiu aos pedaços e perdeu a memória do lugar em que servia" (SACRAMENTO BLAKE, 1883, p. VIII). Outrossim, essa colônia era avassalada pela escravidão, desprovida de leitura e carente de desenvolvimento. Ainda assim, o autor empreendeu um catálogo nada desprezível dos nomes da *intelligentsia* nacional. Dentre os autores pesquisados, ele excluiu aqueles que apresentaram somente teses inaugurais, relatórios de exercício de cargos ou "estatutos de associações, confrarias, e colégios de educação e outros trabalhos semelhantes" (SACRAMENTO BLAKE, 1883, p. XXII). Dito isso, o que se espera é um trabalho bastante modesto para uma colônia que era considerada ágrafa. No entanto, Sacramento Blake publicou sete volumes do *Dicionário* entre 1883-1902 com os respectivos números de páginas: 441, 487, 526, 497, 408 e 441, totalizando 2800 páginas com nomes e obras.

O segundo *Dicionário* não é menos expressivo. Dele se excluíram todos os nomes sem informações essenciais como datas de nascimento e falecimento ou que já tivessem sido incluídos

em algum dos seis volumes do *Dicionário Biobibliográfico* editado por Vicente Tapajós entre 1991 e 1998. Mais que isso, o autor do prefácio fez questão de introduzir mais uma restrição aos nomes elencados (PAIM, 1999, p. 21): "no tocante ao período contemporâneo, adotamos o critério consagrado por Sacramento Blake, estabelecendo que somente figurariam autores com pelo menos três livros publicados". Com tantas restrições, o *Dicionário* ainda elenca 402 nomes dignos de reconhecimento pelos estudos e conhecimentos que publicaram dentro da cultura nacional.

Todo esse excursus serve apenas para mostrar que a questão do cânone não se situa na limitação de nomes representativos a serem estudados. A questão aponta em direção mais radical. Por isso, na sequência, veremos cinco pares de autores não necessariamente oposto, mas que hipertrofiamos suas posturas para evidenciar o que poderiam ser balizas para pensar um cânone filosófico tupiniquim. Por uma decisão metodológica, analisamos apenas autores brasileiros, justamente na intenção de vermos a espécie de autoconsciência filosófica que temos, ou melhor, que perfil de pensadores seriam dignos de figurar dentro de um cânone filosófico estritamente brasileiro. Por vezes, analisamos os critérios postos, por outra, os nomes elencados pelos autores selecionados.

### A invenção de um cânone tupiniquim

A primeira vez que alguém lê *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* (1873 § 1) de Nietzsche quando ele afirma a necessidade de inventar o conhecimento (*das Erkennen erfanden*) pode sentir um certo desconforto teórico. Inventar sempre foi visto e julgado como uma atitude de segundo nível e de menor dignidade intelectual. Sempre nos foi afirmado que o conhecimento é demonstrado racionalmente, desde o tempo de Platão se repete que a verdade é "opinião verdadeira acompanhada de explicação racional" ou, mais que isso, ela é "discurso verdadeiro justificado" (TEETETO 201d). Contudo, naquela expressão nietzschiana há um segundo sentido



mais interessante ainda, pois *das Erkennen erfanden* traduz-se também como *o reconhecimento inventado*, vale dizer, produzido para atender uma determinada demanda teórica. Assim é o cânone na tradição ocidental, uma forma de construção discursiva ou de um reconhecimento inventado, produzido por várias repetições unísonas e, por essa razão, transpomos a ideia para a invenção de um cânone filosófico tupiniquim. Para tanto, apresento cinco pares disjuntivos de compreensões possíveis do que poderia ser um cânone tupiniquim, a saber: (i) a história europeia e a razão mimética, (ii) a filosofia universal e a filosofia tupiniquim, (iii) um filósofo verdadeiro ou filósofos originais, (iv) a filosofia fora da academia e a filosofia acadêmica e (v) apenas filósofos e inclusive os literatos-filósofos. Essas disjunções são apenas caricaturas para evidenciar os limites de determinadas propostas e, dessa forma, permitir uma compreensão daquilo que poderia ser uma base para um cânone filosófico brasileiro.

(i) Henrique Cláudio de Lima Vaz formulou em 1984 uma demarcação cabal para o lugar da filosofia no Brasil, pois situou seu desenvolvimento no interior da dinâmica civilizacional europeia, uma vez que o Brasil teria passado a existir após a chegada dos portugueses e, principalmente, quando passou a ser "compreendido aqui dentro do ciclo dessa civilização" (VAZ, 1984, p. 18). Colocado esse ponto de partida, a filosofia que veio a emergir nesta terra não era uma filosofia brasileira, apenas uma filosofia feita no Brasil. Feita aqui tal qual se produzia em qualquer outro colégio inaciano mundo afora, quer em Viena ou Praga, pois o ensino em rede praticado por eles não diferia em virtude da nacionalidade, uma vez que se entendia Aristóteles e Tomás de Aquino como patrimônios incontestes da autoridade filosófica. Essa filosofia não estaria sujeita às mazelas das circunstâncias e/ou das peripécias históricas, por isso era ensinada do Brasil a Viena ou Praga indistintamente. O resultado dessa compreensão não poderia ser mais acachapante, pois a filosofia feita em terras brasileiras durante o período colonial, enquanto desdobramento dos elencos das teses inacianas não teria, segundo o

próprio jesuita, "nenhum interesse para história da filosofia" brasileira e, menos ainda, não teria qualquer relação com a sociedade colonial (VAZ, 1984, p. 19-20). Consequentemente, nenhuma filosofia brasileira até então seria passível de reconhecimento dentro do universo tupiniquim.

João Cruz Costa inicia a análise de nossa filosofia em um ponto semelhante àquele de Lima Vaz, mas não terminou no mesmo lugar. Em sua nascente, nossa filosofia era livresca e vinha pronta da Europa e, a essas duas características, somavam-se ainda o apego nativo por tudo o que é novo (filoneísmo) e a admiração descabida por tudo o que é estrangeiro. O problema principal decorrente do filoneísmo e da admiração do estrangeiro foi a transformação da novidade em critério final da razão, ou seja, ela era responsável por embotar a análise e o espírito crítico, uma vez que preferia reduzir o ato de pensar à mimesis (CRUZ COSTA, 1956, p. 18). Dessa admiração decorria outra forma não menos importante, a saber, a imitação que sempre foi "um fenômeno social natural e universal", mas que, entre nós, foi criticada pelos defensores da originalidade filosófica autóctone. Mais que isso, havia ainda outro traço característico dessa mentalidade que se manifesta em certa recusa do passado, pois compreendia a história como simples obra de restauração quando, de fato, o estudo histórico não serve para "restaurar, mas libertar do passado" (CRUZ COSTA, 1956, p. 16). A questão então está em compreender como usar o estudo do passado para pensar a filosofia no presente, uma vez que o passado não basta como obra de pensamento por si mesmo. Ele não é um monumento para conservação, já que sua função é elucidar a forma como compreendemos o hoje comparativamente ao ontem. A consequência é precisa, pois remodela a autocompreensão da filosofia que será, doravante, pensada a partir do crivo da realidade (CRUZ COSTA, 1956, p. 24): "a filosofia encontra a verdade na sua adequação com a realidade", vale dizer, rompe-se com a visão da filosofia como verdade a-histórica e insere-a no debate radical com o presente real. A filosofia brasileira não seria, portanto, o culto dos filóso-

fos canônicos, mas a investigação da realidade nacional à luz da racionalidade filosófica.

(ii) A segunda disjunção encontra-se no contraste entre a compreensão de Miguel Reale e Roberto Gomes, digo, entre a filosofia pensada como universal e ela pensada como uma tarefa da crítica tupiniquim. O jurista inicia sua definição da filosofia como "o amor pela verdade que se quer conhecida sempre com maior perfeição" não só como base de uma reflexão histórica, mas como pressuposto teleológico da razão (REALE, 2002, p. 3). Além de não apresentar uma justificativa cabal dessa definição, ele avança retomando os conceitos de filosofia como "ciência dos primeiros princípios" mediante reduções conceituais progressivas até alcançar "um sistema de compreensão total. Assim, o sentido de *universalidade* revela-se inseparável da Filosofia" (REALE 2002, p. 4-5). É fato que tal compreensão filosófica somente se efetivaria dentro de um sistema de pensamento, e essa filosofia teria como por finalidade exclusiva a pura especulação. A razão disso encontra-se no fato de pensar a filosofia na chave da teleologia, da universalidade e do sistema que, em última instância, significa pensá-la como tarefa universal desprovida de qualquer base de diálogo com o particular. O resultado dessa compreensão é a remissão do pensar à esfera da pura especulação e a condenação do intelectual orgânico, porque "o que é incompatível com a pesquisa filosófica é a conversão da ação prática e, sobretudo, do empenho político-social, em razão e meta do filosofar" (REALE, 2002, p. 7). Consequência lógica dessa postura será a recusa de qualquer conceito de filosofia nacional ou dela em diálogo com qualquer realidade particular.

No polo oposto dessa compreensão podemos situar sem maiores esforços o ensaio de Roberto Gomes que, por sua vez, nasce justamente da crítica à compreensão universal da filosofia, uma vez que visa elaborar uma "*Crítica da razão tupiniquim*" *stricto sensu*. A irracionalidade de uma filosofia compreendida universalmente encontra-se na própria incapacidade de ir às origens dos problemas quando, para ser minimamente original, toda filosofia nada deve admitir como

prévio, estabelecido ou resolvido. Ao contrário, o pensar é fundamentalmente um exercício "potencial de rebeldia" que se insurge contra tudo que sirva de "apoio ideológico ao estabelecido" (GOMES, 2001, p. 63). Com isso, dizemos que a filosofia não é uma construção universal nem sistemática do pensamento em relação com a realidade, ao contrário, ela é sempre um gesto iconoclasta frente a todas as formas e forças hegemônicas, homogeneizantes, universalizantes e sistematizantes. Isso se deve ao fato de a filosofia não poder ser simplesmente praticada entre nós, pois assim jamais seria uma filosofia nossa. Enquanto se admitir o cânone filosófico estabelecido *tout court* ditado pela agenda do pensamento internacional, reafirma-se a razão dependente de tudo o que vem de alhures e metamorfoseia-se a obra do pensamento em razão ornamental que, em última instância, não serve senão para adornar e mimetizar o pensamento estrangeiro. O que resulta da razão dependente e ornamental nada mais é que a reafirmação da ideologia colonizadora do pensamento. A saída desse ciclo de autoafirmação da dependência exige uma ruptura com o cânone colonizador do pensamento brasileiro. Roberto Gomes elege Kant como exemplo da força colonizadora da filosofia europeia entre nós, por isso mesmo entre Immanuel Kant e Noel Rosa, este tem muito mais a nos ensinar que aquele. Não se trata de recusar a filosofia estrangeira por nenhum nacionalismo ingênuo nem pretender que ela nasça por geração espontânea. A recusa da posição de Kant se deve à impossibilidade de compreender o Brasil apenas cultivando a dependência da razão e relegando-a ao sem fim de sua função ornamental e legitimadora do estabelecido. Contrariamente tal curso precisa-se perguntar: afinal que nos adianta saber como funciona o juízo sintético *a priori* se estamos condenados a "nunca ter opinião / João Ninguém / Não tem ideal na vida / além de casa e comida / (...) não goza a felicidade"? (NOEL ROSA, 1935).

(iii) A próxima disjunção a analisarmos é a que aponta explicitamente a distinção entre quem foi considerado o único filósofo verdadeiro, original,

que existiu entre nós, segundo Sílvio Romero e os filósofos originais segundo Jorge Jaime. A retórica polêmica de Sílvio Romero é conhecida por suas expressões de largo efeito. Tomando de empréstimo aquela estúpida divisa (segundo a expressão de Paulo Arantes) elaborada por Tobias Barreto que atribui ao Brasil uma anencefalia histórica, Romero (1878, p. 1) amplia o espectro da crítica dizendo que a filosofia desde 1500 a 1822 “nos foi totalmente estranha”. Ele afirma isso na primeira página de seu livro sobre filosofia no Brasil e tenta no correr das páginas justificar sua afirmação com base em dois dispositivos: o primeiro, trata-se do dispositivo metodológico segundo o qual nossa *intelligentsia* reconhece a falta de seriação de ideias, a ausência de genética e a carência de sistema (ROMERO, 1878). É acachapante sua conclusão com base nesses pressupostos: não temos espírito público nem cultivamos um espírito científico. O segundo é o dispositivo historiográfico: ele analisa os poucos nomes que poderiam ser inscritos no rol de um possível “tipo nacional” de nossa *intelligentsia* – Francisco de Mont’Alverne, Eduardo Ferreira França, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Patrício Muniz, José Soriano de Souza, Pedro Américo, Luiz Pereira Barreto, José de Araújo Ribeiro, o Visconde do Rio Grande, Domingos Guedes Cabral e Tobias Barreto de Meneses – e a conclusão não difere da precedente (ROMERO, 1878, p. 37-38): “os filósofos brasileiros não se prestam, repito, a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui”. Desprovidos de exemplares que pudessem ser chamados filósofos brasileiros, visto que os listados não se enquadram dentro do seu dispositivo metodológico e ele não está disposto a questionar a validade desse dispositivo, sua saída está em forjar uma *avis rara* para legitimar seu método e ele encontra apenas Tobias Barreto como exceção. A questão a ser matizada na proposta de Sílvio Romero tem duplo viés: do lado do dispositivo metodológico, deve-se destacar que se ele fosse aplicado ao cânone do pensamento europeu teríamos que excluir nomes como Descartes, Pascal,

Montaigne e Nietzsche, apenas para nos atermos à modernidade, visto que seriam acusados de ausência de genética e de carência de sistema; do lado do dispositivo historiográfico, Romero não apresenta nenhuma pesquisa que justifique a afirmação presente na primeira página do livro ao acusar total inexistência de qualquer exemplar de inteligência durante todo o período colonial, uma vez que sua lista situa-se tardiamente a partir da segunda metade do século XVIII. Com isso, o mínimo é colocar três questões ao autor: a primeira, quem teria ousadia de excluir Descartes, Pascal, Montaigne e Nietzsche do cânone filosófico exclusivamente com base nas razões metodológicas que ele apresentou? E a segunda, se o método de análise exclui quaisquer possíveis candidatos, ele ainda se legitima como método eficaz para a análise em curso? E a terceira, se ele não apresenta nenhum levantamento histórico anterior a 1750, como pode supor a completa inexistência histórica da filosofia?

Do outro lado dessa balança, analisemos a lista de pensadores originais brasileiros, elaborada por Jorge Jaime. O historiador inicia problematizando sua base teórica (JAIME, 1997, p. 21): “se excluíssemos os (filósofos) baratos, os eruditos, os sem originalidade, os sem profundidade, quais filósofos seriam historiáveis no Brasil?” A partir da questão, Jorge Jaime enumera seus princípios diretores para a elaboração da lista de nomes dignos de figurar em seus quatro volumes da *História da filosofia no Brasil*: ele excluiu todos os autores que são reconhecidos por mera erudição, bem como aqueles que se detêm apenas na crítica partidária; incluindo os que fazem “uma crítica honesta”; além disso, incluiu os pensadores que debateram filosoficamente com profundidade ou originalidade capazes de trazer “uma contribuição válida à nossa filosofia” (JAIME 1997, p. 22); negativamente, ele excluiu os autores apegados aos nacionalismos, visto que a filosofia é tão-só universal e também dispensou aqueles que se obrigariam à tarefa de “revelar o homem brasileiro”, pela mesma razão, dado que as questões filosóficas são imortais e, com esse pressuposto, excluiu também os regionalistas,

visto que nenhuma reflexão regionalista é digna de nota. Enfim, o autor optou por “deter-nos numa filosofia de autores brasileiros” (JAIME, 1997, p. 30). Autores que não renegam o passado, mas que dialogam com a tradição de forma autônoma e, com isso, reconhece que nossa filosofia surgirá no curso das páginas através de “uma nova atitude, colorida de verde e amarelo” (JAIME, 1997, p. 23), muito embora já tenha recusado qualquer nacionalismo filosófico. Explicitados os critérios principais de originalidade e profundidade, a lista de pensadores brasileiros historiáveis diferente um pouco daquela apresentada por Silvío Romero: enquanto os dispositivos metodológico e historiográfico romereano fê-lo reconhecer apenas uma *avis rara* – Tobias Barreto – na história de nossa *intelligentsia*, os critérios de originalidade e profundidade de Jorge Jaime levou-o a listar pouco mais de 500 autores dignos de reconhecimento filosófico desde o período colonial até o ano de 2002. Entre a falta e o excesso, ambos parecem carentes de repropor os critérios analíticos quer por excessiva exigência quer por laxista complacência. Afinal, temos apenas 1 ou mais de 500 pensadores originais no Brasil?

(iv) Outro par disjuntivo digno de nota refere-se àquele que advoga, de um lado, a operação filosófica para além dos muros da academia representada pela palavra de Júlio Cabrera, de outro, aquele que situa a filosofia dentro do sistema de produção acadêmica através da pesquisa *stricto sensu* segundo Ivan Domingues. Começamos pelo elenco das características elencadas por Cabrera (2016, p. 65): a comunidade filosófica brasileira é formada por três vertentes – (i) os comentadores, exegetas e historiadores do pensamento europeu, (ii) os herdeiros do pensamento luso-brasileiro e (iii) os pensadores da libertação – sendo que os primeiros são representados pelo modelo uspiano que não têm “nenhum apelo crítico em relação à realidade nacional” nem “qualquer arroubo de originalidade”. Isso se deve ao fato de a filosofia de porte uspiano ser uma filha da ditadura que teve como uma das “raras vítimas do autoritarismo” o filósofo Miguel Reale. Cumpre notar nesta hora que Cabrera

esquece ou estranhamente desconhece quem foi um dos principais autores do Ato Institucional nº 1 responsável pela instituição da ditadura (1964-1985) no Brasil (CABRERA, 2016, p. 69-71). A seguir, o autor critica sete atitudes que colonizam as raízes do pensamento brasileiro consignadas no que ele denomina “Acervo T” (CABRERA, 2015): a crença na universalidade da razão; a identificação desta à razão europeia; a ilusão de que a filosofia não-europeia é necessariamente regional; seguida igualmente pela ilusão de que uma filosofia nacional é ilegítima; a recusa de criticar a filosofia europeia por medo de parricídio; a suposição de que apenas quem conhecer a história da tradição europeia e sua *technê* epistêmica é capaz de pensar; e o menosprezo às formas de pensar autônomas como insuficientes. A saída proposta por Cabrera em busca de uma filosofia original implica, de um lado, pensar fora do cânone europeu, integrar as heranças “lusobrasileira, libertadora e europeia” e ousar “formas diferentes de produção filosófica fragmentária e comprometidas”, vale dizer, essa filosofia será, antes de mais nada, aberta ao aprendizado com as artes “a ponto de admitir fazeres filosóficos à maneira de Oswald de Andrade e Raul Seixas ainda ‘de maneira *fragmentária* e *vitalmente comprometida*’, pois só assim haverá uma ‘comunidade filosófica realmente plural e democrática’” (CABRERA, 2017, p. 126). Note-se que ele não está falando de filosofia da arte nem de estética, mas de uma atitude de abertura a filosofar à maneira de Oswald de Andrade e Raul Seixas, o que é coerente com o parricídio do cânone europeu. Além desse filosofar artístico, ele afirma que “a filosofia no Brasil deve nascer de uma composição de todas as correntes, produzindo textos bem construídos e rigorosos, originais e com uma intenção emancipatória, não apenas teórica, mas transformadora” (CABRERA, 2016, p. 85). É de se pensar até que ponto essa filosofia no Brasil diferiria do velho ecletismo do século XIX.

Do outro lado de qualquer possível abolição do cânone, encontra-se a proposta de Ivan Domingues ao pensar “o problema filosófico da existên-

cia ou não de uma filosofia no Brasil, justificando o qualificativo de *brasileira*" (DOMINGUES, 2017, p. 2). Para tanto, ele se serve dos (i) métodos *in praesentia* e *in absentia* já mobilizados por Antonio Cicero (2005, p. 245) na crítica literária em vistas de mobilizar a diversidade dos dados empíricos e as virtualidades das figuras conceituais, (ii) do tripé semiótico de Antonio Cândido – obra, autor e público – que, *grosso modo*, é um rearranjo do método de Silvio Romero, e (iii) do conceito weberiano de tipo ideal enquanto instrumento para abstração da realidade complexa em vistas de representá-la para além da clausura e dispersão da multiplicidade da realidade (DOMINGUES, 2017). Dito isso, o autor nos foi suficientemente gentil ao apresentar no início do primeiro passo a síntese do seu argumento central (DOMINGUES, 2017, p. 26): "a ideia de filosofia brasileira / filosofia no Brasil, rigorosamente falando, só fez sentido a partir dos anos 1960 – tal é a hipótese, ao endossar as ideias de déficit e defasagem, lastreadas histórica e sociologicamente na instauração algo tardia da *intelligentsia* nacional". A demarcação estabelecida por Domingues é precisa: ele põe em primeira mão o conceito de filosofia enquanto atividade profissional organizada dentro da praxe universitária e, conforme a datação (a partir dos anos 1960), considerando aquilo que foi o maior divisor de águas na atividade filosófica entre nós, a saber, a instituição do Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG). Nesse sentido, calibrar uma análise acerca da *intelligentsia* brasileira seria uma tarefa a se fazer considerando a mudança decisiva advinda da implementação do SNPG, visto que, antes disso, há que se considerar, como ele disse anteriormente (DOMINGUES, 2009) a falta de escala e densidade teórica nos primeiros tempos do Brasil, somadas ao apego bizantino ao comentário e exegese bem como à história da filosofia, de onde a consequência principal, naquele momento não era animadora (DOMINGUES, 2009, p. 21): "o resultado é a relativa ausência de pensadores e filósofos em nossos meios, cujo número mal cabe numa mão". Cumpre ainda recordar que a tipologia de Domingues vem sendo remodelada e ampliada, o que certamente

trará uma amplitude maior ao escopo canônico. Longe de qualquer visão ufanista ou eclético-voluntarista da filosofia que venha a flertar com uma reflexão para além do cânone filosófico como propôs Júlio Cabrera, Ivan Domingues pensa o sistema da filosofia brasileira dentro da *démarche* da filosofia profissional fomentada pelo SNPG.

(v) A derradeira disjunção a ser considerada neste momento é a que apresenta, de um lado, uma lista de filósofos *stricto sensu*, de outro, apresenta também uma lista, mas aberta à contribuição dos literatos-filósofos, respectivamente, propostas por Antonio Paim e Benedito Nunes. Embora seja radicalmente fiel ao pensamento de Miguel Reale, se há alguma diferença entre os dois, ela se encontra precisamente na admissão, por parte de Paim, de que possa haver uma filosofia nacional. De modo geral, qualquer filosofia supõe perspectivas, sistemas e problemas, sendo, justamente, os problemas eleitos que viabilizam a caracterização das chamadas filosofias nacionais (PAIM, 2007). Nesse sentido, a possibilidade de uma filosofia brasileira será sempre pensada em relação e em diferença frente à filosofia portuguesa. A propósito, essa sempre esteve bastante orientada à meditação metafísica e à visão de mundo daí resultante que se inscrevia na esteira do desenvolvimento da segunda escolástica. Por sua vez, no primeiro momento, a filosofia brasileira não foi outra coisa que uma mimesis desse paradigma, no entanto, a partir dos desenvolvimentos teóricos posteriores à dita Escola do Recife (aquela cujos grandes nomes são quase todos sergipanos), nossa filosofia pendeu em direção à reflexão sobre o conceito de pessoa humana. Rompendo com a tradição metafísica, desenvolveu-se entre nós uma tradição de pensamento que considerava a pessoa como liberdade, consciência e totalidade (PAIM, 2007). Isso foi possível à medida que se efetivou "um trabalho paciente de confronto de nossa meditação, tomando problemas restritos e momentos históricos delimitados" em busca de entender as perspectivas teóricas dominantes, elencar os sistemas filosóficos mais influentes e os problemas centrais em discussão (PAIM 2007,

p. 23). O resultado dessa empreitada não foi pequeno na ótica do autor, uma vez que da Escola de Recife, passando aos culturalistas do século XX, chegar-se-ia a uma tradição centenária de meditação filosófica sobre a pessoa (PAIM, 2007, p. 26): "a distinção dos diversos planos em que se desenvolve a filosofia é a via de acesso mais adequada à correta conceituação da filosofia nacional, tema palpitante que continua, hoje como há cem anos, extremamente mobilizador". Enfim, teríamos uma filosofia de cunho nacional à medida que admitíssemos como válida a reflexão desenvolvida sobre a pessoa pelos culturalistas. Eis o ponto a que chega Antonio Paim nessa meditação antropológica que preferimos não referendar, uma vez que afirma ser a pessoa a conjunção de liberdade, consciência e totalidade e esta, por sua vez, supondo (PAIM 2007, p. 81) que "o totalitarismo é apenas a tradução política do fenômeno totalitário".

Em um polo completamente oposto, encontra-se a compreensão filosófica proposta por Benedito Nunes. O filósofo paraense situa o desenvolvimento do romantismo alemão em paralelo ao romantismo brasileiro. Ambos estariam prenhes de uma visão de mundo não mais binária, mas integrativa capaz de pensar poeticamente e poetizar filosoficamente ou, melhor dizendo, reconhecendo que a poesia traz em si o significado específico do seu conceito romântico alemão, ela é *dichtung*, a saber, é tanto poesia quanto densidade vital. A consequência dessa junção de poesia e densidade vital equivale à compreensão dela como um espaço de transição em direção à filosofia e vice-versa, uma vez que ambas, na esteira do romantismo, estão "tentando legitimar produtos híbridos: filosofia poética e poesia filosófica, poetas-filósofos e filósofos-poetas" (NUNES, 2010, p. 9). Exemplares dessa prática se multiplicam desde os filósofos-poetas – Platão, Novalis, Nietzsche e Heidegger (pensando nos comentários que este elaborou sobre Hölderlin) – aos poetas-filósofos como Goethe, Hölderlin, Rilke e Tolstoi. O que está em questão é a capacidade de operarem a relação transacional sem fusão nem dissolução de suas especificidades, ou

melhor, a relação em que "uma polariza a outra sem assimilação transformadora" (NUNES 2010, p. 13). Benedito Nunes não propõe nenhuma forma de dissolução do cânone nem uma promiscuidade metodológica entre a filosofia e a poesia. Antes, o que está em jogo é a possibilidade de "um diálogo limite, na fimbria da própria filosofia, e já para fora da lógica" (NUNES, 2010, p. 17). Vale dizer, o paraense critica o limite do método da lógica formal da linguagem como insuficiente para dizer o todo da existência. Pensar o mundo não se reduz à consideração da realidade dentro dos limites da lógica, especialmente se se trata de pensar a multiplicidade do ser humano que permanece indefinível por quaisquer categorias lógicas. Porém, à medida que a filosofia se abre à poesia, ela ganha alento para tematizar até as questões que não são estritamente definíveis pelos limites da demonstração lógica, a saber, as dimensões mais importantes do ser humanos: a ética, a psicologia e a metafísica. Consequentemente, a filosofia aprende com a poesia como lidar com o indefinível (NUNES, 2010, p. 19): "a verdade essencial relativa à ação humana, a verdade do *éthos*, de que a filosofia não pode falar. Mas pode a filosofia, ironicamente, sem omitir-se, falar de sua impossibilidade e, por meio dela, transar com a poesia". Para além da demonstração lógica, estão os dilemas da éticos, psicológicos e metafísicos da vida humana que, somente com humildade, a filosofia poderá aprender junto à poesia. Se não os explica, ao menos tematiza aquilo que permanecerá inaudito.

### **Nem Kant nem Hegel, apenas uma tímida *intelligentsia*?**

Sem qualquer pretensão de definir um cânone, porém à guisa de conclusão faz-se necessário estabelecer um balanço das cinco disjunções apresentadas até aqui e explicitar, posteriormente, aquilo que parece possível em relação a um cânone filosófico tupiniquim. (i) Se para Lima Vaz a filosofia colonial nada tinha a dizer à realidade brasileira, é no reverso desse diapasão que Cruz Costa insistirá ao cobrar que a filosofia é nada menos que seu compromisso com o real, uma

vez que a verdade se expressa por adequação à realidade. (ii) Contrariando a crença de Miguel Reale para quem somente haveria a filosofia universal independente de quaisquer vicissitudes nacionais, Roberto Gomes expõe um paradoxo irrenunciável à filosofia: ou ela se esforça para superar a condição de razão dependente e ornamental para se fazer uma razão afirmativa ou perderá a condição da própria legitimidade. Dito de outra forma, não basta saber explicar a função do juízo sintético *a priori* se não reconhecermos que a condição de possibilidade da filosofia brasileira depende primariamente de reconhecer a nossa ninguendade que precisa lutar por dizer sua opinião. (iii) Por sua vez, o crivo metodológico e histórico formulado por Silvio Romero foi tão radical que praticamente anulou o objeto de estudo; no extremo oposto, a formulação de Jorge Jaime foi tão ampla que a própria Grécia se envergonharia diante de tantos filósofos auriverdes. O denominador comum entre ambos é a nulidade do critério demarcatório do possível cânone. (iv) Para pensar a possibilidade de uma filosofia nascida de um Oswald de Andrade, de um Raul Seixas e de uma espécie de “fusão eclética” de pensamento luso-brasileiro, libertador e europeu, é preciso mais que a mente humana, seria necessária uma visão meta-histórica que não nos parece viável à filosofia em nosso tempo. Diversamente, se a filosofia se reduzir estritamente à praxe universitária, também não teremos muito a aprender com ninguém antes da Universidade de Berlim (1810), pois nem Descartes e Pascal, nem Spinoza e Malebranche, nem Nietzsche e Wittgenstein ou Benjamin são exemplos sólidos de produção universitária do saber filosófico. De forma algo estranho, a filosofia poderia ser despojada de uma série de nomes dos mais relevantes que nunca produziram *na e para a fôrma* universitária. (v) Por fim, se o tema da pessoa inclui a admissão de liberdade, consciência e totalidade, então estamos de volta aos tempos dos sistemas filosóficos que, atualmente, não se legitimam mais, sobretudo em virtude das consequências totalitárias de algumas formas de pensamento. Para além da estrita lógica demonstrativa da

verdade assumida como “discurso verdadeiro justificado”, ou ainda, da verdade como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” (TEETETO, 201d), situam-se os dilemas humanas quer éticos e psicológicos quer metafísicos. O sonho da linguagem ideográfica foi a muito abandonado, pois para além das razões, estão os dilemas da vida concreta que, não raro, desafiam muitas das nossas supostas explicações.

A pretensão de demarcar um cânone exige condições mínimas: (a) avaliar o quanto a filosofia praticada dialoga com a realidade brasileira, (b) superar a ilusão de que estamos no hemisfério norte por mais tentador que seja comentar Kant ou Hegel, sem compreender que a condição de nossa ninguendade será tão útil a essa filosofia quanto seguir com as disputas medievais, (c) tanto a tendência de estabelecer um cânone restritivo que seleciona apenas alguma *avis rara* quanto um cânone expansivo que inclui todos os nomes, pode-se ver que ambos são inúteis, um por anular o objeto, outro por construir um mapa do tamanho do império; (d) a praxe universitária trouxe um aprimoramento enorme para a produção filosófica nacional, porém a produção filosófica não se restringe à pesquisa universitária no modelo humboldtiano nem deveria se restringir à filosofia *stricto sensu*, pois nesse caso excluiria figuras como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Paulo Freire e Darcy Ribeiro por estarem fora da *démarche* epistêmica da filosofia; (e) finalmente, a linguagem filosófica sempre precisa ser cuidada, pois nem pretendo dizer que a literatura reflexiva seja filosofia, nem essa se reduz apenas à lógica formal ou analítica dos conceitos. Fazer filosofia exige bem mais que a formalidade da exegese escolástica do cânone histórico. E, como ponto de partida, o critério da realidade se sobrepõe a qualquer teoria por melhor que seja. À luz das formas das realidades estendida, virtual e social, chega-se à teoria como espelho da realidade, não como um referencial primário, mas como um aporte secundário para a compreensão do real e, finalmente, a filosofia apontará em direção ao horizonte da ação (MARQUES, 2023, p. 521s).

Olhando para a realidade da produção filosófica universitária brasileira, como fiz no começo, faço-o novamente ao fim. Ao avaliar as recorrências terminológicas entre as 616.220 dissertações e as 227.352 teses da BDTD (BRASIL), elaborei mais três buscas: na primeira, ao buscar “filosofia” aparecem 41.591 ocorrências; na segunda, particularizei a expressão “filosofia no Brasil”, apareceram 8 títulos, sendo 3 teses e 5 dissertações abaixo citadas<sup>3</sup>. Cheguei a oito títulos incluindo, por exemplo, a tese de Júlio Miranda Canhada cujo título não traz a expressão exata “filosofia no Brasil”, mas que foi incluída por conhecer essa pesquisa. Na terceira busca especifiquei “filosofia brasileira” e apareceram 4 resultados, sendo 1 tese de 2008 e 3 dissertações de 2013 e 2019<sup>4</sup>. Nem todos os títulos trazem essa expressão exata no título, apenas no conteúdo. E o mínimo é questionar se a comunidade filosófica brasileira já se reconciliou com a realidade do país ou prefere continuar como um *departamento francês de ultramar* (visto que Descartes ainda é o campeão com 7775 ocorrências na BDTD)?

Para finalizar, contrastemos os números das recorrências das expressões “filosofia no Brasil” e “filosofia brasileira” cujo total são apenas 12. Curiosamente, isso equivale ao número de ocorrências do autor menos citado entre os pesquisados acima, a saber, Confúcio. Isto não refuta a pesquisa sobre os filósofos canônicos, mas talvez sirva como uma provocação para pensar até que ponto a filosofia brasileira – seu cânone, sua *technê* e sua finalidade – realmente estão voltados para a realidade brasileira ou se será preferível conservarmos a prática do comentário exegético como modelo de pesquisa universitária?

## Referências

BRASIL. MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÕES. *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações*. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/> Acesso em: 24 maio 2023.

CABRERA, Julio. Filosofar acadêmico e pensamento insurgente (dis-pensando a filosofia a partir de Oswald de Andrade e Raul Seixas). *Revista Ideação*, n.º. 35, jan./jun. 2017. Disponível em <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1873>> Acesso em 23.1.2023.

CABRERA, Julio. Comment peut-on être un philosophe français au Brésil? *Cahiers critique de philosophie*, 2016/2, n.º. 16, p. 59-85. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critique-de-philosophie-2016-2-page-59.htm>> Acesso em: 23 jan. 2023.

CABRERA, Julio. Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão “filosofar-desde”). *Revista Nabuco*, ano 1, 2014/2015, p. 14-47. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>> Acesso em: 23 jan. 2023.

CÂNDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO (org.) *Dicionário biobibliográfico de autores brasileiros: filosofia, pensamento político, sociologia, antropologia*. Salvador: CBPD; Brasília: Senado Federal, 1999.

CICERO, Antonio. A filosofia e a língua alemã. *Folha de S. Paulo Ilustrada*. São Paulo, 5 de maio de 2007. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0505200726.htm>> Acesso em: 8 jan. 2023.

CICERO, Antonio. *Finalidades sem fim: ensaios sobre poesia e arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

COLLINS, Randal. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil. (O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução história nacional)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos*. São Paulo: Unesp, 2017.

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

<sup>3</sup> BDTD “filosofia no Brasil”: André Francisco Freire Monteiro, *Os manuais, compêndios e livros didáticos na história do ensino de Filosofia no Brasil* (Dissertação UFT, 2020), Ângelo Filomeno Palhares Leite, *História “histórica” da filosofia no Brasil: João Cruz Costa* (Tese UFMG, 2014), Denilson Soares Cordeiro, *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil* (Tese USP, 2008), Gleide Selma Moreira de Alcântara, *João Ribeiro e a filosofia no Brasil: teoria e prática de sentidos sobre a história universal* (Dissertação UFS, 2015), José Roberto Sanabria de Aleluia, *O ensino da filosofia no Brasil: uma arqueogenealogia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo* (Dissertação UNESP, 2014), Júlio Miranda Canhada, *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista* (Tese USP, 2017), Raquel Brum Sturza, *Livros didáticos de filosofia no Brasil (1980-1990): um estudo sobre proveniências e modos de ensinar filosofia* (Dissertação UFSM, 2019), Tiago Brentam Perencini, *O ensino de filosofia no Brasil: a sua formação discursiva no contexto universitário de 1930 a 1968* (Dissertação UNESP, 2015).

<sup>4</sup> BDTD “filosofia brasileira”: Everton Frask Lucero, *A questão da autoridade na filosofia brasileira: um exame cartográfico e metafilosófico* (Dissertação UnB, 2019), Júlio Filizola Neto, *Farias Brito, um filósofo brasileiro: vida, pensamento e críticas historiográficas* (Tese UFC, 2008), Sidney Rodrigues Ferrer, *Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser* (Dissertação USP, 2013), Thiago Diniz Santos, *A resignificação do mito no pensamento do filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva* (Dissertação UFMA, 2019).



FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos Jesuítas – o "Ratio Studiorum": introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FUKS, Rebeca. *Relembre os 10 filósofos mais importantes da história*. Disponível em: [https://www.ebiografia.com/filosofos\\_mais\\_importantes/](https://www.ebiografia.com/filosofos_mais_importantes/). Acesso em: 24 maio 2023.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 12ª ed. Curitiba: Criar, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JAIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil*, vols. 1 e 2. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

KOTHE, Flávio R. *O cânone colonial*. Cotia: Cajuína 2020.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1 A-M. 4ª ed. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

LEÃO, Ricardo. *Os atenienses e a invenção do cânone nacional*. 2ª ed. São Luís: Instituto Geia, 2013.

MAIORES E MELHORES. *Os 11 mais famosos filósofos da história*. Disponível em: <https://www.maioresemelhores.com/filosofos-que-marcam-o-mundo/>. Acesso em: 24 maio 2023.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *Formas da filosofia brasileira*. Porto Alegre: Fi, 2023.

MENEZES Pedro. *Os maiores filósofos da história*. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/filosofos-mais-importantes/>. Acesso em: 24 maio 2023.

MONTEIRO DA COSTA, M. Cânone. *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Disponível em: [https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/interart/media/dokumente/laboratory-reader/Wilson\\_Text\\_Nietzsche\\_dt.pdf](https://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/interart/media/dokumente/laboratory-reader/Wilson_Text_Nietzsche_dt.pdf). Acesso em: 29 maio 2023.

NUNES, Benedito. *Ensaio filosóficos*. Org. V. S. Pinheiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil. Os problemas com que se defrontou a filosofia brasileira*. 6ª ed. Londrina: Humanidades, 2007.

PLATÃO. *Teeteto. Tutti gli scritti*. 3ª ed. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2001.

REALE, Miguel. *Introdução à filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROMERO, Sílvio. *A philosophia no Brasil*. Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1878.

ROSA, Noel de Medeiros. *João Ninguém* (letra de 1935). *Noel Rosa pela primeira vez*, vol. 9. Rio de Janeiro: Gravadora Galeão, 2002.

SACRAMENTO BLAKE; VICTORINO ALVES Augusto. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, vol. 1. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883.

SCHWARZ, Roberto. *Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*. São Paulo: Duas Cidades, 2019.

TODISCO Orlando. Ética e economia (p. 261-332). MERINO, José A.; FRESNEDA, Francisco M. (org.) *Manual de filosofia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese*, nº 30, p. 11-25, 1984.

---

## Lúcio Álvaro Marques

Professor do Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no PPG Educação. Tem pós-doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto/ Portugal (2015). Doutorado em Filosofia pela PUCRS (2014). Coordena o grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* CNPq e a Série *Scripta Brasiliana* CNPq. Autor de vários livros, entre eles, *A lógica da necessidade* (2018), *Escritos sobre escravidão* (2020) e *Formas da filosofia brasileira* (2023).

---

## Endereço para correspondência

### LÚCIO ÁLVARO MARQUES

Centro de Pesquisas Professor Aluizio Rosa Prata  
Rua Vigário Carlos, 100, sala 535-B

Abadia, 38025-350

Uberaba, Minas Gerais, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística e submetidos para validação do autor antes da publicação.*