



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Faculdade de Educação

RODRIGO MARCOS DE JESUS

**ENSINO DE FILOSOFIA, COLONIALIDADE E
EUROCENTRISMO**

CAMPINAS
2021

RODRIGO MARCOS DE JESUS

ENSINO DE FILOSOFIA, COLONIALIDADE E EUROCENTRISMO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de Educação.

Orientador: RENÊ JOSÉ TRENTIN SILVEIRA

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO RODRIGO MARCOS DE JESUS, E ORIENTADA PELO PROF. DR. RENÊ JOSÉ TRENTIN SILVEIRA.

CAMPINAS
2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

J499e Jesus, Rodrigo Marcos de, 1983-
Ensino de Filosofia, Colonialidade e Eurocentrismo / Rodrigo Marcos de Jesus. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Renê José Trentin Silveira.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Filosofia - Estudo e ensino. 2. Colonialidade. 3. Eurocentrismo. 4. Historiografia. I. Silveira, Renê José Trentin, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Teaching of Philosophy, Coloniality and Eurocentrism

Palavras-chave em inglês:

Teaching of Philosophy

Coloniality

Eurocentrism

Historiography

Área de concentração: Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Renê José Trentin Silveira [Orientador]

Daniel Pansarelli

Eduardo David de Oliveira

Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Elisete Medianeira Tomazetti

Data de defesa: 07-06-2021

Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-2125-8794>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3723301504388195>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**ENSINO DE FILOSOFIA, COLONIALIDADE E
EUROCENTRISMO**

Autor : Rodrigo Marcos de Jesus

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira
Profa. Dra. Elisete Medianeira Tomazetti
Prof. Dr. Daniel Pansarelli
Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira
Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

**ANO
2021**

Eurotudo

Copérnico publicou, em agonia, o livro que fundou a astronomia moderna. Três séculos antes, os cientistas árabes Muhayad-al-Urdi e Nasir al-Tusi tinham gerado teoremas que foram importantes no desenvolvimento dessa obra. Copérnico usou-os, mas não os citou. A Europa via o mundo olhando-se no espelho. Além dela, o nada. As três invenções que tornaram possível o Renascimento, a bússola, a pólvora e a imprensa, vinham da China. Os babilônios tinham anunciado Pitágoras com mil e quinhentos anos de antecipação. Muito antes que qualquer um, os hindus tinham sabido que a terra era redonda e haviam calculado a idade dela. E muito mais que ninguém, os maias haviam conhecido as estrelas, os olhos da noite, e os mistérios do tempo. Esses detalhes não eram dignos de atenção.

(Eduardo Galeano. *Espelho - uma história quase universal*)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Renê José Trentin Silveira por orientar esta tese. Sua acolhida a um projeto com certa dose de heterodoxia, seu incentivo e seu zelo na análise do trabalho possibilitou que a proposta inicial ganhasse corpo e fosse concluída de forma exitosa.

Ao SENSO (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Pensamento Filosófico e Ensino de Filosofia) pelos diálogos e atividades realizadas na Unicamp.

Aos funcionários e funcionárias da Unicamp e, em especial, da Faculdade de Educação, pelo cuidado e preservação do espaço físico e dos acervos e pela atenção às solicitações demandadas pela pesquisa.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso por ser solícito à liberação para afastamento de qualificação e por cobrir minha ausência justamente em momento de dificuldade na recomposição do quadro docente nas universidades públicas.

Aos integrantes do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência), estudantes e docentes, pelas experiências pedagógicas inovadoras proporcionadas durante meus anos de coordenação do subprojeto Filosofia UFMT. Esta tese é fruto de uma dessas experiências.

Ao amigo Alécio Donizete da Silva pela parceria nesses anos de vivência em Cuiabá.

Às mulheres de minha família, em especial à minha mãe, pelo carinho e pela compreensão das ausências exigidas pelo trabalho.

À Carol, companheira que suportou a distância e com quem tenho aprendido a amar.

Às amigas e aos amigos de toda uma vida com os quais pude compartilhar alegrias e tristezas.

RESUMO

Este trabalho demonstra e critica a colonialidade e o eurocentrismo no ensino de filosofia. Parte de algumas questões motivadoras, a saber: Por que a história da filosofia apresenta um consenso, a despeito das diferenças teóricas e das instituições formadoras, em torno de seus marcos históricos, caracterizações, autores e temas considerados relevantes? Por que a discussão acerca da modernidade ignora as questões relacionadas ao colonialismo? Por que o racismo não aparece (ou surge de forma incipiente) como tema filosófico no ensino de filosofia? A investigação apresenta uma perspectiva pouco explorada: a análise da história oficial da filosofia, sua construção, sua inscrição institucional e suas implicações para o ensino. Utilizam-se, sobretudo, os aportes teóricos da Filosofia da Libertação, do Pensamento Decolonial, de estudos de filosofia brasileira e latino-americana e de trabalhos sobre historiografia filosófica. A metodologia baseia-se em pesquisa bibliográfica e análise conceitual. O texto está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo é problematizado o consenso sobre a história da filosofia, tomando como casos ilustrativos as filosofias moderna e contemporânea. Um quadro geral dos autores, temas e correntes comumente ensinados é analisado através das noções de colonialidade e eurocentrismo. O segundo capítulo trata da herança historiográfica da filosofia. Aborda a formação do cânone historiográfico a partir do estudo da visão histórica hegeliana. Discute-se a importância de Hegel para o ensino de filosofia e se examina a obra *Lições sobre a História da Filosofia*. Mostra-se como Hegel, informado por concepções racistas, contribuiu para criar uma cartografia da razão filosófica que excluiu povos e culturas. Ilustra-se ainda como tal visão continua a ser reproduzida em livros atuais. O terceiro capítulo contextualiza institucionalmente a herança historiográfica apresentada no capítulo anterior. Investiga-se como a filosofia enquanto disciplina específica, autônoma e com uma história própria é uma construção histórica ocorrida em determinado tempo e lugar. Comparam-se alguns modelos de ensino de filosofia (o medieval, o jesuíta e o alemão) a fim de expor os principais aspectos da herança institucional que deu suporte à colonialidade e ao eurocentrismo da história da filosofia. Salienta-se como o modelo alemão, sob o influxo do idealismo, estabeleceu a condição disciplinar da filosofia. O último capítulo destaca a colonialidade e o eurocentrismo no ensino de filosofia brasileiro. Ocupa-se de dois modelos fundamentais para a institucionalização do ensino de filosofia no país: o eclético (no século XIX) e o estruturalista (no século XX). Debate suas características,

repercussões e problemas. Indica a presença nesses modelos da influência francesa, das heranças institucional e historiográfica. Ao final, sublinha-se o elemento *metodológico* do estruturalismo e como este reforça a colonialidade do ensino. Conclui-se que a filosofia, tal como a concebemos, praticamos e avaliamos nas universidades e escolas, mantém-se nos quadros conceituais de uma historiografia cujos contornos fundamentais foram elaborados no século XIX. O trabalho desenvolvido pretende ser um contributo à tarefa de descolonização do ensino de filosofia ao criticar a colonialidade do ensino filosófico e suas marcas eurocêntricas.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia; Colonialidade; Eurocentrismo; Historiografia; Institucionalização.

ABSTRACT

This work demonstrates and criticizes coloniality and Eurocentrism in the teaching of philosophy. It starts with some motivating questions, namely: Why does the history of philosophy have a consensus, despite theoretical differences and educational institutions, around its historical milestones, characterizations, authors and themes considered relevant? Why does the discussion about modernity ignore issues related to colonialism? Why does racism not appear (or appear incipiently) as a philosophical theme in the teaching of philosophy? The investigation presents a little explored perspective: the analysis of the official history of philosophy, its construction, its institutional inscription and its implications for teaching. Above all, theoretical contributions from the Philosophy of Liberation, from Decolonial Thought, from studies of Brazilian and Latin American philosophy and works on philosophical historiography are used. The methodology is based on bibliographic research and conceptual analysis. The text is divided into four chapters. In the first chapter, the consensus on the history of philosophy is problematized, taking modern and contemporary philosophies as illustrative cases. A general picture of the authors, themes and currents commonly taught is analyzed through the notions of coloniality and Eurocentrism. The second chapter deals with the historiographical heritage of philosophy. It approaches the formation of the historiographic canon from the study of the hegelian historical vision. The importance of Hegel for the teaching of philosophy is discussed and the work *Lessons on the History of Philosophy* is examined. It shows how Hegel, informed by racist conceptions, contributed to create a cartography of philosophical reason that excluded peoples and cultures. It is also illustrated how this vision continues to be reproduced in current books. The third chapter institutionally contextualizes the historiographical heritage presented in the previous chapter. It investigates how philosophy as a specific, autonomous discipline with its own history is a historical construction that occurred in a certain time and place. Some models of teaching philosophy (the medieval, the Jesuit and the German) are compared in order to expose the main aspects of the institutional heritage that supported the coloniality and the Eurocentrism of the history of philosophy. It emphasizes how the German model, under the influence of idealism, established the disciplinary condition of philosophy. The last chapter highlights coloniality and Eurocentrism in the teaching of Brazilian philosophy. It deals with two fundamental models for the institutionalization of philosophy teaching

in the country: the eclectic (in the 19th century) and the structuralist (in the 20th century). Discuss their characteristics, repercussions and problems. It indicates the presence in these models of French influence, of institutional and historiographical inheritances. In the end, the methodological element of structuralism is emphasized and how it reinforces the colonality of teaching. It is concluded that philosophy, as we conceive, practice and evaluate it in universities and schools, remains in the conceptual frameworks of a historiography whose fundamental contours were elaborated in the 19th century. The work developed intends to be a contribution to the task of decolonizing the teaching of philosophy by criticizing the colonality of philosophical teaching and its Eurocentric marks.

Keywords: Teaching of philosophy; Coloniality; Eurocentrism; Historiography; Institutionalization.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa-múndi da Filosofia Moderna (p. 27)

Figura 2: Mapa-múndi da Filosofia Contemporânea (p. 29)

Esquema 1: Sequência ideológica da Grécia à Europa moderna (p. 43)

Esquema 2: Sequência histórica do mundo grego à Europa moderna (p. 49)

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Lista dos Filósofos da Modernidade (p. 27)

Tabela 2: Temas e correntes da Filosofia Moderna (p. 28)

Tabela 3: Lista dos Filósofos Contemporâneos (p. 30)

Tabela 4: Filosofia Contemporânea: escolas e correntes; temas e conceitos (p. 31)

Tabela 5: Modernidade/Colonialidade na História da Filosofia Moderna (p. 105)

Tabela 6: Grupos e personagens do conflito na Universidade de Paris (p. 125)

Tabela 7: Relação dos *Conimbricenses* (p. 138)

Tabela 8: Programa de Filosofia –Tópico História da Filosofia –7º Ano (1882) (p. 191)

LISTA DE SIGLAS

BNCC: Base Nacional Comum Curricular

IBF: Instituto Brasileiro de Filosofia

Enade: Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes

INEP: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira

ISEB: Instituto Superior de Estudos Brasileiros

LDB: Lei de Diretrizes e Bases da Educação

MEC: Ministério da Educação do Brasil

PCN: Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio

PCN+: Orientações Curriculares Complementares para o Ensino Médio

PIBID: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência

PNLD: Programa Nacional do Livro Didático

PUC-Rio: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

UFBA: Universidade Federal da Bahia

UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais

UFMT: Universidade Federal de Mato Grosso

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina

UNICAMP: Universidade Estadual de Campinas

UNIFRA: Centro Universitário Franciscano do Rio Grande do Sul

USP: Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1. Desconfiando do óbvio	22
1.1. O problema do óbvio	22
1.2. Colonialidade e Eurocentrismo: aportes teóricos	33
1.3. Descolonizar a filosofia e sua história	59
CAPÍTULO 2. Herança historiográfica: as fronteiras hegelianas.....	61
2.1. Uma herança	61
2.2. O ensino e a obra	62
2.3. História e Fronteiras da Filosofia	68
2.3.1. Fronteiras da Antiguidade	69
2.3.2. Fronteiras do Medievo.....	91
2.3.3. Fronteiras da Modernidade.....	96
2.4. O que se herdou	106
CAPÍTULO 3. Herança institucional: autonomia disciplinar e cânone.....	109
3.1. Outra herança	109
3.2. O lugar propedêutico da filosofia no ensino superior.....	111
3.2.1. O modelo medieval.....	111
3.2.2. O modelo jesuíta	127
3.3. O lugar autônomo da filosofia no ensino superior	145
3.3.1. O modelo alemão e o legado do idealismo	146
3.4. O que mais se herdou	172
CAPÍTULO 4. Ensino de Filosofia no Brasil: marcas eurocêntricas e reforço da colonialidade	175
4.1. O ensino de filosofia entre nós	175
4.2. O modelo eclético: autonomia e história da filosofia	178
4.3. O modelo estruturalista: método e reforço da colonialidade	193
4.4. A colonialidade da filosofia.....	206

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	213
SITES CONSULTADOS	234
ANEXOS	236
ANEXO I: Relação de disciplinas pesquisadas em cada instituição	236
ANEXO II: Relação de obras de filosofia adquiridas no PNLD de 2018	238

INTRODUÇÃO

Este trabalho demonstra e critica a colonialidade e o eurocentrismo no ensino de filosofia. A abordagem volta-se para o ensino brasileiro, porém alguns elementos da crítica, julgo, podem ser válidos para outros contextos. A origem deste estudo foi uma série de reflexões e de desafios da formação de professores/as enfrentados em minha atividade docente na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Um primeiro incômodo surgiu quando da constatação – realizada ainda na graduação – da ausência de referências filosóficas brasileiras e latino-americanas (autores, textos, conceitos, temas, problemas) na formação docente¹ e nos materiais para o ensino de filosofia. Desse incômodo resultaram alguns textos² que escrevi em conjunto com meu amigo e colega de trabalho na UFMT, professor Alécio Donizete. Neles há as primeiras formulações de uma crítica ao eurocentrismo no ensino de filosofia que, de algum modo, foram retomadas nesta pesquisa. Um fator que contribuiu para acender o alerta para os problemas da formação foi a demanda institucional impulsionada pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008 de promover uma formação de professores/as de filosofia que permitisse responder às exigências de uma educação antirracista e promotora da igualdade social e racial. Frente a isso comecei a repensar desde outro prisma a formação de docentes de filosofia e os fundamentos do ensino dessa disciplina. Uma questão prática imediata se pôs: “Como trabalhar o tema do racismo no ensino de filosofia?”. Mas ao tentar respondê-la, constatei o seguinte: o tema “racismo” está ausente ou recebe pouca atenção no ensino filosófico. Ao buscar referências no currículo universitário e ao procurar recursos nos livros didáticos para tratar desse tema, quase nada encontrei. Constatada essa situação e tendo a necessidade de trabalhar o assunto em atividades práticas de ensino, precisei pesquisar outras referências filosóficas, estudá-las e, então, criar, de forma coletiva, um material didático próprio adequado para tratar do tema. Isso pôde ser realizado no PIBID Filosofia da UFMT através do projeto didático “Filosofia e Consciência Negra: desconstruindo o racismo”³. A experiência formativa proporcionada nesse projeto levou-me a outras

¹ Não fosse a participação no grupo FIBRA (Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil, hoje alocado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/FAJE), de natureza extracurricular, fatalmente em minha trajetória acadêmica desconheceria por completo a filosofia produzida no país.

² Cf. Jesus; Silva (2013, 2014, 2015, 2017).

³ Fui coordenador de área do PIBID UFMT, atuando no subprojeto Filosofia, entre os anos de 2012 e 2017. O referido projeto ocorreu em 2015 e 2016. A produção didática elaborada para as aulas de filosofia em escolas de Cuiabá está disponível no site do PIBID:

indagações teóricas. Por que a história da filosofia apresenta um consenso, a despeito das diferenças teóricas e das instituições formadoras, em torno de seus marcos históricos, caracterizações, autores e temas considerados relevantes? Por que a discussão acerca da modernidade ignora as questões relacionadas ao colonialismo? Por que o racismo não aparece (ou surge de forma incipiente) como tema filosófico no ensino de filosofia? Tais questionamentos motivaram a pesquisa realizada. Tento, de certo modo, respondê-las.

Nessa busca por respostas, destacar a colonialidade e o eurocentrismo no ensino de filosofia me permitiu compreender por que os/as docentes se veem em dificuldades teóricas e práticas quando confrontados com o desafio de promover um ensino articulado à educação das relações étnico-raciais. Ou ainda, entender por que os currículos dos cursos de filosofia sistematicamente invisibilizam o conhecimento de filosofias produzidas desde outras regiões do mundo, mesmo que reiteradamente se afirme a universalidade da reflexão filosófica. Universalidade que parece restrita a alguns locais privilegiados de fala. Haja vista a filosofia contemporânea, normalmente concentrada no estudo de filosofias produzidas em determinados países europeus (em especial França, Inglaterra, Alemanha) e em países do Norte econômico e político (exemplos de Estados Unidos e Austrália). Desse modo, nada há de estranho em notar o quanto nossos currículos, livros didáticos e demais recursos pedagógicos terminam por reproduzir uma mesma narrativa filosófica: mesmos temas, autores, conceitos, textos, problemas e contextos. As formas de ensino até diferem, mas os conteúdos e, também, um dado modo de leitura de textos, se repetem.

Tudo isso me levou a realizar a pesquisa em apreço. Segui por um caminho que, julgo, foi pouco explorado: a análise da história oficial da filosofia, sua construção, sua inscrição institucional e suas implicações para o ensino. Talvez o que haja de novo nesta tese seja menos os aportes teóricos e as referências utilizadas e mais um certo olhar para as coisas conhecidas, para os óbvios do ensino.

Gostaria de acrescentar ainda mais duas breves observações sobre a trajetória da pesquisa antes de tratar dos detalhes do presente texto. Nos anos de estudo dedicados a

<https://pibidfilosofiaufmt.wixsite.com/pibidfilosofiaufmt/filosofia-e-consciencia-negra>. Compõe esse material os dois volumes do caderno pedagógico “Filosofia e Consciência Negra: desconstruindo o racismo” (volume 1 – Racismo Científico no Brasil e no Mundo e volume 2 – Outras margens da filosofia: Filosofias Africana e Latino-americana), o “Caderno pedagógico 1 ‘O que é raça?’” e o “Caderno pedagógico 2 ‘De onde vem o racismo?’”. O e-book *Filosofia e Consciência Negra: desconstruindo o racismo*, contendo a versão revisada e ampliada dos dois primeiros cadernos pedagógicos citados, pode ser baixado gratuitamente no site da EDUFMT <https://www.edufmt.com.br/product-page/filosofia-e-consci%C3%Aancia-negra-desconstruindo-o-racismo>.

esta tese pude aprofundar intuições iniciais expostas em textos anteriores e rascunhar alguns questionamentos, dados e argumentos sobre a colonialidade no ensino de filosofia que foram apresentados em congressos, minicursos e eventos acadêmicos⁴. Aproveito parte dos resultados desses trabalhos corrigindo, ampliando e aprofundando determinados aspectos. Recordo também uma experiência importante ocorrida durante os estudos do doutorado. A participação no Programa de Estágio Docente (PED), sob supervisão do professor e orientador Renê José Trentin Silveira, na Faculdade de Educação da Unicamp, na disciplina “Filosofia da Educação II”, durante o segundo semestre de 2018, permitiu-me aproximar mais de um tema parcamente estudado: as mulheres na história da filosofia. Ao desenvolver um programa de curso que incluía as ideias das filósofas medievais e modernas durante aquela disciplina tive a oportunidade de aprender sobre outras reflexões filosóficas importantes, mas ainda ignoradas. Isso me levou a atentar para os limites de minha pesquisa quanto à relação entre filosofia e gênero. Abarcar esse tema com a profundidade e a extensão requerida escaparia das possibilidades desta tese. Entretanto, procurei apontar, em determinados momentos da escrita, problemas pertinentes ao tema. Minhas atuais limitações sobre esse assunto não me permitirão ir além. Feitos os apontamentos sobre as experiências e reflexões iniciais que contribuíram para a proposta da tese, passo às especificações da pesquisa.

Considero filosoficamente legítimo e culturalmente necessário rever o ensino de filosofia na perspectiva de fazer aparecer a maneira como nele se configurou uma concepção colonial e eurocêntrica de filosofia e de como essa concepção determinou uma cartografia da razão excludente⁵. Para isso, analisarei aspectos epistêmicos e institucionais característicos da filosofia ensinada em universidades e escolas. Num primeiro momento, problematizarei a cultura e os saberes filosóficos da formação docente e dos materiais didáticos ao investigar a narrativa-padrão da história da filosofia. Essa narrativa, seja tomada como centro ou referencial, revela uma “tradição seletiva” dissimulada como “a” tradição, “o” passado significativo. Ela contribuiu para moldar o ensino de filosofia ao fixar os contextos, os problemas, os textos, os autores, as ideias consideradas mais relevantes filosoficamente. Ao mesmo tempo, a narrativa-padrão ignora ou aborda de maneira insuficiente outros referenciais históricos, temáticos,

⁴ Conferir esses textos e materiais em Jesus (2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2018c, 2018d, 2019).

⁵ Este trecho adapta uma frase e se inspira na ideia de uma releitura filosófica e culturalmente legítima e necessária da história da filosofia apresentada por Fernanda Henriques em *Filosofia e Gênero: outras narrativas sobre a tradição ocidental* (2016, p. 28). Nessa obra, a filósofa realiza uma releitura abrangente da tradição ocidental destacando as concepções de feminino e o papel das mulheres na filosofia.

textuais e conceituais importantes para o contexto brasileiro. Um exemplo gritante de tema ausente ou minimizado é o racismo.

Dado que o ensino de filosofia tem como marca distintiva a relação com o passado filosófico, cabe indagar sobre a tradição: Como se configurou? Quem a selecionou? Por que é organizada e transmitida de uma determinada forma? O que entra e o que não entra na história da filosofia? Debaterei essas questões a partir da análise do que denomino herança historiográfica da filosofia. Em seguida, discutirei a mudança institucional no ensino de filosofia que configurou a maneira como se concebe, pratica e avalia a filosofia ainda hoje. Essa mudança – que chamei herança institucional – postula a autonomia disciplinar da filosofia, estabelece o cânone profissional da área e institui a história da filosofia como um elemento essencial da formação filosófica. Depois analisarei como essas heranças estão presentes no ensino de filosofia brasileiro, momento em que ressaltarei as marcas coloniais e eurocêntricas do ensino filosófico entre nós. Espero, ao final do percurso investigativo, que o leitor ou leitora, sobretudo estudantes e docentes de filosofia, sejam instigados a refletir sobre a própria formação, problematizando os conhecimentos e as práticas muitas vezes assumidas e repetidas acriticamente, e tenham as ferramentas iniciais para a promoção de um ensino filosófico capaz de tratar temas candentes em nossa realidade, como o racismo.

A metodologia adotada baseou-se em pesquisa bibliográfica e análise conceitual. Para construir um quadro geral do ensino de filosofia, de caráter indicativo, levantei informações sobre os conteúdos filosóficos propostos para o ensino em três fontes: currículos acadêmicos, legislação educacional e livros didáticos. Em relação aos currículos, examinei os conteúdos de algumas disciplinas obrigatórias de universidades de referência no país. Com respeito à legislação, explorei as principais leis, diretrizes e orientações para o ensino de filosofia a partir da LDB de 1996. Os livros consultados foram os selecionados pelo PNLD de 2018. Estabelecido o quadro geral, analisei o ensino de filosofia a partir dos aportes teóricos da Filosofia da Liberdade, do Pensamento Decolonial, de trabalhos mais recentes de filosofia brasileira e latino-americana (CABRERA, 2010, 2018; DUSSEL, 2012, 2014; MARGUTTI, 2012, 2020b) e de investigações sobre historiografia filosófica. Os conceitos-chave utilizados foram os de colonialidade e de eurocentrismo. Os temas modernidade e racismo contribuíram para apontar os problemas da história da filosofia subjacente ao ensino. Elaborei ao longo do texto, mapas, esquemas e tabelas para ilustrar os pontos em debate e sintetizar determinados resultados.

O texto está estruturado em quatro capítulos. Há também dois anexos com informações complementares referentes ao primeiro capítulo. A respeito das traduções utilizadas, faço duas observações. Primeira, procurei usar, sempre que possível, as traduções mais acessíveis em português e em espanhol dos textos citados. Segunda, traduzi – salvo uma ou outra exceção devidamente indicada – os textos em língua estrangeira que não possuíam versão em português. Nas citações de texto original ou traduzido em português fiz atualizações ortográficas. Sobre o estilo da escrita, adotei um tom mais ensaístico e provocativo. Espero com isso ter tornado a leitura mais prazerosa e estimulante, apesar do número elevado de notas. Reduzi-las seria uma opção, porém com o inconveniente de deixar de fornecer detalhes sobre fontes e escolhas teóricas. Nesse caso, decidi pelo detalhe. Segue a organização dos capítulos.

No capítulo “Desconfiando do óbvio” problematizo o consenso sobre a história da filosofia. Tomo como exemplos as filosofias moderna e contemporânea. Estabeleço um quadro geral dos autores, temas e correntes que constam como conteúdo do ensino de filosofia a partir das três fontes supramencionadas: currículos acadêmicos, legislação e livros didáticos. Analiso a narrativa histórica da filosofia através das noções de colonialidade e eurocentrismo. Ao final aponto que a construção da história da filosofia é uma herança do século XIX e tem em Hegel um paradigma.

No capítulo “Herança historiográfica: as fronteiras hegelianas” abordo a formação do cânone historiográfico a partir do estudo da visão histórica hegeliana. Debato a importância de Hegel para o ensino de filosofia, a identificação promovida pelo filósofo entre filosofia e história da filosofia e analiso sua principal obra para construção da historiografia filosófica: as *Lições sobre a História da Filosofia*. Mostro como Hegel contribui para criar uma cartografia da razão filosófica que exclui povos e culturas. Debato como essa cartografia está informada por concepções racistas e continua a ser reproduzida em livros atuais.

No capítulo “Herança institucional: autonomia disciplinar e cânone” contextualizo institucionalmente a herança historiográfica apresentada no capítulo anterior. Para isso, investigo como a filosofia enquanto disciplina específica, autônoma e com uma história própria é uma construção histórica ocorrida em determinado tempo e lugar. Nesse sentido, comparo alguns modelos de ensino de filosofia ao longo do tempo, a fim de melhor expor os aspectos principais da herança institucional que deu suporte à colonialidade e ao eurocentrismo da história da filosofia. Tratei em específico de três modelos: o medieval, o jesuíta e o alemão. Nos modelos medieval e jesuíta discuto como

a filosofia aparece como um saber propedêutico e indico que a história da filosofia não consta como fundamental para formação filosófica. Ao abordar o modelo alemão mostro como, sob o influxo do idealismo e expresso na renovação institucional proposta com a Universidade de Berlim, se estabelece a condição disciplinar da filosofia que marcará ainda hoje o ensino: a secularização, a autonomia do saber, a profissionalização e a importância da história da filosofia.

No último capítulo, “Ensino de Filosofia no Brasil: marcas eurocêtricas e reforço da colonialidade”, trato da colonialidade e do eurocentrismo a partir de dois modelos fundamentais para a institucionalização do ensino de filosofia no país na contemporaneidade: o eclético (no século XIX) e o estruturalista (no século XX). Discuto as características, repercussões e problemas desses dois modelos, que ilustram a influência francesa em nosso ensino. Indico a presença neles das heranças institucional e historiográfica e destaco o elemento *metodológico* do estruturalismo que, avalio, reforça a colonialidade no ensino de filosofia brasileiro.

Ao final do percurso investigativo, retomo brevemente os aspectos principais de cada capítulo e concluo que a filosofia ensinada nas universidades e nas escolas reproduz uma história da filosofia criada no século XIX. História que se revela provinciana, restrita a um conjunto pequeno de regiões do mundo, e que encobre temas importantes para a realidade brasileira e para uma história, concretamente, mundial da filosofia.

CAPÍTULO 1: DESCONFIANDO DO ÓBVIO

“Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.”
(Guimarães Rosa. *Grande Sertão: veredas*)

1. O problema do óbvio

A mim assombra cada vez mais a percepção de que a filosofia ensinada nas universidades e nas escolas, transmitida em publicações especializadas ou de cunho didático, apresente uma narrativa histórica muito parecida, a despeito da variedade de abordagens. Existe um certo consenso nos grandes marcos históricos e nos temas, problemas e autores de destaque. É como se – para usar uma analogia musical – houvesse um mesmo tema e suas variações. O tema, nessa comparação, é uma história oficial da filosofia, cuja periodização, caracterização e filósofos de relevância permanecem os mesmos, recebendo aqui e ali pequenas variações, a depender do intérprete, no caso, do/a pesquisador/a ou do/a professor/a. Ofereço abaixo indicações do que tem me chamado a atenção a partir do recorte histórico das filosofias moderna e contemporânea. Esse recorte é um dos possíveis pontos de partida para problematizar a história da filosofia. Mas como apresentarei em outros capítulos, os problemas se estendem também a períodos anteriores. Começar pela modernidade não é uma opção meramente gratuita. Aí ocorre uma mudança histórica e filosófica fundamental na estrutura de poder e de conhecimento que repercutirá na maneira como se compreende a filosofia e seu ensino. A fim de permitir um olhar sintético da narrativa em questão, usarei alguns mapas e tabelas. Essa visão de conjunto permitirá expor algumas obviedades e seus problemas. Antes, porém, faço os esclarecimentos necessários acerca das fontes empregadas para compor o quadro geral que, mesmo sem ser exaustivo, julgo representativo da narrativa histórica normalmente ensinada.

Utilizei três fontes: currículos acadêmicos, referenciais legais para o ensino médio e livros didáticos. Essas fontes são importantes porque indicam os principais direcionamentos e disposições do ensino de filosofia, tanto no âmbito universitário quanto no escolar. Os currículos e os referenciais são balizadores, apontam formas e conteúdos do ensino, apresentam as intenções e propostas de uma disciplina. Os livros didáticos, por sua vez, introduzem e divulgam os conhecimentos produzidos, contribuem para formar

certa visão da área de conhecimento, materializam, por assim dizer, as intenções expressas nos currículos acadêmicos e nos referenciais. Como lembra Gimeno Sacristán, os livros assinalam o que deve ser ensinado, enfatizam uns aspectos sobre outros e traduzem as prescrições curriculares gerais, “funcionando como construtores de seu verdadeiro significado para estudantes e professores” (1998, p. 157). Além disso, tais fontes sancionam, direta ou indiretamente, isto é, por um ato legal ou por um hábito da comunidade de estudiosos, os conhecimentos considerados relevantes, merecedores de serem transmitidos e continuamente revisitados. Do ponto de vista de uma teoria curricular como a de Sacristán (1998), as fontes escolhidas permitem analisar, em alguma medida, o currículo proposto para o ensino de filosofia no país. O currículo, segundo essa abordagem, é uma *opção* cultural, um projeto que pretende se tornar a cultura-conteúdo de um sistema educativo para um nível educacional ou instituição específica. Desse modo, o currículo apresenta a *seleção cultural* de conteúdos e de suas formas de organização em determinadas *condições institucionais*, fundada mais ou menos explícita e imediatamente em uma *orientação teórica*. Intento mostrar, ao longo deste estudo, a opção cultural presente no ensino de filosofia, indagar seus compromissos teóricos, a seletividade de sua tradição intelectual e seus aspectos institucionais.

Selecionei os currículos de 9 cursos de licenciatura em filosofia do país das seguintes instituições: PUC-Rio, UFBA, UFMG, UFRGS, UFRJ, UFSC, UNICAMP, UNIFRA e USP. Essa amostra baseou-se em dois critérios. Primeiro, estão entre os cursos mais antigos e que se constituíram como referências na pesquisa e no ensino de filosofia no país, casos da USP, UFRJ, UFMG, UFRGS, PUC-Rio e UFBA, universidades tradicionais e de reconhecida qualidade, fundadoras do ensino universitário de filosofia no Brasil, com cursos que remontam aos anos 1930 e 1940¹. Segundo critério, os cursos mais bem avaliados em indicadores oficiais e rankings internacionais. Reconheço que tais índices são criticáveis e não devem constituir critério exclusivo para avaliação da qualidade das instituições de ensino. A despeito disso, são empregados, de forma mais ou menos consciente e consistente, na formulação de políticas públicas e pelas próprias instituições em seu planejamento e na divulgação de seus resultados acadêmicos. Parece-me, pois, importante não ignorá-los. Sendo assim, segundo o Conceito Preliminar de

¹ Como registro histórico, lembro que a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de São Bento, faculdade dos beneditinos, costuma ser considerada a primeira faculdade de filosofia do país (1908), incorporada a PUC-SP em 1946, voltando às atividades de modo autônomo em 2002.

Curso (CPC), de 2014², indicador de qualidade empregado pelo INEP baseado na avaliação de desempenho de estudantes no Enade, no valor agregado pelo processo formativo e em insumos referentes às condições de oferta (corpo docente, infraestrutura e recursos didático-pedagógicos), destacaram-se os cursos da PUC-Rio, UFRJ, UFSC e UNIFRA, que receberam a maior nota (faixa 5). Com respeito às avaliações internacionais, de acordo com o *Quacquarelli Symonds (QS)*³, composto por milhares de questionários respondidos por acadêmicos dos cinco continentes, considerando a reputação acadêmica, empregabilidade dos egressos e citações em artigos científicos dos integrantes das instituições, os cursos da USP (nos anos de 2014, 2015, 2016 e 2017), da UNICAMP (nos anos de 2014, 2015, 2016 e 2017), da UFRGS (nos anos de 2014, 2015 e 2016), da UFMG (no ano de 2014) e da UFRJ (no ano de 2014) figuraram entre os 100 melhores cursos de filosofia do mundo.

Na análise dos currículos dos cursos de filosofia das universidades considerei basicamente os conteúdos das ementas e programas de disciplinas obrigatórias constantes nos projetos pedagógicos de curso e/ou disponibilizadas em listas de disciplinas nos sites de cada instituição, tendo por base os dados mais recentes encontrados até o início de 2018. Não tomei em conta as disciplinas optativas, com exceção do currículo da UFRJ⁴, pois me interessava o núcleo duro da formação, uma vez que exhibe os conhecimentos tidos como imprescindíveis. Investiguei as disciplinas ligadas à História da Filosofia Renascentista e Moderna, à História da Filosofia Contemporânea, à Filosofia Política, à Ética e à Antropologia Filosófica⁵. Isso porque essas disciplinas costumam apresentar discussões sobre as características e o sentido da modernidade e da contemporaneidade, ressaltando os filósofos fundadores de novos marcos teóricos. Além disso, disciplinas como “Ética” e “Filosofia Política” mostram-se propícias para abordagem de temas fundamentais para o ensino da filosofia, de maneira geral, como liberdade, regimes políticos, relação com o outro, organização social, justiça, e estão mais diretamente ligadas aos objetivos desta tese.

² Cf. <http://portal.inep.gov.br/conceito-preliminar-de-curso-cpc->. Acesso em 23/01/2018.

³ Cf. <https://www.topuniversities.com/university-rankings/university-subject-rankings/2017/philosophy>. Acesso em 23/01/2018.

⁴ O currículo da UFRJ possui peculiaridades. Mais flexível, tem menos disciplinas obrigatórias e grande rol de disciplinas optativas divididas em três grupos: de *escolha restrita* e de *escolha condicionada*, perfazendo as disciplinas filosóficas (a maior parte do currículo, 48%), e de *escolha livre* (aproximadamente 20%), disciplinas cursadas fora do curso de filosofia. Assim, busquei as ementas e programas das disciplinas filosóficas (obrigatórias e optativas) de oferta recente. Os dados disponíveis no site do curso permitiram obter informações sobre os anos de 2015 e 2016.

⁵ Cf. quadro de disciplinas no Anexo I.

Quanto aos referenciais legais, vali-me daqueles que estabeleceram os direcionamentos gerais e específicos para o ensino de filosofia no país desde a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1996: os *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio* (PCN), as *Orientações Curriculares Complementares para o Ensino Médio* (conhecidas como PCN+) e, sobretudo, as *Orientações Curriculares para o Ensino Médio: Filosofia*, publicadas em 2006 pelo MEC, que apontam de modo um pouco mais detalhado os conhecimentos filosóficos para essa etapa formativa. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) também foi consultada. Porém, por vários motivos não contribuiu para a análise. Além de um trâmite, para dizer o mínimo, polêmico, a base não fora implementada integralmente até a redação deste texto. Considerando os objetivos desta pesquisa, a meu ver, seus efeitos ficarão mais explícitos a partir das novas normas curriculares estaduais – que, em diferentes ritmos, têm sido discutidas e elaboradas após a instituição da reforma do ensino médio (lei federal nº 13.415 de 2017) – e do edital do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) de 2021, quando uma nova leva de livros didáticos para o ensino médio, produzidos sob os parâmetros da BNCC, chegará às escolas e será discutida nos cursos de licenciatura. Ademais, a BNCC não trata de disciplinas – exceções à matemática e à língua portuguesa – mas de áreas de conhecimento, tendo como orientação teórica a noção de “competência”, o que faz com que, na prática, se detalhem conteúdos, conceitos, autores, períodos, problemas importantes por área de conhecimento, no caso, a área de ciências humanas e sociais aplicadas, onde em tese a filosofia estaria inserida.

Os três livros didáticos consultados foram: *Iniciação à filosofia*, de Marilena Chaui; *Filosofando: introdução à filosofia*, de Maria Lúcia Aranha e Maria Helena Martins; e *Fundamentos de filosofia*, de Gilberto Cotrim e Mirna Fernandes. Escolhi essas obras porque todas foram selecionadas nas três edições do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD 2012, 2015 e 2018) de que a filosofia participou e devido sua disseminação pelo país. Tais obras estão entre as mais distribuídas nas escolas públicas em todas as edições do PNLD. Encabeçam inclusive a lista de 2018, com uma tiragem de quase 5 milhões de exemplares de livros do aluno e do professor (num total de mais de 7,5 milhões)⁶. Além disso, as obras em questão são uma espécie de “clássico didático” no ensino de filosofia no Brasil. Possuem várias edições e obtiveram difusão nacional mesmo antes da inserção da filosofia no PNLD. Pode-se mesmo dizer que se

⁶ O Anexo II relaciona as obras de filosofia adquiridas no PNLD de 2018. Nos capítulos seguintes farei referências pontuais aos demais livros selecionados no programa.

estabeleceram como parâmetro didático, moldando de algum modo as demais produções na área e certamente repercutindo no próprio PNLD. Novas obras selecionadas no programa tendem a se inspirar naquelas que integraram os editais anteriores, até mesmo por interesses mercadológicos das editoras que participam da concorrência. Essa padronização é possivelmente um dos motivos da predominância de uma orientação teórico-metodológica temática⁷ associada à história da filosofia⁸ nas obras selecionadas. Os três livros constituem-se, portanto, em textos de referência para o ensino de filosofia no país, no nível médio.

Ao analisar os livros didáticos priorizei os capítulos ou unidades relacionados aos assuntos apontados na investigação dos currículos acadêmicos (ética, filosofia política, antropologia filosófica, história da filosofia moderna e contemporânea) e detive-me em três elementos principais: a) o “texto-base”, isto é, o texto didático elaborado pelo autor ou autora que percorre todo livro e confere unidade à obra; b) o “texto filosófico”, quer dizer, os recortes de obras de filósofos modernos e contemporâneos, quase sempre disponibilizados com destaque gráfico (box, quadro, tipografia) ou como leituras complementares ao final de capítulos ou unidades; c) o “contexto histórico”, ou seja, as referências concretas (acontecimentos, personagens, movimentos sociais, políticos ou culturais) que situam o problema, tema ou período filosófico em discussão nas obras.

Para melhor explicitar os problemas acerca da narrativa histórica subjacente ao ensino de filosofia, tomarei separadamente os períodos moderno e contemporâneo para depois interpretá-los sob uma mesma perspectiva teórica. Como aqui me interessa perceber determinadas relações entre filosofia, história e espaço, sendo mais ilustrativo e indicativo, utilizarei mapas políticos atuais, ainda que para apontar pertencimentos político-culturais de séculos anteriores. As representações e listagens expostas abaixo são uma síntese das informações obtidas. Agrupei as menções a autores, correntes e temas a

⁷ No edital de 2018 exceções a essa orientação são os livros *Filosofia: experiência do pensamento*, de Sílvio Gallo, com uma abordagem problemática, e a obra organizada por Vinícius de Figueiredo, *Filosofia: temas e percursos*, estruturada em pares conceituais.

⁸ A importância da história da filosofia e a necessidade de sua presença no livro didático, ainda que se adote orientação teórico-metodológica menos marcada por um corte histórico, são ressaltadas no edital de convocação para o processo de inscrição e avaliação de obras didáticas para o PNLD 2018 (Edital de Convocação 04/2015 – CGPLI). Com respeito a tais aspectos, o item 3.2.2 do anexo III do edital estabelece os seguintes critérios para a avaliação de obras didáticas de filosofia: “f. propicia um contato aprofundado com a História da Filosofia e o conhecimento dos textos e problemas herdados dessa tradição”; “g. apresenta a História da Filosofia”; “h. explicita a singularidade da relação da Filosofia com sua história e a própria pluralidade de abordagens e construções dessa historiografia”. A pluralidade historiográfica, como discutirei, não é alcançada. Uma análise dos aspectos mais importantes das obras aprovadas e dos desafios do PNLD na atual conjuntura de mudanças no ensino médio, encontra-se em Cornelli; Gontijo; Lopes; Sampaio (2019).

partir de sua recorrência nas três fontes pesquisadas, observando também possíveis diferenças. Em seguida, situei geograficamente os filósofos a fim de perceber onde se localizavam suas ideias. Desse modo, procurei identificar as características do pensamento filosófico ensinado no país, atento à sua inscrição geopolítica.

Figura 1: Mapa-múndi da Filosofia Moderna



FONTE: elaborado pelo autor.

Tabela1: Lista dos Filósofos da Modernidade

<i>Principais filósofos segundo currículos, referenciais e livros didáticos (situados na área cinza do mapa-múndi)</i>
<i>Alemanha:</i> Fichte, Hegel, Kant, Leibniz, Schelling.
<i>França:</i> Bodin, D’Alambert, Descartes, Diderot, La Boétie, Montaigne, Montesquieu, Pascal, Rousseau, Tocqueville, Voltaire.
<i>Grã-Bretanha:</i> Bacon, Bentham, Berkeley, Hobbes, Hume, Hutcheson, Locke, J. S. Mill, More, Newton.
<i>Holanda:</i> Erasmo, Espinosa.
<i>Itália:</i> Beccaria, G. Bruno, Galileu, Maquiavel, Pico della Mirandola.

FONTE: elaborado pelo autor.

O mapa e a lista recobrem o período moderno, incluindo-se aí o Renascimento, muitas vezes diferenciado da modernidade, porém sempre arrolado como um dos seus momentos iniciais constitutivos. Após o recorte e a análise, levantou-se a origem e o local

de atuação dos filósofos estudados (cf. Tabela 1). À primeira vista algo já se evidencia: todos os filósofos se concentram em uma região específica do planeta, a saber, a Europa (cf. Figura 1)⁹. No entanto, se atentarmos mais detidamente, notaremos que nem toda Europa está aí contemplada. A Península Ibérica não traz um único representante, em contrapartida, as regiões central e setentrional do continente acumulam a maior parte dos pensadores. O mapa revela uma curiosa “geografia da razão filosófica”. Parece indicar que o que vale a pena ser estudado e ensinado da filosofia moderna encontra-se muito bem situado, diria mesmo demarcado espacialmente. Repare-se também a ausência de filósofas, nenhuma referência. E quais seriam os assuntos debatidos pelos filósofos dessa região e que mereceriam acolhida de acordo com as fontes consultadas? O quadro a seguir lista os tópicos recorrentes¹⁰, com ênfase nas correntes filosóficas e nos temas.

Tabela 2: Temas e correntes da Filosofia Moderna

<i>Lista de temas e correntes</i>
Racionalismo, empirismo, ceticismo e criticismo
Romantismo
Idealismo alemão (transcendental e absoluto)
Republicanismo, Contratualismo, Liberalismo
Éticas deontológica (matriz kantiana) e consequencialista (utilitarismo)
Revolução científica
Renascimento
Iluminismo
Liberdade, direito e política

FONTE: elaborado pelo autor.

⁹ Essa representação abrange um período que vai do século XVI ao XIX. Caso apresentasse uma sequência de mapas seguindo uma linha temporal dividida por séculos, notaríamos uma concentração da filosofia em um menor número de países, de acordo com a situação política e econômica de cada um, em cada século. Esses países estariam preenchidos de cinza em momentos diferentes. Seria interessante um estudo a partir dessa linha temporal, o que possivelmente revelaria mais elementos para investigar a relação entre a história da filosofia comumente aceita e o contexto político-econômico das produções filosóficas. Isso, porém, ficará para outra oportunidade. Devo a observação sobre essa linha temporal dos mapas a Daniel Pansarelli.

¹⁰ Registre-se uma exceção. No ano de 2016, a UFRJ ofertou a disciplina “História da Filosofia Moderna V”, ministrada pelo professor Luiz A. Cerqueira, estudioso da filosofia brasileira, abordando as doutrinas ético-morais no contexto da escravidão no Brasil a partir das obras de Pe. Vieira, Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto. Esse caso é a exceção que confirma a regra. As características do currículo da UFRJ, aliada ao meritório esforço do prof. Cerqueira através do CEFIB (Centro de Filosofia Brasileira), possibilitam que vez ou outra um tema ou autor diferente do padrão apontado seja objeto de análise filosófica. Acrescente-se, entretanto, que isso não foi observado quando a oferta de disciplinas esteve a cargo dos outros professores do curso de filosofia da instituição. Informações sobre o CEFIB podem ser acessadas em <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/>

Tabela 3: Lista dos Filósofos Contemporâneos

<i>Principais filósofos segundo currículos, orientações e livros didáticos (situados na área cinza do mapa-múndi)</i>
<i>Alemanha:</i> Adorno, Arendt, Benjamin, Carnap, Cassirer, Engels, Feuerbach, Frege, Freud, Gadamer, Habermas, Heidegger, Horkheimer, Husserl, Jonas, Kohlberg, Marcuse, Marx, Nietzsche, Schopenhauer <i>Austrália:</i> Singer <i>Áustria:</i> Kelsen, Popper, Wittgenstein <i>Estados Unidos:</i> Dewey, Dworkin, James, Kuhn, Peirce, Quine, Rawls, Rorty <i>França:</i> Althusser, Beauvoir, Bergson, Camus, Comte, Comte-Sponville, Deleuze, Derrida, Foucault, Guattari, Lefort, Levi-Strauss, Lévinas, Lévy, Lyotard, Lypovetsky, Merleau-Ponty, Rancière, Ricoeur, Sartre <i>Grã-Bretanha:</i> Austin, Moore, Russell <i>Itália:</i> Agamben, Bobbio, Gramsci <i>Rússia:</i> Bakunin, Lenin, Trotski <i>Outros países:</i> Kierkegaard (Dinamarca), Lukács (Hungria), Zizek (Eslovênia)

FONTE: elaborado pelo autor.

Algumas observações sobre o quadro contemporâneo. Determinados autores tiveram, por causa de guerras, perseguições políticas, migrações, exílios ou oportunidades de trabalho, um percurso que não se restringiu ao país de origem, como se observa nos exemplos de Lévinas (nascido na Lituânia e cidadão francês), Popper e Wittgenstein (nascidos na Áustria, mas naturalizados britânicos) e Marcuse e Arendt (naturalizados estadunidenses). Entretanto, o circuito geográfico varia pouco se comparado ao mapa da filosofia moderna. Há a inclusão dos Estados Unidos e da Austrália, além de uma pequena ampliação do espaço europeu que se estende ao norte com a Dinamarca e ao oriente com Rússia, Hungria, Eslovênia por meio do marxismo (Lenin, Trostky, Lukács, Zizek) e do anarquismo (Bakunin). Permanece a exclusão da Península Ibérica e da América Latina. A África tampouco possui representantes. A Ásia só entra a reboque da Rússia. Talvez alguém considere que isso é normal, já que se trata, como determinados currículos apontam, de focar na filosofia ocidental. Pode-se até conceder isso, porém chama a atenção como o ocidente filosófico prefere línguas como o inglês, o francês, o alemão e o italiano. E mesmo em dados casos – uma questão de sotaque? – desconsidere o francês ou o inglês daqueles que geopoliticamente se encontram em países denominados em

desenvolvimento ou atrasados. Destaque-se, ainda, a pouquíssima presença de filósofas, apenas Arendt e Beauvoir. Nesse quesito nem mesmo o marxismo se salvou: Rosa Luxemburgo, Angela Davis ou Agnes Heller são solenemente ignoradas. Não é possível passar ao largo da injustiça epistêmica da narrativa filosófica tradicional que exclui as mulheres da história da filosofia. Mesmo não tendo como foco principal a discussão sobre gênero e filosofia ou o exame do (não)lugar da mulher na história da filosofia, apontarei aqui e ali alguns problemas a respeito destes temas e indicarei bibliografia pertinente¹¹. Um exame mais acurado dessas questões, infelizmente, ultrapassa as possibilidades da presente pesquisa.

Quanto às perspectivas teóricas da filosofia contemporânea, temos o seguinte quadro indicativo.

Tabela 4: Filosofia Contemporânea: escolas e correntes; temas e conceitos

<i>Escolas e Correntes</i>
<i>Grupo 1:</i> Filosofia analítica. Círculo de Viena. Positivismo lógico. Pragmatismo. Utilitarismo.
<i>Grupo 2:</i> Anarquismo. Marxismo. Hermenêutica. Fenomenologia. Existencialismo. Escola de Frankfurt. Estruturalismo. Pós-estruturalismo. Pós-modernismo.
<i>Temas e Conceitos</i>
Estado e sociedade civil. Revolução. Socialismo. Liberalismo. Democracia. Ditadura. Autoritarismo. Totalitarismo. Neoliberalismo. Ideologia. Micropoder. Sociedade disciplinar. Sociedade de controle.
Natureza e Cultura. Trabalho. Linguagem. Indústria cultural e Cultura de massa. Ciência e tecnologia.
Fundamentos da ética. Consciência Moral. Dever. Liberdade. Felicidade. Autenticidade. Ação Comunicativa. Direitos humanos. Teorias da justiça. Bioética.
Problema da subjetividade. Inconsciente. Intencionalidade. Fim da filosofia. Pós-modernidade. Crítica ao fundacionismo.

FONTE: elaborado pelo autor.

¹¹ Gostaria de registrar alguns estudos com os quais aprendi a desconfiar do óbvio ululante: a filosofia tradicionalmente ensinada deixa nas margens as mulheres. Para um estudo acerca da visão dos filósofos sobre as mulheres, conferir *O que os filósofos pensaram sobre as mulheres* (2010), organizado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, e *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano* (2008), de Raúl Fonet-Betancourt. Três trabalhos importantes para conhecer a reflexão filosófica das mulheres são: *Filosofia e Gênero: outras narrativas sobre a tradição ocidental* (2016), de Fernanda Henriques, *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia* (2016), organizado por Juliana Pacheco, e *Ideas feministas latinoamericanas [Ideias feministas latino-americanas]* (2006), de Francesca Gargallo. Outra fonte preciosa de informações sobre o assunto é o site da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas: <https://www.filosofas.org/>, uma recente articulação que muito tem contribuído para explicitar os problemas da desigualdade de gênero na filosofia e dar visibilidade às produções filosóficas das mulheres.

O grande número de correntes e escolas se reduz a dois grandes estilos ou maneiras de fazer filosofia. Refiro-me à distinção, por vezes verdadeira oposição, entre Analíticos e Continentais. Os primeiros – ligados ao grupo 1 da tabela 4 – caracterizados por uma argumentação que utiliza formalismos e uma linguagem “disciplinada”, próximo às ciências naturais e à matemática, de corte mais conceitual ou temático, pensando os problemas na extensão da lógica e dos experimentos mentais, de vínculo maior com uma tradição anglo-americana. Os segundos – relacionados ao grupo 2 da tabela 4 – distinguem-se por um uso da linguagem sem os formalismos dos primeiros, uma aproximação às disciplinas chamadas humanísticas, de corte prevalentemente histórico e textual, com referências a autores e fases, dados a grandes debates histórico-conceituais, mais articulados a uma tradição franco-alemã¹².

Sobre os assuntos tratados, nota-se uma variedade de temas e conceitos. No entanto, experiências políticas importantes como o imperialismo europeu na África e os processos de descolonização parecem não ter tido maior significância filosófica. Ressalte-se ainda a inexistência de referência explícita ao tema do racismo nas ementas curriculares, na relação de conteúdos filosóficos das referências legais e mesmo em determinados livros didáticos. O termo nem sequer consta na obra de G. Cotrim e M. Fernandes e nos demais livros o assunto é tratado dentro da discussão mais geral dos “direitos humanos”, o que, a princípio, não é nenhum demérito, mas parece indicar pelo menos uma aproximação tímida ao tema¹³.

Diante dessas ausências, cabe questionar se a maneira de encarar a filosofia já não está viciada, adestrada, de modo que temos dificuldade em perceber como determinados assuntos, nessa tão conhecida história, nunca ou raramente são explicitados. Em síntese, por que a obviedade dessa tradição, de seus representantes, de seus temas e problemas não costuma ser posta em questão? Como explicar essa curiosa concórdia quanto à história em um campo como o filosófico, justamente caracterizado pela diversidade de posições teóricas, muitas vezes inconciliáveis?

Coloquemos o óbvio (a história da filosofia, a tradição filosófica) como problema. Analisemos como o estudo filosófico da modernidade e da contemporaneidade (suas

¹² Para uma apresentação sintética das duas vertentes cf. Domingues (2017a) e para uma discussão detalhada D’Agostini (2003).

¹³ Um único texto discute especificamente o racismo. Trata-se de uma “Leitura Complementar” intitulada “O que é racismo?”, de Carlos Skliar, no livro de Aranha e Martins (2017, p. 253). Aí o autor utiliza noções do antropólogo Wieviorka e de Foucault para apresentar uma definição. O texto não constava nas edições anteriores da obra.

periodizações, caracterizações, seus temas, problemas e filósofos significativos) apresenta uma historiografia que está longe de ser neutra, pois marcada por relações de poder e bases epistêmicas que põem em evidência conceitos, temas e experiências de determinados grupos sociais e culturais, enquanto ignora ou encobre os de outros. Os conceitos de colonialidade e eurocentrismo permitirão – eis a aposta – observar alguns problemas historiográficos da filosofia, entender suas causas e buscar ver o que está nas sombras, nos espaços aparentemente incógnitos da tradição filosófica. Exporei alguns aspectos da colonialidade e do eurocentrismo fundamentais para este estudo, sem a pretensão de oferecer um panorama geral das discussões acerca dessas noções. A bibliografia consultada fornecerá subsídios a quem queira aprofundar outras dimensões conceituais. Aqui faço um uso seletivo e ajustado, recolhendo os enfoques pertinentes, organizando o conjunto aos propósitos da pesquisa. Esse aporte teórico será fundamental para começar a responder às perguntas deixadas em aberto e para fornecer instrumentos adequados às análises dos capítulos seguintes. A ênfase agora recairá sobre a modernidade, do ponto de vista histórico e conceitual. É preciso olhá-la de outra perspectiva para que se possa compreender como chegamos a adotar a atual narrativa da história da filosofia. Por isso, a discussão sobre esse período ocupará a maior parte da análise. A estrutura de conhecimento aí constituída fez-se hegemônica e permanece no trato da filosofia contemporânea, devedora do padrão moderno.

1.2.Colonialidade e Eurocentrismo: aportes teóricos

A modernidade, no seu aspecto histórico-conceitual, é comumente apresentada no ensino de filosofia como uma época nova do pensamento ocidental, em contraste com a Idade Média, tendo como acontecimentos históricos, culturais, políticos e econômicos mais significativos o Renascimento, a Reforma Protestante, a descoberta do Novo Mundo, o capitalismo e a ascensão da burguesia, a Revolução Científica, as Revoluções inglesas do século XVII, a Independência dos EUA¹⁴, a Revolução Industrial, o Iluminismo e a Revolução Francesa. O período abarcado, com alguma variação, vai dos séculos XV ao XVIII e inícios do XIX. Conforme Mignolo (2007), estudiosos,

¹⁴ O caso da Independência dos EUA é significativo. Apesar de ocorrer em um contexto americano, é visto como expressão de aspirações nascidas na Europa, como o Iluminismo e o liberalismo. Logo, não causa estranheza ser esse acontecimento um dos marcos políticos da tradição ocidental, que no decorrer do século XX ganha uma feição euro-norte-americana.

principalmente de Itália, Espanha e Portugal, remontam ao Renascimento e às Grandes Navegações; já alemães, ingleses e franceses costumam destacar o Iluminismo e as revoluções políticas dos séculos XVII e XVIII. Contudo, nenhum desses dois grupos deixa de reconhecer a importância dos acontecimentos acima apontados para a constituição do mundo moderno. E quando se indicam os filósofos que melhor expressariam, em toda sua singularidade, uma nova perspectiva de pensamento, os nomes de Descartes e Bacon despontam como símbolos da filosofia moderna, instituidores das duas correntes filosóficas principais do período – o racionalismo e o empirismo –, que viriam a se articular posteriormente no criticismo de Kant e no idealismo. Já as dimensões éticas e políticas da modernidade caracterizam-se pela valorização do indivíduo e sua liberdade frente às opressões políticas (o contratualismo), às restrições econômicas (liberalismo), ao cerceamento da inteligência e das artes (Renascimento, Revolução científica, Iluminismo) e à experiência religiosa (o protestantismo). Essa narrativa geral e suas expressões filosóficas apresentam um tom de progresso, de emancipação do indivíduo e da sociedade, desde um horizonte europeu que se desenvolve material e culturalmente de maneira autônoma, deixando para trás, ainda que de modo conturbado, estruturas sociais e políticas rígidas e hierarquizadas e formas tuteladas de pensar. Os discursos filosóficos produzidos ou prepararam ou valorizaram uma liberdade de ação e de pensamento dirigidos a toda humanidade, sem distinção. As ideias possuem, nesse sentido, uma validade universal. Aquilo que soa como retrógrado, seja pelo seu estilo, sua forma ou seu conteúdo, tende a desaparecer no decorrer do desenvolvimento histórico.

Essa visão, aqui exposta em traços largos, possui detalhes curiosos. Três chamam a atenção. Primeiro, a América Latina, mesmo sendo um fator histórico de destaque no início da modernidade, dada a chamada “descoberta do Novo Mundo” (que põe em xeque o imaginário europeu) e o aporte econômico (fornecimento de riquezas para a Europa), parece não ter tido maior relevância do ponto de vista filosófico. Salvo uma ou outra referência ao texto “Os canibais”, contido nos *Ensaio*s de Montaigne, não há maiores indicações nos currículos e livros didáticos sobre possíveis impactos dessa “descoberta” na consciência filosófica da época ou mesmo alguma reflexão acerca das questões éticas e políticas da colonização. Segundo, como já assinalado no tópico introdutório, não se faz referência a autores da Península Ibérica, região que no século XVI despontava política e economicamente no contexto europeu. Isso indicaria uma espécie de atraso filosófico-cultural da região? Será que Espanha e Portugal, primeiros impérios de proporções mundiais, primeiros povos europeus a entrarem em contato e colonizar territórios e

populações completamente desconhecidas para a Europa, não produziram contribuições filosóficas a partir desse fato radicalmente novo na história mundial? Terceiro, estranhamente pouquíssimo (nos livros didáticos) ou nada (de maneira explícita nos currículos) se diz sobre a colonização, a escravidão ou o racismo. Aranha e Martins (2016), por exemplo, em um box intitulado “Para refletir” (p. 86), propõem articular o conceito de ideologia, o eurocentrismo e a colonização com a representação preconceituosa contra africanos, explícita num quadrinho do personagem Tintin. Contudo, em momento algum do livro são discutidas as noções de eurocentrismo e colonização. Já Chauí (2017) faz mais apontamentos. Em um box intitulado “Consequências do pensamento iluminista” (p. 65) indica que a dominação de povos africanos e asiáticos por europeus foi justificada pela ideia de “progresso das civilizações”; menciona como as guerras de libertação colonial e a luta de negros e indígenas, dentre outros acontecimentos, fizeram ressurgir o interesse pela filosofia política na contemporaneidade (p. 79); alude à construção da noção de “raça” por pensadores (sem citar quais) do século XVIII (p. 237); salienta o etnocentrismo europeu com relação às comunidades indígenas sem Estado (p. 347); relaciona o racismo como uma das formas de violência manifestadas pelo autoritarismo social brasileiro (p. 387). Porém, todos esses registros não passam de breves acenos, sem aprofundamentos conceituais, sem discussão sobre filósofos e sem maiores incursões nos contextos históricos. Por isso, pode-se afirmar que a colonização, a escravidão e o racismo estão praticamente ausentes nos livros didáticos, ao debaterem temas e problemas relacionados à ética e à política, assim como em programas de disciplinas universitárias com um corte mais histórico. Fica a impressão de que os filósofos ou não trataram dessas matérias ou as discutiram de modo bastante geral ao lidarem com os problemas da liberdade política. Mas pensando um pouco mais, acaso teria algum dos filósofos mais celebrados contribuído com suas ideias – quiçá suas práticas – para justificar o domínio sobre terras e povos não-europeus? Ensina-se filosofia política e ética de autores dos séculos XVI ao XIX e nenhum deles teria opinião sobre esses assuntos? Curiosa negligência!

Os três pontos levantados, dentre outros, não passaram despercebidos por alguns autores latino-americanos estudiosos do período moderno e de sua filosofia. De acordo com o grupo de investigadores vinculados à filosofia da libertação e ao pensamento decolonial, desde a perspectiva das ex-colônias portuguesas e espanholas da América, não se compreende a modernidade sem a colonialidade. Quer dizer: o progresso da modernidade está constitutivamente associado à violência colonial. Esse é um modelo

interpretativo que modifica substancialmente nossa compreensão dessa época, uma vez que propõe conceber a história moderna a partir da inter-relação entre a Europa e o mundo não-europeu e o conceito de modernidade através da chamada lógica da colonialidade. Em síntese, implica considerar como aspecto *constitutivo* da modernidade – e não meramente aditivo ou conjuntural – a colonialidade, nas suas dimensões econômica, política, social, racial, de gênero, cultural e epistêmica. Nesse sentido, quando olhamos para a era moderna, descrevendo seus elementos históricos e suas ideias filosóficas, precisamos estar atentos não apenas ao que é considerado moderno pelas narrativas comuns (em resumo, o exposto no início deste tópico), mas também o que é visto como não pertencente *propriamente* à modernidade, pois julgado como resquício de um tempo anterior ou como uma espécie de efeito colateral indesejado (a exemplo do colonialismo, da dependência econômica e do racismo) porém superável por meio do desenvolvimento das forças e ideais modernizantes¹⁵. Filósofos e pensadores latino-americanos, assim, põem em xeque concepções que dissociam o desenvolvimento político, econômico e cultural europeu da exploração colonial, o discurso humanista universalista da elaboração de classificações sociais hierarquizantes, o ideal de liberdade da defesa da escravidão, a ordenação jurídica da arbitrariedade legalizada, a constituição do eu da negação do outro.

Pretende-se fazer a crítica a um pretenso “ponto zero” de observação, segundo o qual, aquilo que se compreende como mundo moderno seria o mesmo independentemente do local de onde se narra a história. Local tanto do ponto de vista social (algo já apontado por outras tradições críticas como o marxismo e a escola de Frankfurt) quanto geográfico. O filósofo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, ao reverberar crítica do filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez, assim define o “ponto zero” das filosofias eurocêntricas:

O ‘ponto zero’ é o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não

¹⁵ Condorcet exprime tal compreensão ao traçar com otimismo a marcha benéfica das Luzes, a despeito das atitudes ultrajantes dos europeus na África e na Ásia: “Percorrei a história de nossos empreendimentos, de nossos estabelecimentos na África ou na Ásia; vereis nossos monopólios de comércio, nossas traições, nosso desprezo sangüinário pelos homens de uma outra cor ou de uma outra crença; a insolência de nossas usurpações, o proselitismo extravagante ou as intrigas de nossos sacerdotes destruir este sentimento de respeito e benevolência que primeiramente tinha obtido a *superioridade de nossas luzes e as vantagens de nosso comércio*. Mas sem dúvida aproxima-se o instante em que, cessando de mostrar-lhes apenas tiranos e corruptores, *nós nos tornaremos para eles instrumentos úteis ou liberadores generosos*” (1993, p. 178-9, grifos meus). Não custa lembrar, o “nós” do filósofo iluminista se refere aos povos considerados mais esclarecidos da época (franceses e anglo-americanos, cf. p. 176) e a razão é uma razão da Europa (ver p. 179) a ser estendida para o resto do mundo. Portanto, não sejamos ingênuos de nos considerarmos, enquanto latino-americanos, incluídos nessa primeira pessoa do plural.

tendo um ponto de vista. É a visão através do olhar de Deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato (2010, p. 460).

Os filósofos ocidentais europeus modernos e contemporâneos são mestres nessa arte de ocultar perspectivas. Apontarei esse truque a partir de exemplos históricos ao longo do texto. Desse modo, situar-se epistemicamente em outras partes do mundo, isto é, olhar um dado fenômeno, consciente de sua localização geopolítica, abre a possibilidade de ler, reler e interpretar o mundo desde um conhecimento outro. Não se trata de substituir um padrão de conhecimento hegemônico por outro tido como nova verdade totalizadora. A ideia é talvez menos ambiciosa e mais desafiadora: pluralizar os modos de conhecimento e as narrativas sobre o mundo, como forma de aumentar a inteligibilidade das coisas, reconhecer a inevitável parcialidade de nossos saberes e se contrapor aos projetos homogeneizantes de saber e de poder. Afinal, os modos de dominação sobre ideias, pessoas e territórios não se encontram separados.

Convém, portanto, conforme Walter Mignolo, considerar a “‘modernidade/colonialidade’ como duas caras de uma mesma moeda e não como duas formas de pensamento separadas: não se pode ser moderno sem ser colonial, e se um [a colonialidade] se encontra no extremo colonial do espectro, deve negociar com a modernidade, pois é impossível passá-la por alto” (2007, p. 32). Nesse sentido, não se supera a colonialidade com a modernidade, esta necessita daquela para se produzir.

A modernidade caminha com a colonialidade. Este termo, para bem da clareza, não deve ser confundido com colonialismo, ainda que possua vínculos com esse¹⁶. O colonialismo, segundo Quijano, “refere-se estritamente às estruturas de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas redes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição” (2010, p. 84, nota 1). O colonialismo – por exemplo, na Roma antiga – é mais antigo que a colonialidade e não

¹⁶ Adoto neste trabalho a distinção de Quijano. Porém, mesmo no círculo de autores decoloniais há usos diferentes da noção de “colonialismo”, como no caso de Mignolo. Para o filósofo argentino: “O colonialismo (e com este termo me refiro às formas que surgiram no mundo moderno/colonial e não às colônias romanas ou incas, por exemplo) é o resultado das ações imperiais que tem o capitalismo como princípio e base dos ‘modos de organização e vida social’. [...]. O colonialismo é o complemento histórico concreto do imperialismo em suas distintas manifestações geohistóricas, assim como a colonialidade é o complemento lógico da modernidade em seus princípios gerais. A ideologia do colonialismo [para o autor uma ideologia oculta da modernidade, que teria como ideologias visíveis o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo] se implementa por meio da *colonialidade*, enquanto lógica da dominação” (2007, p. 106).

implica necessariamente relações racistas de poder¹⁷. A colonialidade se origina e se mundializa a partir da conquista e exploração da América, implica relações racistas de poder, associa-se à modernidade como seu lado obscuro e é mais profunda e duradoura que o colonialismo. É, assim, uma estrutura complexa e entrelaçada em distintos níveis, reproduzindo-se nas dimensões do poder, do saber, do gênero e do ser¹⁸. Como lógica de domínio colonial, subjaz nas experiências históricas imperiais surgidas desde o século XVI (espanhola, portuguesa, holandesa, francesa, inglesa, estadunidense) e se estende a quase todo o mundo. Forma de controle político, econômico, sexual, cultural, epistêmico, a colonialidade mudou de mãos ao longo da história, modificou estratégias, entretanto, permanece como padrão de poder.

A colonialidade do poder, surgida com a exploração da América Latina, como afirma Aníbal Quijano no texto *Colonialidade, Eurocentrismo e América Latina* (2005), verdadeira suma de suas principais ideias acerca do tema, possui dois eixos fundamentais:

- a) a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de “raça”, uma suposta estrutura biológica diferencial que justificaria uma natural inferioridade dos povos conquistados. A “raça” torna-se uma categoria mental da modernidade¹⁹. Converte-se no critério fundamental de classificação social universal da população mundial, e articula-se a outras maneiras, mais antigas, de legitimar as relações de superioridade/inferioridade, como a diferenciação sexual ou de gênero. Produz novas identidades sociais: *índios*²⁰, *negros*²¹, *mestiços*, e

¹⁷ Francisco Bethencourt, em sua excelente história do racismo, converge nesse ponto com Quijano, ao afirmar que mesmo em alguma medida associado à noção de linhagem e ascendência, “não existem provas de uma discriminação sistemática contra etnias específicas [no preconceito desmonstrado por gregos e romanos]; pelo contrário, os romanos eram relativamente generosos na atribuição de cidadania” (2018, p. 39).

¹⁸ As dimensões do gênero e do ser receberam aprofundamentos posteriores por autoras e autores ligados ao pensamento decolonial. Indico apenas dois trabalhos importantes sobre esses aspectos. Para a colonialidade do gênero, María Lugones (2014), e para a colonialidade do ser, Nelson Maldonado-Torres (2010).

¹⁹ Para uma discussão sobre a noção de raça antes da modernidade e sua não-identificação com o critério biológico, conferir: Bethencourt (2018, em especial a “Introdução”). Para um aprofundamento do debate no sociólogo peruano, conferir o artigo “‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: Cuestiones Abiertas” [“‘Raça’, ‘Etnia’ e ‘Nação’ em Mariátegui: Questões abertas”], de Quijano (2014, p. 757-75).

²⁰ Daniel Munduruku discute o problema da denominação “índio”. Salienta a diferença e a falta de relação etimológica entre os termos “índio” (um apelido aplicado aos habitantes originários e encobridor da diversidade cultural e linguística de povos variados) e “indígena” (que significa “aquele que pertence ao lugar”). Ao mesmo tempo, aponta a resignificação política do termo, usado conscientemente pelo movimento indígena desde o início dos anos 1970, no contexto brasileiro, como uma forma de mostrar consciência étnica. Conferir os textos “Vamos brincar de índio?”, “Equívocos nossos de cada dia” e “Usando a palavra certa pra doutor não reclamar” disponíveis em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso em 25/06/218.

²¹ Sobre a relação entre raça e cor, especialmente com respeito à nova identidade “negra”, observa Quijano: “Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram

redefine outras. “Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial” (QUIJANO, 2005, p. 117). E no curso da expansão colonial no mundo outras identidades, *amarelos* e *azeitonados* (ou *oliváceos*), somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. O codificador racial verificou-se também nas identidades geoculturais modernas: “América” – segundo o sociólogo peruano a primeira identidade geocultural –, “Europa”, “África”, “Ásia”, “Oceania”²²;

- b) a articulação das formas históricas de controle do trabalho (escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade, salário), de seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Isto é, as formas de trabalho não são, no novo padrão de poder, simples extensões dos seus antecedentes históricos, são formas novas articuladas histórico-estruturalmente ao capitalismo mundial, estabelecidas e organizadas, de algum modo, para o mercado internacional.

Raça e divisão do trabalho articulam-se e se reforçam mutuamente. As identidades históricas constituídas a partir da ideia de raça foram associadas a determinadas formas de trabalho, numa nova estrutura global de controle/exploração²³. Assim, o trabalho assalariado passou a associar-se à branquitude social europeia e seus descendentes nas Américas, enquanto o trabalho não-pago esteve ligado aos índios, negros e, de modo mais complexo, aos mestiços, posteriormente estendendo-se aos amarelos e oliváceos, ou seja, a todas as ditas raças colonizadas. Arremata Quijano:

A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda

como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana” (2005, p. 117; cf. também Quijano, 2013). Para uma análise do entrelaçamento das noções de “negro”, “africano” e “escravo” entre os séculos XVI e XIX, com foco no Brasil, ver o recomendável livro de José D’Assunção Barros, *A construção social da cor* (2014), especialmente os capítulos 3 e 4. Em sentido diverso e polêmico, buscando as raízes do racismo contra o negro bem antes da modernidade e da constituição da ideia de “raça”, relacionando-o primeiro a características fenotípicas, ver Moore (2007), sobretudo a Parte I.

²² Para uma breve discussão dessas identidades geoculturais, ver Mignolo (2007, p. 59-68).

²³ Achille Mbembe, em *Crítica da razão negra*, também discute a relação entre raça e exploração do trabalho destacando a condição da população negra escravizada como momento constitutivo da modernidade: “O Negro é de fato o elemento central que, ao mesmo tempo que permite criar, através da plantação [*plantation*], uma das mais eficazes formas de acumulação de riqueza na época, acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mecânico e do controle do trabalho subordinado” (2017, p. 43).

hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das *raças inferiores* pelo mesmo trabalho dos *brancos*, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (2005, p. 120).

Na colonialidade do poder, portanto, a ideia de raça (e o racismo) é um princípio organizador do sistema-mundo²⁴ moderno; aí reside a novidade dessa perspectiva. Para ser mais preciso, do sistema-mundo moderno/colonial²⁵, o primeiro efetivamente global. A ideia de raça revela-se o mais eficaz instrumento de dominação social do século XVI para cá. Desse ponto de vista, a modernidade liga-se umbilicalmente com a colonialidade e esta implica o racismo.

A perspectiva que destaca as dimensões da colonialidade, de acordo com Mignolo, pode ser sintetizada nessas premissas básicas.

1. Não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade.
2. O mundo moderno/colonial (e a matriz colonial de poder) se origina no século XVI, e o descobrimento/invenção da América é o componente colonial da modernidade cuja cara visível é o Renascimento europeu.
3. A Ilustração e a Revolução Industrial são momentos históricos derivados que consistem na transformação da matriz colonial de poder.
4. A modernidade é o nome do processo histórico em que a Europa iniciou o caminho para a hegemonia. Seu lado obscuro é a colonialidade.
5. O capitalismo, tal como o conhecemos, está na essência da noção de modernidade e de seu lado obscuro, a colonialidade.
6. O capitalismo e a modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos se apropriaram da liderança imperial de que antes haviam gozado, em distintas épocas, Espanha e Inglaterra (2007, p. 18).

A partir dessas premissas pode-se colocar o ensino de filosofia numa perspectiva descolonizadora que detectará as marcas coloniais do seu saber. Desse modo, a filosofia moderna (e também a contemporânea) estudada se revela apenas um lado da moeda filosófica, aquele centrado na Europa, ou melhor, em uma parte do continente, e que

²⁴A categoria *sistema-mundo* ou *sistema mundial* é de grande importância, presente nos principais textos de que me utilizo neste aporte teórico. No entanto, sua aplicabilidade na análise histórica varia. Para uma visão de conjunto da categoria “sistema mundo moderno/colonial”, conferir: Restrepo e Rojas (2010, cap. 3); para definições mais breves de “sistema-mundo” em Wallerstein e Dussel, conferir: Bauer (2001, p. 98-102). Para uma perspectiva diversa da desses autores, ver Gunder Frank (2005).

²⁵Nos textos de pesquisadores e pesquisadoras do pensamento decolonial por vezes se encontra a expressão “sistema-mundo moderno/colonial/cristão/patriarcal/capitalista/europeu/euro-norte-americano” ou outra semelhante, composta de alguns desses termos. Assim se explicitam os vários aspectos da modernidade/colonialidade, porém tornam a expressão carregada. De minha parte, utilizarei o termo “modernidade/colonialidade”, mais sintético e que não desconsidera as dimensões expostas na expressão alargada.

expõe o lado luminoso da modernidade. As ideias filosóficas e os filósofos mais expressivos do outro lado permanecem nas sombras e invisíveis no mapa filosófico (cf. novamente a figura 1). Para sair dessa visão parcial é necessária a crítica da colonialidade do saber e de sua expressão maior: o eurocentrismo.

A colonialidade do saber “suporia uma espécie de *arrogância epistêmica* por aqueles que se imaginam modernos e se consideram possuidores dos meios mais adequados (ou inclusive únicos) de acesso à verdade (seja esta teológica ou secularizada) e, portanto, supõem que podem manipular o mundo natural ou social segundo seus próprios interesses” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 135). Desse modo, outras formas de conhecimento, em geral associadas às populações não-europeias, são negadas, menosprezadas ou ignoradas. Como consequência, as modalidades de conhecimento (científico, teológico, filosófico) consideradas válidas, verdadeiras, rigorosas são aquelas propriamente europeias. Essa hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento teve estreita ligação com o domínio europeu sobre territórios e povos e, como salienta Quijano (2010), “numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado”. Sendo assim, o eurocentrismo não pode ser visto apenas como uma exclusividade cognitiva dos europeus ou dos países centrais do capitalismo mundial, uma vez que está também presente nos países, nas instituições e nos povos que sofreram sua hegemonia. A filosofia, por conseguinte, não estaria isenta dessa influência. Immanuel Wallerstein (2001) aponta as seguintes expressões ou avatares do eurocentrismo nas ciências sociais: 1) na *historiografia* (a explicação da dominação europeia do mundo moderno em virtude de seus êxitos específicos, de sua suposta excepcionalidade), 2) no *universalismo* (a existência de verdades científicas e padrões sociais válidos em todo tempo e espaço), 3) na noção de *civilização* (ao considerar as características sociais do ocidente como sinônimo de civilização em contraste com o primitivo, o bárbaro ou o subdesenvolvido), 4) no *orientalismo* (afirmações estilizadas e abstratas das pretensas características de civilizações não-ocidentais), 5) na teoria do *progresso* (sua inevitabilidade e imposição desde um suposto modelo evoluído e desenvolvido). Muito das observações do sociólogo estadunidense são aplicáveis ao campo filosófico.

O eurocentrismo não deixa de ser uma variação de etnocentrismo. Este, como bem lembra Goody (2015, p. 15), é um fenômeno mais geral, presente em outros povos, e seria um risco eurocêntrico oculto ser eurocêntrico sobre o etnocentrismo, coisa em que por vezes caem os discursos pós-coloniais e pós-modernos. Contudo, há particularidades. O

etnocentrismo europeu é peculiar, como ressalta Quijano (2005), pois combina o etnocentrismo colonial (de qualquer povo dominador) com a classificação racial universal. Isso levou os europeus, em particular do ocidente, a se sentirem naturalmente superiores e a gerarem uma perspectiva temporal da história e re-situarem os povos colonizados, suas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica culminante na Europa. Os colonizados são inferiores, enfim, por serem anteriores. Dualismo (pré-capital x capital, não europeu x europeu, primitivo x civilizado, tradicional x moderno) e evolucionismo linear, juntamente com a naturalização das diferenças culturais sob a ideia de raça e a realocização temporal dessas diferenças são elementos importantes do eurocentrismo e formam o novo padrão cognitivo implicado no novo padrão de poder baseado na colonialidade. Ademais, o eurocentrismo foi o único etnocentrismo faticamente universalizado, graças à expansão política, militar e comercial da Europa ocidental no mundo. Nessa expansão, como salienta de modo enérgico Darcy Ribeiro (2010, p. 87-91), “três contrabandos ideológicos” se destacam: o racismo, a suposta criatividade diferencial da civilização ocidental e o olhar com benignidade humanística a difusão da cristandade.

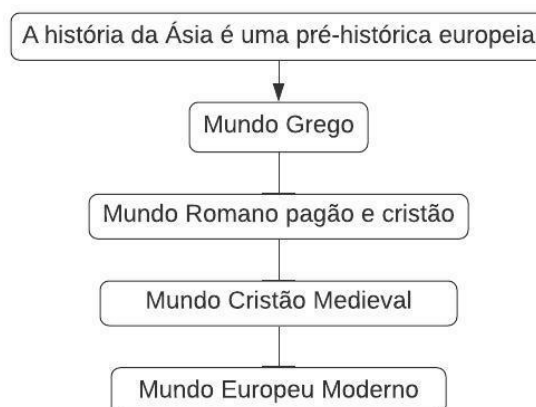
Mas como o eurocentrismo está presente na filosofia? O mapa e as tabelas iniciais deste capítulo apontaram a “geografia da razão filosófica” circunscrita a uma parte da Europa. Cabe agora analisar sua dinâmica. As reflexões do filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel auxiliam nessa tarefa.

De acordo com Dussel: “O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como ‘centro’” (2005, p. 30). Quer dizer, a concepção de mundo que coloca os conhecimentos, as instituições, as formas sociais, os valores produzidos pela Europa como referência e padrão de desenvolvimento, de civilização, de cultura para as outras regiões do planeta é antes o resultado de uma mudança nas relações de poder no mundo que o resultado puro da maturidade da razão, do esforço de uma conquista espiritual. Por isso, ignorar a complexidade da trama histórica que permitiu a Europa se tornar, durante a modernidade, o centro político-econômico-militar-cultural do mundo é cair na confusão, na identificação simplista entre “universalidade abstrata” e “mundialidade concreta”. Daí que, do ponto de vista do ensino de filosofia, conceber a narrativa usual da história da filosofia (seus marcos, suas caracterizações, seus autores) como a expressão pura e simples da universalidade filosófica é desconsiderar as relações de poder que

possibilitaram tornar tal narrativa, e não outra, a história oficial da filosofia, aquela que merece ser pesquisada, ensinada, divulgada.

Dussel destaca dois paradigmas de modernidade: um *eurocêntrico* e um *mundial*. O primeiro compreende a modernidade como “uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo ocorreria na Europa, essencialmente no século XVIII” (2005, p. 28). Esse paradigma sublinha o autodesenvolvimento da consciência europeia, sua capacidade, a partir de um trabalho interno, de uma maturação intelectual que começaria a ganhar seus contornos no período renascentista, mas remontaria a uma longa tradição desde a Antiguidade Greco-romana. Seria, então, possível reconstituir a trajetória histórica desse desenvolvimento em suas grandes fases, saindo da Grécia antiga e culminando, no século XVIII, no Iluminismo. O esquema abaixo (e o próximo), retirado do texto “Europa, modernidade e eurocentrismo” (2005), ilustra os passos dessa pretensa sequência histórica.

Esquema 1: Sequência ideológica²⁶ da Grécia à Europa moderna



FONTE: Dussel (2005)

²⁶ No referido texto o sentido de ideologia depreende-se da própria argumentação. Em outro texto (DUSSEL, 1999, capítulo 1), ao analisar a história da teologia, o filósofo expõe com mais detalhe a noção de ideologia que emprega em suas investigações históricas. Convém explicitar o sentido, dado os variados usos do conceito na filosofia. Dussel utiliza “ideologia” com um sentido mais estrito, como falsa consciência, uma representação que na função prática oculta a realidade. Ao encobrir o processo histórico concreto, a ideologia confere uma “boa consciência” ou “consciência de inocência” àquele que comete injustiça, inclusive uma injustiça epistêmica. “A ideologia é a formulação (existencial ou científica) das mediações do projeto do sistema sem que se mostre como tal: como sistema de dominação” (DUSSEL, 1999, p. 15). Sendo assim, ao apontar a dimensão ideológica da sequência histórica indicam-se os condicionamentos que inclinam a reflexão filosófica numa certa direção encobridora, que serve de fundamento teórico para uma prática de dominação política, econômica e cultural.

Atentemos para alguns aspectos dessa linearidade exemplar do percurso que liga a Grécia antiga à Europa moderna. Se recordarmos os filósofos ou correntes clássicas da história da filosofia presentes de maneira geral nos currículos e nos livros didáticos, notaremos que se encaixam perfeitamente nesse esquema. Dois exemplos serão suficientes para indicar isso.

Começo com a filosofia antiga. Nela marcam presença os gregos e, em menor medida, como continuadores, os romanos. Assim, no conjunto de autores e correntes se destacam os chamados pré-socráticos (de Tales a Demócrito), os sofistas, Sócrates, Platão, Aristóteles, os céticos, os estoicos, os epicuristas e os neoplatônicos. A filosofia é considerada um produto típico grego e, obviamente, ocidental. Não haveria dúvida: a história da filosofia ocidental (leia-se europeia²⁷) possui um começo na Grécia. Outros espaços até podem ter contribuído com algum conhecimento que fora devidamente retrabalhado pelos gregos para adquirir um estatuto filosófico, como afirma B. Russell: “Tanto o Egito quanto a Babilônia legaram certos conhecimentos, mais tarde aproveitados pelos gregos. Mas nenhum desenvolveu ciência ou filosofia” (2016, p. 14). E, como repetem M. Aranha e M. Martins: “Embora reconheçamos a importância de outros sábios que viveram no Oriente durante o mesmo período, suas doutrinas ainda não eram propriamente filosóficas” (2016, p. 25). Talvez por que faltasse um meio²⁸ propício (que por alguma coincidência fortuita se encontra no ocidente!), conforme disseram Deleuze e Guattari, ou uma língua com lastro ontológico adequado, como assevera Heidegger: “A língua grega, e somente ela, é *logos*. [...] o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia” (2000, p. 31). Todos os autores comungam da mesma visão histórica: a *linearidade* entre Grécia antiga e Europa moderna, aquela integrando o passado desta, e a *exclusividade* grega da filosofia. Esse consenso – provindo de perspectivas filosóficas tão distintas e conflitantes – parece

²⁷ É Heidegger quem afirma: “A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão ‘filosofia ocidental-europeia’ é, na verdade, uma tautologia” (2010, p. 29).

²⁸ “Pode-se falar de uma ‘filosofia’ chinesa, hindu, judaica, islâmica? Sim, na medida em que o pensar ocorre sobre um plano de imanência que pode ser povoado tanto de figuras quanto de conceitos. [...] E, no entanto, a filosofia foi uma coisa grega, embora trazida por migrantes. Para que a filosofia nascesse, foi preciso um *encontro* entre o meio grego e o plano de imanência do pensamento” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 112). Mesmo uma filosofia sob o signo da desconstrução como a dos pós-estruturalistas franceses repete a mesma história. Certo que eles não viam no surgimento grego da filosofia uma necessidade histórica como Hegel, por exemplo, mas nem por isso deixam de repetir, sem diferença alguma, o exclusivismo grego da origem da filosofia.

indicar a pertinência da narrativa. Porém, pelos menos dois problemas surgem dessa visão.

O primeiro problema é o sutil deslizamento semântico da noção de “Europa”. Conforme Dussel (2005), é preciso separar o significado de “Europa” para os gregos antigos do sentido atual, moderno do conceito. O que será a Europa “moderna” está fora do horizonte grego antigo, é um lugar incivilizado, “bárbaro”, não-humano, pois carece de organização política (*polis*)²⁹. Além disso, o “ocidental” será a parte do império romano que fala latim e que inclui o norte da África. A parte “oriental”, que inclui Grécia e “Ásia” (a Anatólia), fala grego. Nesse contexto romano antigo inexisteria um conceito relevante do que se chamará Europa. E mais, o “grego clássico” será importante tanto na Idade Média do mundo cristão-latino quanto do cristão-bizantino e do árabe-muçulmano. Aristóteles, por exemplo, está mais próximo dos autores árabes do que dos cristãos (lembramos da importância dos comentários árabes no medievo latino); de início, o aristotelismo foi visto com desconfiança no mundo cristão-latino. A cultura grega antiga – antes oriental – passa a ser considerada como exclusiva do ocidente a partir do Renascimento italiano. É nesse período, segundo Dussel (2005, p. 27), que “[...] começa uma fusão que representa uma novidade; o Ocidental latino [...] une-se ao grego Oriental [...], e enfrenta o mundo turco, o que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão”. O resultado será a formulação da sequência histórica ideológica (aquela do esquema 1) pelo romantismo e pelo idealismo alemão.

O segundo problema da visão eurocêntrica refere-se àquilo que Dussel chama de “helenocentrismo”. A Grécia é tomada como centro cultural do mundo antigo, local privilegiado do saber, uma vez que, do intercâmbio com os outros povos, os gregos

²⁹ Nesse sentido, o testemunho – etnocêntrico, diga-se de passagem – de Aristóteles é ilustrativo. Ele compara os povos helênicos com os europeus e os asiáticos na *Política* (VII, 6, 1328a): “Os habitantes dos lugares frios (algumas regiões da Europa) são geralmente cheios de coragem mas um tanto deficientes em inteligência e habilidade; por isto eles se conservam relativamente livres mas carecem de organização política e de capacidade para dominar seus vizinhos. Os povos da Ásia, por outro lado, são inteligentes e habilidosos, mas carecem de coragem e por isto são permanentemente dominados e escravizados. As raças [*genos*] helênicas, que vivem nas regiões intermediárias, participam de ambos os caracteres, sendo ao mesmo tempo corajosas e inteligentes; por isto elas se conservam livres e têm as melhores instituições políticas, e seriam capazes de dominar o mundo inteiro se conseguissem formar uma só comunidade política” (1985, p. 241 da tradução brasileira). Um esclarecimento sobre o termo “raça”. Ela traduz a palavra *genos*, que comporta ainda os sentidos de nação, povo, espécie, descendência, linhagem, tribo, classe, gênero (cf. MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2007 e PEREIRA, 1998). A opção de tradução não deve nos confundir quanto às conotações do termo na modernidade. Para uma discussão sobre a semântica do termo “raça” e a percepção étnica na Grécia clássica, conferir Bethencourt (2018, em especial as p. 29-30; 37-40 e suas respectivas notas e indicações).

souberam extrair as dimensões teóricas de conhecimentos relacionados a necessidades práticas e utilitárias. Desse modo, os gregos – seja por seu gênio, do ponto de vista romântico e idealista, seja por suas condições socioculturais, num viés mais sociológico – puderam criar algo único: a filosofia (e também a ciência). O curioso dessa interpretação é que testemunhos antigos, incluindo de gregos ilustres, a contradizem. Miguel Spinelli reúne alguns desses na seguinte passagem sobre as origens da filosofia grega:

“Tales estudou a filosofia no Egito [diz a tradição] e retornou a Mileto [sua cidade natal] já bem idoso” [Aécio, *Opiniões*, I, 3; DK 11 A 3]. “No Egito ele recebeu a educação dos sacerdotes” [(Escólio) *Sobre Platão*, República X, 600a; DK 11 A 3], tendo descoberto muitas vantagens na educação que recebera, a ponto de ter aconselhado Pitágoras a fazer o mesmo: “Ir ao Egito e se deter o maior tempo possível com os sacerdotes de Mênfis e de Diápolis” [Jâmblico, *Vida de Pitágoras*, 12; DK 11 A 3], o que este assim o fez: “Pitágoras de Samos foi ao Egito, onde se colocou na escola dos egípcios, e foi o primeiro a introduzir na Grécia a filosofia” [Isócrates, *Busiris*, 28-29; DK 14 A 6] (2006, p. 47).

Aristóteles, no livro I da *Metafísica* – obra por vezes considerada como a primeira tentativa de uma história da filosofia –, corrobora a ideia de uma incorporação grega de saberes teóricos dos egípcios³⁰: as artes matemáticas, que não estavam subordinadas nem ao prazer nem à utilidade. E um filósofo contemporâneo, como Christos Evangelizou em *Hellenic Philosophy: origin and character* [*Filosofia Helênica: origem e caráter*] (2006), mostra como a versão convencional do nascimento da filosofia não se sustenta ao tomarmos as afirmações de autores gregos antigos³¹. O helenocentrismo da visão ideológica, portanto, não pode ser imputado às fontes antigas. De acordo com Dussel (2012), ele é um produto do eurocentrismo moderno, de uma história da filosofia que substituiu o “modelo antigo”, que pensa a origem da filosofia ligada aos egípcios, pelo “modelo ariano” romântico alemão, imperante na narrativa filosófica, que vê um exclusivismo grego da filosofia³².

³⁰ Em *Metafísica* I, 1, 981b afirma: “E com o multiplicar-se das artes, umas em vista das necessidades, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como os mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil. De modo que, constituídas todas as [ciências] deste gênero, outras se descobriram que não visavam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio. É assim que, em várias partes do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio” (1984, p. 12 da tradução brasileira).

³¹ Cf. em especial o capítulo 1 “The Origin of Hellenic Philosophy” [A Origem da Filosofia Helênica] que contém em anexo as fontes antigas.

³² O filósofo latino-americano se baseia na discussão dos dois modelos em *Athena negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica* [*Atena negra: as raízes afro-asiáticas da civilização clássica*], de Martin Bernal (utilizo a tradução espanhola de 1993), que no tomo I “La invención de la Antigua Grecia: 1785-1985” [A invenção da Grécia Antiga: 1785-1985] procura mostrar como a antiguidade grega

O outro exemplo que revela a ideologização da sequência histórica indicada no esquema 1 foi rapidamente tocado acima: o encurtamento do mundo medieval. Alain de Libera, estudioso da filosofia medieval, sem recorrer aos aportes teóricos usados aqui, constata isso. Em sua recomendável obra *A filosofia medieval* (2011), assinala como a história da filosofia medieval tem sido considerada do ponto de vista do ocidente cristão, o que leva a estreitar a geopolítica da época e induz a uma visão unitária de um longo período em que inexiste uma história única ou um centro privilegiado. Como afirma o historiador da filosofia: “O cristianismo latino, aquele que fala no ‘nós’ da historiografia e nos chega, ventríloquo, como a palavra de uma estrela morta, erigiu seu tempo em tempo universal” (2011, p. 8). O problema é que tal universalidade temporal inexiste. A idade média filosófica comporta pelo menos quatro durações diversas: a latina, a grega, a árabe-muçulmana e a judaica. Seus marcos temporais e o espaço de suas produções intelectuais não coincidem. Há mundos medievais. Tomar a história filosófica do medievo como dividida entre patrística e escolástica, com seus cumes respectivamente em Agostinho e Tomás de Aquino, é reduzir o horizonte filosófico e tomar o ocidente não só como descrição de uma região do mundo, mas como o lugar epistêmico, o *locus* de enunciação – para falar com Mignolo (2007, p. 66) – por excelência, a partir do qual se classifica o mundo filosófico. O resultado disso é o estabelecimento de uma “cartografia da razão” que exclui outras religiões (a muçulmana, a judaica e a pagã) e outras línguas (o árabe, por exemplo); em suma, outras culturas como base legítima de experiências filosóficas. Ou, quando muito, são mencionadas na medida em que servem de suporte – nunca com autonomia – para a compreensão da filosofia produzida no ocidente cristão latino, haja vista as referências de soslaio a autores como Avicena, Averróis ou Maimônides em bibliografias didáticas e especializadas³³. Interrompo neste ponto as observações sobre o esquema 1. Creio ter minimamente ilustrado alguns dos problemas

comumente ensinada é uma invenção de pouco mais de 200 anos. A obra de Bernal traz contribuições importantes para a crítica de Dussel (e seria bem-vinda na bibliografia hoje utilizada em disciplinas e livros sobre filosofia grega que simplesmente ignoram o texto do estudioso e repetem acriticamente o helenocentrismo). O filósofo, contudo, propõe um terceiro modelo, “mundial”. Este reconheceria a importância do Egito e do Oriente Médio, além de outros desenvolvimentos racionais presentes em distintas culturas (Cf. DUSSEL, 2016, cap. 4 “Uma nova idade na história da filosofia: o diálogo mundial entre tradições filosóficas”). Um comentário que sintetiza a tese de Bernal, reconhece sua relevância e tece críticas encontra-se em V. Y. Mudimbe (2013, p. 126-39).

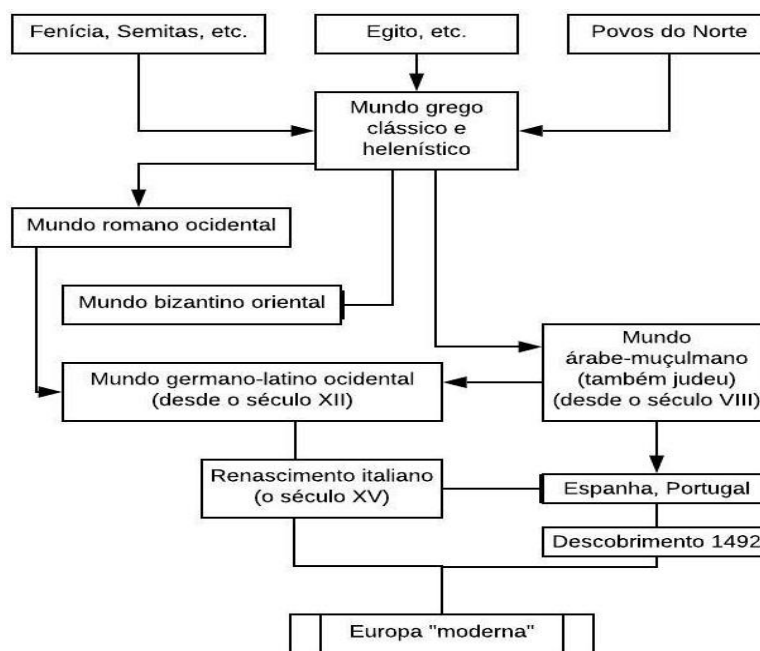
³³ Nem mesmo a grande e erudita obra de E. Gilson *A filosofia na idade média* escapa desse problema. O autor, é certo, discorre sobre as filosofias árabe e judaica (em torno de 40 páginas, num livro que ultrapassa as 900!), entretanto o espaço concedido e o tratamento deixam transparecer, como afirma De Libera, seu etnocentrismo.

do paradigma moderno eurocêntrico para a história da filosofia. Passo agora ao segundo paradigma: o mundial.

O *paradigma mundial* de modernidade adota uma outra visão do processo histórico. A Europa não é o ponto culminante da história, não há, portanto, uma linearidade. A modernidade, numa perspectiva mundial,

[...] consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus [europeus] Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) ‘centro’ da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do ‘Sistema-mundo’). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o ‘lugar’ de ‘*uma só*’ *História Mundial* (DUSSEL, 2005, p. 28).

Isso significa que a hegemonia, a centralidade conseguida pelo pensamento europeu, ocorre no momento em que a Europa passa a ser centro político-econômico-militar do mundo, fato empírico e materialmente possível a partir da exploração da América Latina (periferia do sistema-mundo, a faceta colonial da modernidade). Nesse contexto, a filosofia torna-se também um modo de justificar tal hegemonia. Por isso não ser mera coincidência que os filósofos tidos como os mais significativos, ou clássicos, da história da filosofia moderna, situem-se nos países de maior desenvolvimento econômico e/ou poderio político europeu. Se se parte de uma perspectiva mundial da modernidade, a sequência histórica altera-se, conforme se nota no esquema seguinte. Não há a linearidade do esquema anterior, uma vez que a Europa não é considerada como meta do desenvolvimento. Além disso, os caminhos entre a chamada Antiguidade clássica e a Europa Moderna são mais sinuosos, passam por outras regiões do mundo e indicam um amálgama de processos mais complexos.

Esquema 2: Sequência histórica do mundo grego à Europa moderna

FONTE: Dussel (2005), levemente adaptado.

Não é o caso neste espaço de detalhar todo o emaranhado histórico embutido na representação gráfica. Meu objetivo é tão somente destacar a construção narrativa do eurocentrismo e atinar para sua peculiar cartografia filosófica. Como fiz ao tratar da sequência ideológica, tecerei breves observações sobre o esquema 2.

Logo no início o esquema desconstrói a compreensão helenocêntrica da antiguidade e corta a ligação direta entre mundo grego antigo e Europa moderna. Como assinalado antes, Dussel critica o exclusivismo grego da filosofia no “modelo ariano”. Além das influências teóricas de outros povos – como os egípcios – nos gregos, o filósofo latino-americano defende a existência de criações filosóficas pelas grandes culturas urbanas da antiguidade (o que está implícito no esquema, sendo desenvolvido em outros textos³⁴). Nesse sentido, estaria presente em todas as culturas um conjunto comum de perguntas fundamentais como: “o que é e como se comporta a realidade?”, “em que consiste a interioridade, subjetividade humana?”, “como pode ser pensada a liberdade, o mundo ético e social?”, “como interpretar o fundamento último do real?”. Tais questões compõem os “núcleos problemáticos universais” que o ser humano se coloca em sua

³⁴ Além dos textos de Dussel já citados, convém conferir o debate entre ele e Raúl Fornet-Betancourt acerca da noção de filosofia. Betancourt faz uma série de questionamentos, indicando inclusive traços ainda eurocêntricos no conceito dusseliano de filosofia que careceria de um olhar intercultural. O filósofo argentino-mexicano responde às críticas e esclarece vários pontos sobre sua análise do eurocentrismo. Ver Fornet-Betancourt (2004, p. 50-70 para as críticas; p. 159-208 para as respostas de Dussel).

existência. As repostas a essas questões fazem parte da atividade racional humana, isto é, da tentativa de “dar as razões”, de buscar os fundamentos de algo. Nesse exercício, duas formulações básicas se apresentam, uma narrativa mítica (que não é irracional mas racional-simbólica e sugestiva) e uma discursiva, pautada na univocidade dos termos e na precisão categorial. A primeira constitui as mitologias, a segunda, as filosofias. Não há salto do irracional ao racional e, sim, o desenvolvimento de uma narrativa com certo grau de racionalidade a outra com grau diverso. E assim como o discurso mítico e seus conteúdos éticos, políticos, ontológicos não são privativos de um povo, o discurso filosófico e suas criações conceituais tampouco o seriam. Com isso, Dussel aponta a identificação – sorrateira, eu diria – entre, por exemplo, o *conteúdo* ético de um mito grego e a *formalidade* filosófica grega. Quer dizer, se estudam os textos de Homero, Hesíodo atentando-se para seus, digamos, “conteúdos filosóficos implícitos”, mas se descartam os relatos das demais tradições (o *Livro dos mortos* dos egípcios ou os *Upanishads*³⁵) sem o menor pudor. Tal atitude revela a pressuposição helenocêntrica de uma suposta essencialidade filosófica da cultura grega. Caráter filosoficamente intrínseco da cultura grega que se mostra também ao se tomar a filosofia grega como a filosofia enquanto tal, como se só fosse possível filosofar em grego³⁶. Esse raciocínio é falacioso, um caso típico de “generalização apressada”. Uma análise das tradições egípcia, chinesa, indiana ou asteca, de acordo com Dussel, demonstra as categorizações filosóficas, mais ou menos elaboradas, dessas culturas³⁷.

³⁵ O *Livro dos Mortos* é uma coletânea de textos e hinos religiosos do Egito antigo, escritos em rolos de papiros e dispostos nos túmulos junto das múmias. Esses textos tinham como função ajudar o morto em sua viagem para o outro mundo. Dussel (2012, p. 26-28 e notas) evidencia como parte desses textos desenvolve uma racionalização e princípios ético-críticos de importância para uma história das eticidades. Já os *Upanishads* – parte dos *Vedas*, conjunto de textos do hinduísmo antigo – apresentariam toda uma especulação filosoficamente expressa acerca do eu, do cosmo e do conhecimento (cf. DUSSEL, 2016, p. 181-182).

³⁶ Releia-se a opinião de Heidegger que expressa essa visão nas páginas acima. Aqui segue mais uma pérola do preconceito linguístico-ontológico do autor alemão: “Penso no especial parentesco íntimo entre o idioma alemão e o idioma grego e os seus pensadores. É o que os franceses me reafirmam atualmente, repetidas vezes. Quando começam a pensar, falam alemão. Asseguram que com a sua língua não seriam capazes” (HEIDEGGER, 2009, p. 41). Se nem os franceses são capazes de pensar em sua própria língua, imagine o que diria o filósofo da floresta negra sobre nós. Restaria, talvez, seguir a canção: “Se você tem uma ideia incrível é melhor fazer uma canção / Está provado que só é possível filosofar em alemão” (Caetano Veloso. *Língua*).

³⁷ O que foi dito até o momento sobre a filosofia antiga no paradigma mundial basta para o propósito problematizador deste capítulo. Para detalhes, cf. Dussel (2012, Introdução e 2014, cap. 1) e uma boa síntese da dimensão histórico-antropológica do filósofo em Pansarelli (2015, cap.1). Sugiro ainda Cooper (2002, Parte I), obra muito útil para uma visão geral, em perspectiva histórica, das filosofias de vários cantos do mundo, embora ignore a produção latino-americana.

Outro ponto a observar no esquema 2 é como o trajeto histórico real que liga a filosofia grega à tradição cristã latina do medievo difere substancialmente da sequência ideológica. Dussel resume assim o processo:

A filosofia grega foi cultivada posteriormente pelo Império bizantino, principalmente. A filosofia árabe foi herdeira da filosofia bizantina, especialmente em sua tradição aristotélica. Isso exigiu a criação de uma linguagem filosófica árabe em sentido estrito. O aristotelismo latino em Paris, por exemplo, tem sua origem nos textos gregos e nos comentários árabes, traduzidos em Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (os gregos) e criados (os comentários) pela “filosofia ocidental” árabe (do califado de Córdoba, na Espanha), que continuava a tradição “oriental” procedente do Cairo, Bagdá ou Samarcanda e que entregou o legado grego profundamente reconstruído a partir de uma tradição semita (como a árabe) aos europeus latino-germânicos. Ibn Rushd (Averroes) é o que origina do renascimento filosófico europeu do século XIII (2016, p. 185).

Já com respeito à constituição da Europa moderna, o esquema indica dois movimentos inter-relacionados. Se focarmos em sua parte final, perceberemos uma linha de eventos históricos que desemboca no Renascimento italiano (o lado luminoso, segundo Mignolo, e que corresponde basicamente à lista de filósofos da figura 2) e outra que destaca o mundo Ibero-americano (o lado obscuro, sem representantes filosóficos de acordo com as fontes utilizadas no primeiro tópico). Com esse esquema, construído a partir da dinâmica histórica concreta, isto é, da expansão econômica, política e militar europeia, Dussel ressalta a importância de Espanha e Portugal, uma vez que foram as nações colonialistas inauguradoras de uma história mundial. Esse fato, ocorrido no final do século XV, e consolidado no XVI, contudo, não teve implicações apenas materiais. Na visão do autor, há toda uma reflexão filosófica (Bartolomeu de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitória, Francisco Suárez) que se interroga sobre a legitimidade ou não da conquista, pondo em discussão seus aspectos éticos e políticos (o escravismo colonial, o domínio sobre territórios estrangeiros, a natureza do outro – indígena, negro) que serão ignorados pela narrativa habitual da história da filosofia. Desse modo, afirma:

O século XVI já não é um momento da “Idade Média” e sim, o primeiro século da Modernidade. É a *Modernidade nascente*, em sua primeira etapa, a de uma Europa que começa sua “abertura” a um “novo mundo” que a “reconecta” (pelo Atlântico ao Pacífico) a parte do “antigo mundo”, o asiático³⁸, constituindo o primeiro sistema-

³⁸ Isto é, o “sistema interregional asiático-afro-mediterrâneo” (século IV a 1492) cujo centro de conexões comerciais é dominado pelo mundo muçulmano (desde o século VII) e tem seu centro produtivo no oriente (Índia e China). A Europa central e do norte é periferia, extremo oeste, do sistema, com acesso restrito ao centro produtor, cujas rotas terrestre e marítima (o mar Mediterrâneo) são dominadas pelos muçulmanos (turcos, árabes, mongóis), só conseguindo se conectar ao “sistema antigo” posteriormente via as cidades italianas de Veneza, Gênova e Amalfi. Cf. Dussel (2012, p 37-44).

mundo. O século XVI é a “chave” e a “ponte”, já moderna, entre o “mundo antigo” e a formulação acabada do paradigma do “mundo moderno” (DUSSEL, 2014, p. 207).

A implicação disso para a história da filosofia é a seguinte: a produção filosófica na Península Ibérica no século XVI não é um mero resquício medieval atávico em contraste com a novidade renascentista. Para Dussel “[...] os filósofos espanhóis e portugueses (mesmo praticando uma filosofia de cunho escolástico, mas, por seu conteúdo, moderna) e os primeiros grandes pensadores latino-americanos do século XVI [por exemplo, Guamán Poma de Ayala] deveriam ser considerados como o *início da filosofia da Modernidade*” (2014, p. 15). Eles expressariam a experiência originária de constituição do primeiro sistema-mundo.

Como vimos ao tratar da colonialidade do poder, a era moderna reconfigura identidades, cria classificações, estabelece relações de novo tipo e nova escala (planetária). A filosofia da nova idade está imersa nesse processo. Ela não aparece pronta e acabada e nem se manifesta do nada em pleno século XVII com a subjetividade cartesiana. Há todo um processo durante o século XVI que torna possível a formulação de um novo modelo (científico, filosófico, político) na centúria seguinte. “O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a ‘outra face’, dominada, explorada, encoberta” (DUSSEL, 2005, p. 30). No desenvolvimento diacrônico da modernidade, portanto, aparece o Renascimento, a Conquista da América Latina, a Reforma Protestante, a Reforma Católica, a Revolução Científica, as Revoluções burguesas inglesas, o Iluminismo, a Revolução francesa, a Revolução haitiana etc. A modernidade transcorre do século XVI ao XVIII por espaços ignorados (América Latina, Caribe, Península Ibérica, África) do paradigma eurocêntrico sem excluir os espaços (Europa central, do norte e península itálica) inclusos neste.

Dussel, então, compreende a modernidade em duas fases³⁹. A primeira modernidade envolve o século XVI e parte do XVII. Remonta aos Impérios Espanhol e Português (com predominância do primeiro), é o começo do sistema-mundo e tem na

³⁹ A divisão da Modernidade se altera um pouco nas obras do filósofo. *Ética da Libertação* apresenta a divisão aqui adotada. *Política da Libertação* a reelabora em três fases: nascente ou prévia (em dois momentos), madura e tardia. De todo modo, como nota Pansarelli (2015, p. 66), há coincidência cronológica entre a primeira modernidade (na *Ética*) e a primeira modernidade nascente (na *Política*), assim como entre a segunda modernidade (na *Ética*) e a segunda modernidade nascente e as modernidades madura e tardia (na *Política*). Opto, como Pansarelli, pela divisão exposta na *Ética*, mas atento às variações.

exploração da América Latina uma primeira acumulação de capital em escala mundial que permitirá à Europa, em etapa posterior, deixar sua condição periférica em relação ao Oriente (Índia e China) e se consolidar frente ao mundo muçulmano⁴⁰. O nascimento da modernidade é marcado ainda pela “afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente dos modos históricos da exterioridade⁴¹” (DUSSEL, 2014, p. 200): a alteridade do originário habitante americano e do escravo africano. Como sublinha o filósofo, o *ego cogito* (o “eu penso” cartesiano) moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (o “eu conquisto” prático luso-hispano) que impôs sua vontade e encobriu outras subjetividades. E como destacam Restrejo e Rojas, ao comentarem esse ponto: “A subjetividade derivada da experiência do descobridor e conquistador é a primeira subjetividade moderna que situa os europeus como centro e fim da história” (2010, p. 85). Assim Dussel, como bem observa Pansarelli, mostra como a política dessa primeira modernidade tornar-se-á a fundamentadora da própria metafísica moderna: “Trata-se da concretude gerando a abstração, da física determinando a metafísica, em oposição ao próprio discurso filosófico que se fará como único na Modernidade – ou melhor, quando a segunda Modernidade ganha ares de única Modernidade” (2015, p. 66).

A segunda modernidade – que costuma ser historiada na filosofia como a única – envolve os séculos XVII e XVIII em diante. Etapa do fracasso econômico do “Império mundial” Espanhol e da emergência de Holanda, França e, sobretudo, Inglaterra. É marcada pela revolução industrial – que transforma a Europa ocidental em centro mundial de produção, superando a China – e pelo Iluminismo. Este construiu as categorias de “orientalismo”⁴², de “ocidentalismo eurocêntrico” e de “Sul da Europa” que estão

⁴⁰ Como afirma em sua *Ética da Libertação*, “a centralidade da Europa no ‘sistema-mundo’ não é fruto da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente), que dará à Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. A modernidade é fruto deste acontecimento. Posteriormente, a ‘gestão’ da centralidade do ‘sistema-mundo’ permitirá que a Europa se transforme em algo como a ‘consciência reflexiva’ (a filosofia moderna) da história mundial [...]” (DUSSEL, 2012, p. 52).

⁴¹ “Exterioridade” é uma categoria-chave da Filosofia da Libertação de Dussel. Relaciona-se com a noção de alteridade, e visa destacar aquilo ou aquele que está “fora” de um dado sistema (econômico, político, cultural, etc.) e aparece como o “outro” que interpela o sistema, revelando seus limites, sua dinâmica excludente, mas também a possibilidade de um algo mais além, de libertação, de construção de uma outra existência (ou sistema) a partir da existência negada, do não-ser. Para um aprofundamento nessa categoria, cf. Dussel (1980, 45-55).

⁴² O “orientalismo” referido baseia-se em Edward Said e seu já clássico *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. “Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’”. Envolve uma gama de escritores, entre os quais os filósofos, que aceitam “a distinção básica entre Leste e Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas [...] descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante” (SAID, 2007, p. 29). Orientalismo, enquanto discurso, é um estilo ocidental de dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente.

inconscientemente espalhadas nas narrativas filosóficas e terminam por produzir a ocultação daquilo que é exterior à Europa central e do norte (cf. DUSSEL, 2010, p. 341). Isso significa que o oriente é visto sob a ótica do passado (ou mesmo do exótico), uma espécie de infância da humanidade, que, na melhor das hipóteses, legou rudimentos teóricos, “sabedorias práticas”, que serão trabalhados abstratamente pelo pensamento europeu, a começar pela Grécia antiga. O “Sul da Europa” – Espanha e Portugal – é considerado atrasado cultural e politicamente, preso a um passado medieval e de costas para a modernidade. A consequência disso é que a América Latina, periferia de uma semiperiferia europeia, também é excluída do mapa do pensamento e da história⁴³. O “ocidentalismo eurocêntrico”, desse modo, triunfa como perspectiva de compreensão histórica. A Europa do norte e central supostamente desenvolve a racionalidade filosófica (mas também científica, técnica, burocrática) plenamente. Torna-se o padrão cognitivo, o horizonte vislumbrado, a referência de uma filosofia rigorosa. Acrescente-se ainda outra construção teórica iluminista que impactará fortemente a visão sobre o continente africano. Segundo o filósofo congolês Mudimbe: “Graças ao Iluminismo, somente a partir do século XVIII é que se verifica uma ‘ciência’ da diferença: a antropologia. Ela ‘inventa’ uma ideia de África, que será desenvolvida pelo colonialismo” (2013, p. 55). Nessa ideia, as noções de primitivismo e selvageria passam a ser ligadas à África. De acordo com o filósofo, antes do século XVIII inexistia uma “ciência” da diferença. As descrições de exploradores e comerciantes que conheceram comunidades africanas nos séculos anteriores, mesmo sem revelar traços de simpatia pelos habitantes do continente, não chegaram a constituir uma política intelectual do preconceito. Certamente esses relatos contribuíram para fomentar o preconceito e favorecer uma lógica da diferença que beneficiasse os comerciantes de escravos. Contudo, a transformação em discurso científico dos preconceitos então correntes seria um produto das Luzes. As luzes

⁴³ O historiador francês Serge Gruzinski, de outra perspectiva teórica, critica a mesma exclusão da Península Ibérica e o estreitamento geográfico da narrativa convencional da modernidade. Ele destaca que “[...] a modernidade dos ibéricos não se realiza no solo da Península, e não está, em absoluto, de acordo com a ideia que temos habitualmente da modernidade. Ela não toma o percurso obrigatório que corre direto da Itália para a França, a fim de atingir a Inglaterra e os países do norte, evitando uma Europa meridional, invariavelmente apreendida como arcaica e obscurantista. Essa modernidade não passa tampouco pela construção do Estado-nação nem pela marcha em direção ao absolutismo cartesiano. Ela põe em jogo outros espaços, outras configurações políticas – a monarquia católica –, outros imaginários e, sobretudo, outros atores, que não são somente europeus, mas índios, como Chimalpahin, filipinos, japoneses, mulatos da África. Eis-nos longe das fronteiras da Europa ocidental” (2014, p. 95-6). O historiador nos recorda que a modernidade, como processo de mundialização iniciado com a expansão e as conquistas ibéricas, envolve mobilidade de pessoas, mercadorias, horizontes e ideias conectando mundos e histórias. De tal forma que apresentar a história moderna desconsiderando esses contatos, misturas e confrontos é cair em uma história provinciana, eurocêntrica.

produzem a sombra chamada racismo⁴⁴, isto é, um conjunto de ideias sobre a existência de raças humanas, ancoradas em pesquisas científicas supostamente isentas, que definia, cristalizava e hierarquizava os seres humanos. Como observa o historiador congolês Elikia M'Bokolo: “Se bem que, neste debate geral sobre a natureza do homem, os negros não fossem os únicos a estar em causa, aí aparecem, contudo, quase sempre na situação menos vantajosa” (2009, p.383). O racismo do iluminismo reforçará o racismo antinegro e inicia um triste período de discriminação com pretensões científicas e filosóficas que se estende até meados do século XX.

Em termos de narrativa histórica da segunda modernidade, a maior expressão teórica, aquela em que fica mais explícita a presença das categorias indicadas e que penetrou fundo na maneira como se concebe a história da filosofia, é a concepção histórica hegeliana. Ela justifica e confere os contornos da história da filosofia tradicional. Seu impacto fez-se notar em seu tempo e permanece, a meu ver, nas principais demarcações históricas e geográficas da filosofia. O trato específico dessa influência será realizado no capítulo seguinte.

Discutidas as facetas coloniais e eurocêtricas da modernidade, passo a algumas breves observações a respeito da filosofia contemporânea. Pelo que foi exposto por meio do mapa (figura 2) e das listas de autores e temas (tabelas 3 e 4) nota-se que a contemporaneidade trabalhada no ensino de filosofia não escapa do eurocentrismo. Com efeito, revela-se nesse período a continuação da colonialidade, agora em seu momento histórico, como já assinalado por Mignolo, de liderança imperial dos Estados Unidos. Daí não ser fortuita a grande novidade no mapa-múndi da filosofia contemporânea: a presença norte-americana, cuja originalidade estaria representada em especial pelo pragmatismo.

A continuidade do padrão eurocêntrico da história da filosofia no período contemporâneo repete a exclusão da América Latina, do “sul da Europa”, da África e da Ásia. Ignora ou não reconhece como filosoficamente relevante as elaborações filosóficas fora do “ocidentalismo eurocêntrico”. E quando traz alguma referência diferente, esta se

⁴⁴ Todorov (1993) propõe uma distinção interessante entre *racismo* e *racionalismo*. O primeiro seria antes um comportamento de ódio e desprezo a pessoas que têm características físicas bem definidas e diferentes das nossas. O segundo seria uma ideologia cientificista, uma doutrina referente às raças humanas que, em seu “tipo ideal” se caracterizaria por cinco proposições básicas: 1) *existência de raças humanas* (no sentido biológico, as raças são assimiladas às espécies animais); 2) *a continuidade entre o físico e o moral* (as características físicas determinam as diferenças culturais, mentais e morais); 3) *ação do grupo sobre o indivíduo* (o comportamento do indivíduo depende, em grande parte, do grupo racial ao qual pertence); 4) *hierarquia universal dos valores* (uma escala única de valores, de origem etnocêntrica, qualifica uma raça como inferior ou superior); 5) *política baseada no saber* (conclusão prática das proposições anteriores estabelece um ideal político que coloque o mundo em harmonia com o saber pretensamente descrito). Considero essa obra de Todorov fundamental para uma releitura dos clássicos iluministas franceses.

revela inserida nas paragens ocidentais. Um exemplo interessante nesse sentido acontece com o marxismo. Como se sabe, o marxismo recebeu as mais variadas abordagens teóricas e práticas durante o século XX, de norte a sul, de oeste a leste do globo. Porém, costuma-se ressaltar os problemas e as ideias que giram em torno do chamado “marxismo ocidental”. Nesse caso, o aparecimento da Rússia e de outros países da Europa oriental, como indicado no tópico inicial, não representa propriamente um reconhecimento das concepções de um “marxismo oriental”. Os filósofos elencados das regiões não-ocidentais, de acordo com a tabela 3, são Lenin, Trotsky, Lukács e Zizek. Os dois primeiros são representantes da tradição clássica⁴⁵ do marxismo que, além dos fundadores do materialismo histórico (Marx e Engels), seria composta por herdeiros imediatos e primeiros sistematizadores do materialismo histórico⁴⁶ e por outros teóricos envolvidos diretamente em práticas políticas no princípio do século passado⁴⁷. Essa tradição discutiria, de modo privilegiado, as leis econômicas de funcionamento do capitalismo, a estrutura política do estado burguês e as estratégias da luta de classes. Trata-se, portanto, de um conjunto de pensadores que formula as primeiras bases do marxismo. Nas fontes pesquisadas, no entanto, não se verifica uma presença significativa ou maiores desenvolvimentos das ideias dos autores russos. Já Lukács e Zizek se inseririam no “marxismo ocidental”, apesar de suas origens. O historiador marxista Perry Anderson (2018) inclusive aponta Lukács como um dos iniciadores do “marxismo ocidental” e pondera que “culturalmente, [ele] sempre foi mais alemão do que húngaro”, ressaltando assim o vínculo do filósofo com a tradição ocidental. Desse modo, tanto Lukács quanto Zizek⁴⁸ comporiam o grupo daqueles autores⁴⁹ em que se verifica certa separação entre a prática política e a intelectual, uma preocupação predominante com a cultura e a ideologia

⁴⁵ Baseio-me para as categorizações da tradição marxista nos estudos de Perry Anderson (2004) e José Guilherme Merquior (2018). Um breve histórico e crítica à noção de “marxismo ocidental” encontra-se no artigo de Pedro Leão Neto (2014).

⁴⁶ Perry Anderson (2004) destaca os seguintes herdeiros e sistematizadores: Karl Kautsky, Franz Mehring, Antonio Labriola, Georgy Plekhanov.

⁴⁷ Esse grupo de autores, ainda de acordo com P. Anderson (2004), inclui: Rosa Luxemburgo, Rudolf Hilferding, Otto Bauer, Ievguêni Preobrajenski, Nikolai Bukharin.

⁴⁸ Não é citado por Anderson, nem provavelmente poderia, pois os primeiros textos do filósofo esloveno são praticamente coetâneos ao balanço do historiador inglês realizado originalmente nos anos 1970. Contudo, a caracterização oferecida do marxismo ocidental calha com o pensamento de Zizek. Além disso, outro historiador marxista, Domenico Losurdo (2018, p. 165-72), toma Zizek como uma das figuras do marxismo ocidental.

⁴⁹ Os demais filósofos, considerando a tabela 3, seriam: Adorno, Althusser, Benjamin, Gramsci, Habermas, Horkheimer, Marcuse, Sartre. Perry Anderson (2018) relaciona também: Korsch, Della Volpe, Lefebvre, Goldmann, Colletti. Anote-se que o historiador inglês, ao identificar Lukács, Gramsci e Korsch como os criadores do modelo do marxismo ocidental, reconhece suas atuações políticas e afirma que o rompimento da ligação entre teoria e prática política nesses autores se deveu sobretudo a contextos específicos (pressões partidárias, prisão, exílio).

em detrimento das teorias econômica e política e marcante influência do idealismo alemão, Hegel em particular.

O problema que se coloca quando o marxismo fica restrito à sua porção ocidental é apontado por outro historiador marxista, Domenico Losurdo, no instigante e provocativo *O marxismo ocidental* (2018). Neste livro, o autor analisa como vários filósofos (Bloch, Lukács, Adorno, Horkheimer, Althusser, Sartre, Negri, Žižek e outros) desconsideram, recalam, minimizam a questão colonial ou mesmo assumem posições filocolonialistas. Na melhor das hipóteses, segundo o estudioso, adotam um anticolonialismo idealista e populista⁵⁰. De fato, o tema do colonialismo (e associado a ele a questão do racismo) não aparece como assunto de destaque do pensamento marxista ocidental, seja nas caracterizações dessa vertente expostas pelos estudiosos, seja nas indicações verificáveis nas fontes consultadas para o quadro geral apresentado acima. Como constata Losurdo, “em seu todo o marxismo ocidental não compareceu ao encontro com a revolução anticolonialista mundial” (2018, p. 118). Aqui não é o momento de debater cada um dos tópicos⁵¹ desse desencontro, o que abriria longo parêntese no tema em discussão. Basta, para o propósito deste capítulo, a observação mais geral do historiador italiano sobre a estranheza de uma crítica ao capitalismo, como propõe o marxismo ocidental, que poupa os aspectos mais cruentos desse sistema nas colônias, na periferia do próprio sistema. Sendo assim, haveria de causar estranhamento a ausência nos currículos e materiais didáticos de quaisquer referências às ideias e aos textos de outras vertentes do marxismo que souberam problematizar⁵² o outro lado, invisibilizado (o colonial), nos relatos da modernidade eurocentrada.

⁵⁰ É o caso de Sartre. O filósofo francês, a meu ver, é emblemático do padrão eurocêntrico de nossos currículos. Mesmo tendo escrito sobre colonialismo (por exemplo, o importante prefácio ao livro de Frantz Fanon *Os Condenados da terra*) e racismo (*Reflexões sobre a questão judaica* e *Orfeu negro*) é raro ver algum debate ou simples indicação de suas ideias e textos sobre esses temas nas obras didáticas.

⁵¹ O capítulo 1 do livro de Losurdo discorre sobre esses pontos e marca as diferenças entre o marxismo ocidental e o oriental quanto: à necessidade e função do Estado; ao desenvolvimento econômico; ao lugar da ciência e da técnica na sociedade; às condições culturais, em especial a influência ou não do messianismo; à luta contra a desigualdade.

⁵² O livro de Losurdo traz uma série de referências a marxistas orientais que desde o início de suas atividades teóricas e políticas colocavam em pauta o colonialismo e a visão eurocêntrica. Um exemplo é a crítica feita por Ho Chi Minh já em 1923 à noção histórica de Marx: “Marx edificou sua doutrina sobre uma certa filosofia da história. Qual história? A da Europa. Mas o que é a Europa? Não é a humanidade em sua completude” (*apud* LOSURDO, 2018, p. 44). Ao comparar a “versão oriental” do marxismo com a ocidental, Losurdo permite reavaliar certos reducionismos presentes em alguns autores marxistas ocidentais (e daqueles que, mesmo sem ser marxistas, adotam suas categorizações) como o que identifica “marxismo oriental” com “marxismo soviético” ou aquele que ignora a diferença de recepção do pensamento de Lenin no contexto de países coloniais.

Outro ponto curioso – óbvio e, por isso, paradoxalmente quase imperceptível – é que o “ocidental” não inclui a América Latina nem a África. E, dessa forma, nenhum filósofo latino-americano ou africano é sequer indicado, ainda que esses autores tenham desenvolvido reflexões sobre cultura e ideologia, a exemplo de José Mariátegui e de Amílcar Cabral. Textos como *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, do primeiro, e *Libertação nacional e cultura*⁵³, do segundo, são obras representativas de uma reflexão marxista sobre cultura e economia desde um contexto colonial e racista capazes de dialogar com a tradição europeia ocidental sem cair no eurocentrismo e trazendo dimensões fundamentais para uma ampliação do horizonte histórico e cultural do próprio marxismo. Infelizmente nenhuma dessas obras ou autores é habitualmente mencionada⁵⁴.

O marxismo é um caso, dentre outros possíveis, ilustrativo da manutenção da colonialidade e do eurocentrismo na filosofia contemporânea. Isso fica ainda mais patente quando se repara na hegemonia de um determinado grupo de regiões. De modo geral, como aponta Eduardo Rabossi em seu sugestivo *En el comienzo Dios creó el Canon [No começo, Deus criou o Cânone]* (2008), há a predominância de um G4 filosófico. Quer dizer, um grupo de potências produtoras e exportadoras de filosofia que exerce uma influência global e fornece as principais referências em termos de autores, textos, conceitos e problemas. Alemanha, França, Grã-Bretanha e Estados Unidos compõem esse grupo. Entretanto, observa Rabossi: “O G4 não funciona como um bloco homogêneo, ademais, se tomamos em conta sua influência extramarinha, seus limites reais não coincidem exatamente com os limites geográficos de cada país” (2008, p. 97). Por exemplo, a Austrália, que no quadro geral aparece representada por Peter Singer, recebe a influência de certa filosofia britânica: o utilitarismo. Ainda que haja diversidade nas filosofias que integram o G4, é verificável, como apontado no começo do capítulo, que essa variedade sintetiza-se em dois grandes estilos filosóficos: o Analítico e o

⁵³ De Mariátegui não se pode alegar desconhecimento. Sua obra principal (*Sete ensaios*) é provavelmente o livro peruano mais traduzido e reeditado no mundo. No Brasil conta com algumas edições. Ademais, um conhecido marxista brasileiro, Michael Löwy (2006), editou e reeditou uma excelente antologia do marxismo na América Latina que inclui textos do filósofo peruano. Amílcar Cabral e outros marxistas africanos talvez sejam menos conhecidos e editados no país. Contudo, há uma ótima antologia de textos anticoloniais organizados e traduzidos para o português pela pesquisadora portuguesa Manuela Ribeiro Sanches (2011) que contém o texto referido e de outros autores africanos marxistas e de outras correntes teóricas.

⁵⁴ Em nenhum momento as fontes utilizadas para compor o quadro geral deste capítulo citam ou indicam marxistas latino-americanos ou africanos. Ressalve-se, entretanto, que um único livro do PNL 2018 apresenta algumas ideias de Amílcar Cabral. A obra *Filosofia: reflexões e cotidiano*, de José Vasconcelos, aborda o filósofo marxista guineense no capítulo 16 intitulado “Filosofias africanas e afrodescendentes”. Mariátegui, porém, permanece um ilustre desconhecido dos livros didáticos de filosofia e dos currículos acadêmicos dos cursos de filosofia do país.

Continental. Apesar das diferenças consideráveis entre as duas formas (e não descartando os diálogos entre elas) ambas coincidem em termos de narrativa filosófica: a herança ocidental. As ênfases sobre uma ou outra linha – anglo-saxã ou franco-germânica – dessa tradição não altera substancialmente a cartografia do pensamento filosófico: o “sul global” permanece excluído.

Explicitar a existência do G4 envolve reconhecer que a filosofia ensinada, pesquisada, divulgada está incontornavelmente *situada* econômica, política, cultural e institucionalmente. Enfim, inexiste uma filosofia pura e incontaminada. A tradição filosófica está condicionada por determinados padrões de poder e saber. Isso implica não mais ignorar as hegemonias, as divisões hierárquicas, os selos nacionais (algumas vezes até nacionalistas) impregnados na filosofia, sobretudo em sua constituição disciplinar e em sua narrativa histórica. Assumir essa condicionalidade permite olhar de maneira mais crítica o próprio campo filosófico e considerar outros territórios da filosofia contemporânea que frequentemente ficam à margem das filosofias hegemônicas.

1.3. Descolonizar a filosofia e sua história

Ao chamar a atenção para a localização dos filósofos não se está inferindo algum traço de caráter ou psicológico de um povo. Quer-se apenas indicar duas coisas. A primeira, a história da filosofia ensinada e pressuposta na universidade e na escola é atravessada por dimensões econômicas, políticas e culturais, não sendo, portanto, o resultado puro e simples de uma maior qualidade filosófica das obras e autores considerados clássicos e referências contemporâneas. A segunda, ao explicitar a localização dos filósofos torna-se possível perceber o encurtamento das experiências históricas pressupostas nas elaborações filosóficas quando se constata, por exemplo, que em filosofia política as lutas anticoloniais sequer são tomadas para reflexão; ou quando a modernidade, enquanto fenômeno histórico-cultural, é descrita e avaliada desconsiderando-se as influências e repercussões da Contrarreforma e da conquista da América; ou ainda ignorando-se os discursos que são críticos da modernidade, da conquista e do racismo surgidos em contextos americanos e africanos.

Ao focar no modo como a modernidade aparece na história da filosofia, quis ilustrar como só aparentemente a coisa é óbvia e acaba por criar um padrão que repercute na contemporaneidade. Quando olhada por um ângulo diferente, a narrativa filosófica convencional apresenta cenários diversos. Nesse sentido, a observação de Serge

Gruzinski sobre os profissionais da história mostra-se válida para os historiadores da filosofia: “Os trabalhos dos historiadores da Europa ocidental não nos ajudam a olhar para além dos limites dessa porção do mundo, e seus colegas americanos, ainda muitas vezes presos a fronteiras herdadas do século XIX, não nos trazem mais ar fresco” (2014, p. 41). As fronteiras geográficas da história da filosofia, como apontarei no próximo capítulo, também são construções do século XIX. O idealismo alemão, em especial Hegel, são seus grandes artífices.

Para sair dessas fronteiras, que são geográficas e epistêmicas, é necessário repensar a modernidade: sua história, sua geografia e seu conceito. Sem isso, o ensino de filosofia continuará a visitar os mesmos locais e a repetir os mesmos relatos. E pior, nunca entraremos – nós, habitantes de outra parte do mundo, no caso, da América Latina – nessa história. As experiências, as ideias, os temas, os problemas, os textos e os autores que poderiam nos interessar para compreendermos a nós mesmos, às nossas sociedades do passado e do presente, permanecerão esquecidos, ignorados.

A filosofia ensinada é marcada pela colonialidade (reproduz o padrão colonial de poder sobrevalorizando pensadores, temas, problemas dos centros geopolíticos), pelo eurocentrismo (confunde a reflexão filosófica elaborada nos centros com o universal ou com o parâmetro de excelência a ser seguido), pelo sexismo (exclui, apaga, invisibiliza a maior parte da filosofia elaborada por mulheres) e pelo racismo (mantém inquestionada divisões raciais e critérios racistas engastados no cânone histórico da filosofia). Desentranhar esses aspectos será a tarefa dos próximos capítulos. Para isso, proponho um caminho pouco explorado: investigar nossas heranças historiográfica e institucional. Desse modo, pretendo interrogar a seleção cultural presente na história da filosofia e que constitui a base ou o pano de fundo das mais variadas perspectivas filosóficas e propostas metodológicas para o ensino de filosofia. Para esse fim, a análise da história hegeliana da filosofia será crucial, pois paradigmática. Depois examinarei alguns modelos de ensino de filosofia ao longo do tempo, o que permitirá tanto indicar o contexto institucional em que a história da filosofia emerge como referência para a formação filosófica quanto indagar sobre a constituição da própria disciplina e suas características. Ao final, abordarei o ensino de filosofia no Brasil a partir de dois modelos hegemônicos na institucionalização da filosofia nos séculos XIX e XX, o que permitirá averiguar as marcas eurocêntricas e o reforço da colonialidade no país. Passo a tratar da herança historiográfica.

CAPÍTULO 2

HERANÇA HISTORIOGRÁFICA: AS FRONTEIRAS HEGELIANAS

“Um dos piores erros em história da filosofia é assumir que o que existe no currículo padrão, ou o que é aceito no cânone dos pensadores de maior envergadura, esgota o que há de filosoficamente meritório no passado.”
(Frederick C. Beiser. *Depois de Hegel*)

2.1. Uma herança...

No capítulo anterior problematizei a narrativa histórica da filosofia comumente ensinada. Destaquei suas marcas coloniais e eurocêntricas, debati como essa história apresenta uma singular cartografia da razão que exclui locais, temas e problemas – sobretudo o racismo – do rol de assuntos filosóficos dignos de investigação. Ali indiquei a importância de Hegel e do idealismo alemão para a constituição dessa história da filosofia e do modo como hoje concebemos, praticamos e avaliamos a filosofia. Agora analisarei a compreensão histórica hegeliana. Esclareço que não reconstituirei todas as fases de formação do campo de estudos denominado “história da filosofia” até o aparecimento de Hegel. Os interessados em aprofundar tal assunto podem consultar alguns trabalhos de vulto⁵⁵. Aqui partirei de uma análise mais circunscrita, com foco em um filósofo e em uma obra-chave, capaz de ilustrar toda uma mudança no modo de se fazer história da filosofia cujas implicações para o ensino foram sentidas à época e se mostram ainda atuais.

O filósofo do espírito absoluto foi um agente fundamental para construção da história da filosofia e exemplifica de forma excelente a cartografia da razão detectável nos currículos, livros e referências legais do ensino. Discuti-lo neste momento permite seguir de modo mais coeso com os argumentos apresentados no capítulo anterior. E preparará o terreno para aprofundar a discussão sobre a herança institucional do idealismo alemão no capítulo seguinte.

Nessa incursão pela construção histórico-filosófica de Hegel e sua relevância para a configuração do ensino de filosofia enfatizarei as fronteiras epistemológicas e como a formação do cânone filosófico tradicional está atravessada pela colonialidade, o eurocentrismo e o racismo. Em cada período histórico abordado trarei referências

⁵⁵ Um estudo alentado dos distintos modelos de história da filosofia ao longo do tempo é apresentado nos três volumes editados por Giovanni Santinello *Models of the history of philosophy* [*Modelos de história da filosofia*] (1993, 2011, 2015).

contemporâneas que demonstrem a presença da herança historiográfica hegeliana. Por fim, observo que em determinados momentos, por vezes em longos trechos, debaterei posições de outros autores do contexto alemão, como Kant, para situar adequadamente determinados pontos.

2.2. O ensino e a obra

Antes de apresentar em grandes linhas as demarcações da história da filosofia hegeliana, registro a atuação docente do filósofo e as peculiaridades de sua principal obra sobre o tema. Essas informações profissionais e editoriais revelam a importância da matéria para Hegel e a maneira como seu pensamento foi transmitido ao longo dos séculos XIX e XX.

O livro essencial é *Lições sobre a História da Filosofia*⁵⁶. A obra é um compilado das anotações do filósofo para o curso de história da filosofia e dos apontamentos de alguns alunos, organizado e editado postumamente por discípulos. Apesar dessa característica, que poderia lançar dúvidas sobre a fidelidade do livro à filosofia hegeliana, uma vez que o texto não fora preparado para publicação pelo próprio autor e traz diferenças consideráveis dependendo da edição, a obra compõe o *corpus* hegeliano aceito e, junto com o texto *Filosofia da História*⁵⁷, nos revela a visão de Hegel acerca da história em geral e da história da filosofia em particular. A respeito da ligação entre história da filosofia e filosofia da história, ressalta o historiador da filosofia Joaquim de Carvalho:

No pensamento hegeliano, História de Filosofia e Filosofia da História compenetraram-se mutuamente e são explicitação do objetivo que visa a compreender a realidade presente mediante a realidade transata. Os acontecimentos históricos, vividos ou pensados, somente adquirem sentido e explicação quando considerados à

⁵⁶ Em português inexistente uma tradução completa das *Lições*, apenas de sua Introdução Geral. Por ser de mais fácil acesso em nosso país, cito trechos da “Introdução” a partir da tradução de António Pinto de Carvalho, publicada pela editora Abril na coleção “Os Pensadores” (originalmente publicada em Coimbra pela Arménio Amado em 1952). Quando necessário, utilizo também as traduções de Artur Morão (Edições 70, que traduz da edição de Hoffmeister abreviada por Nicolin) e de José Barata-Moura (Porto Editora, que parte da edição de Michelet, incluindo a parte sobre filosofia oriental ausente na tradução de Carvalho). Para o texto completo das *Lições*, uso a tradução em espanhol de Wenceslao Roces publicada primeiro pelo Fondo de Cultura Económica (México) e na atualidade disponível em edição digital da Universidad UNILÍDER (México). Devido à facilidade de acesso, farei referência a tal edição. Observo, porém, que no e-book não consta paginação.

⁵⁷ Também fruto de uma compilação cuja primeira edição data de 1837 e a segunda (considerada mais confiável e organizada por Karl Hegel, filho do filósofo) de 1840. A Introdução Geral foi redigida por Hegel, o restante do texto é composto pelas transcrições de seus alunos. A obra recolhe as notas de cursos dados na Universidade de Berlim entre 1822 e 1831. Pode-se acrescentar mais um texto do filósofo que, de modo bastante conciso, traz sua visão da história: o capítulo final (§§ 341-360) da *Filosofia do Direito*.

luz da ideia para que tendem e de que são explicitação, — tal é a concepção fundamental que importa ter presente e que Hegel expôs nas lições de Heidelberg, no ano letivo de 1816-1817, acerca da História da Filosofia e da Filosofia sistemática e cuja estrutura se encontra na Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1.a ed., 1817, Heidelberg) e na lição inaugural da Introdução à História da Filosofia (1951, n.p)⁵⁸.

Duas são as principais edições das *Lições sobre a História da Filosofia*. A primeira é de 1833, preparada por Karl Ludwig Michelet, um discípulo direto do filósofo, que apresenta um texto unificado a partir dos cadernos de notas de Hegel, das anotações do próprio editor e de outros alunos, como K. G. J. von Griesheim e J. F. C. Kampe. Tal publicação vigorou como única por pouco mais de um século, servindo de base para os estudiosos e para difusão da visão hegeliana da história da filosofia. Johannes Hoffmeister, em 1940, lançou uma nova edição, com mudanças significativas na Introdução das *Lições*, trazendo as várias redações do texto que Hegel sempre antepunha no começo de seus cursos e que versava sobre o objeto, a divisão, as fontes e o método da disciplina. A variedade das redações mostra como o filósofo alemão modifica pontos de sua compreensão e incorpora temas discutidos na época, como a filosofia oriental – a rigor inexistente na visão hegeliana (discuto isso mais abaixo). Essa segunda edição baseou-se, além das anotações de Hegel, nos apontamentos de aula de H. G. Hotho, R. Hube, Michelet, K. G. J. von Griesheim, do anônimo da Academia Polaca de Ciências, de F. Stieve, A. Hueck, Weltrich e do anônimo da Biblioteca Estatal Prussiana em Berlim. Uma versão abreviada da edição Hoffmeister foi publicada posteriormente por Friedhelm Nicolin em 1959 (cf. PELIGERO ESCUDERO, 1980; BARATA-MOURA, 1995).

Como salienta Peligero Escudero (1980), nenhum outro filósofo anterior a Hegel sustentou cursos de história da filosofia por tanto tempo e recomendou com insistência seu estudo aos alunos. Ao longo de sua carreira universitária, Hegel ofertou nove vezes o curso de história da filosofia. O primeiro na Universidade de Jena em 1805-6. Depois foram dois cursos na Universidade de Heidelberg nos anos de 1816-7 e 1817-8. Os outros seis, realizados na Universidade de Berlim em 1819, 1820-1, 1823-4, 1825-6, 1827-8 e 1829-30. Sua morte em 1831 interrompeu o décimo curso. Nessa breve periodização, nota-se um período entre as atividades em Jena e Heidelberg sem oferta da disciplina, pois entre 1808 e 1816 Hegel, indicado por Friedrich Niethammer, comissário protestante para a reforma do ensino, assumiu a direção do *Gymnasium* de Nuremberg. O ofício de

⁵⁸ Até onde conheço inexistente um estudo pormenorizado correlacionando História da filosofia e Filosofia da história, confrontando os textos básicos hegelianos sob a perspectiva da colonialidade. Uma tal pesquisa possivelmente desvelaria novos aspectos no debate historiográfico.

gestor escolar não lhe permitiu manter o curso de história da filosofia, retomado assim que pôde voltar à vida universitária. Vê-se, desse modo, como através de seu labor docente Hegel contribuiu institucionalmente para fixar a história da filosofia como campo disciplinar e conteúdo necessário à formação filosófica. A “história da filosofia” no rol de matérias filosóficas na universidade é defendida, por exemplo, em uma carta de 2 de agosto de 1816 a Friedrich Rayner, Conselheiro do Governo prussiano, na qual afirma Hegel:

[...] determinou-se já bastante em que ciências se deve dividir a filosofia; o universal inteiramente abstrato pertence à *lógica*, com tudo o que outrora também a metafísica em si englobava; o concreto divide-se em *filosofia da natureza*, que apresenta só uma parte do todo, e em *filosofia do espírito*, à qual, além da psicologia com a antropologia, a doutrina do direito e dos deveres, pertencem ainda a estética e a filosofia da religião; *e ainda se lhe vem juntar a história da filosofia* (s/d, p. 24, o último grifo é meu).

O estudo da história da filosofia serve também como uma crítica de Hegel à pedagogia da época. Esta estaria marcada por um formalismo, cindindo o filosofar e a filosofia, na suposição de que a aprendizagem filosófica se realizaria pelo mero exercício de uma razão sem conteúdo, como se o pensar por si mesmo implicasse desconsiderar o pensamento de outros homens (somente homens, as mulheres estão ausentes na história da filosofia do eminente alemão). Como bem explica o tradutor espanhol de Hegel em sua introdução aos escritos pedagógicos do filósofo, na filosofia “Se trata de aprender uma ciência já existente, com um sentido já elaborado e delineado, que é o resultado do esforço e do trabalho de muitas gerações pensantes” (GINZO, 2000, p. 62). Aprender a filosofia não está em confronto com o aprender a filosofar. Hegel ironiza aqueles que contrapõem essas duas dimensões da aprendizagem. Aprender a filosofar sem conteúdo, “[...] isto significa mais ou menos: é preciso viajar e viajar sempre, sem chegar a conhecer as cidades, os rios, os países, os homens, etc.” (HEGEL, s/d, p. 10). A filosofia possui um conteúdo determinado: os pensamentos universais resultantes do trabalho dos gênios de todas as épocas. A história da filosofia, assim, não representaria uma coleção de opiniões desbaratadas ou mero conflito de posições⁵⁹. “A filosofia é a ciência objetiva da verdade, é a ciência da sua necessidade: é conhecer por conceitos, não é opinar nem deduzir uma

⁵⁹ “Os fatos constitutivos desta história não são aventuras, do mesmo modo que a história do mundo não é uma história *romanesca*; não é uma coleção de fatos contingentes, de viagens de cavaleiros errantes que se batem ao acaso e gastam as energias sem deixar rastro da sua atividade; nem a história da filosofia foi excogitada arbitrariamente por indivíduos singulares de maneiras diferentes umas das outras, mas há um nexo essencial no movimento do espírito pensante, onde domina a razão” (HEGEL, 2000, p. 394-5).

opinião de outra” (HEGEL, 2000, p. 390). A história desse conhecimento, então, representa a série de grandes pensadores que penetraram na essência das coisas conquistando o conhecimento racional. Essas conquistas não são meros feitos individuais, porém trabalho de uma tradição, que recolhe tudo o que o mundo espiritual europeu produziu. Tal herança não é estática, mas dinâmica: desenvolvimento e elevação até converter-se em uma propriedade nossa, individual, a qual nós acrescentamos algo de que carecia. “A recepção desta herança equivale ao exercício da posse dela” (HEGEL, 2000, p. 382). A história da filosofia – como tradição viva – é o exercício da própria filosofia.

Hegel faz convergir filosofia e história. “O autodesdobramento do Espírito se realizaria tanto na História quanto na Filosofia – e isso se mostraria também na historiografia” (KOSSELLECK, 2016, p. 155). Nesse sentido, a historiografia – da história geral ou da história da filosofia – não é reunião desordenada, anedótica de fatos e teorias, mas o desdobramento do Espírito na vida dos povos e no pensamento. O historiador da filosofia Rodolfo Mondolfo resume de maneira precisa a relação entre filosofia e história em Hegel:

A valoração da história foi assim efetuada por Hegel mediante sua identificação com o desenvolvimento do Absoluto, isto é, do espírito universal. Este desenvolvimento é um processo necessário, no qual cada momento tem seu lugar de maneira necessária. Porém, também a filosofia, que é a conquista do conhecimento do Absoluto, ou seja, da absoluta Autoconsciência, deverá ser, portanto, um processo histórico, isto é, ter seu desenvolvimento na história da filosofia. E as fases e os momentos sucessivos da história da filosofia deverão corresponder, em sua série, ao processo dialético do desenvolvimento da Ideia, e portanto, ter uma concatenação necessária, por ser uma espécie de projeção e ampliação do processo de desenvolvimento da lógica (1969, p. 44).

Desse modo, acompanhar os passos do pensamento filosófico, as referências históricas e a geografia da razão presentes nas *Lições sobre a História da Filosofia*, nos permite seguir o caminho da razão no mundo. Afinal, “[...] o conjunto da história da filosofia é um progresso sucessivo e em si necessário, em si racional e determinado *a priori* da sua ideia; portanto isto é o que a história da filosofia tem de apresentar como exemplo” (HEGEL, 2000, p. 406). A história da filosofia, como desenvolvimento necessário da ideia no tempo, implica: a) não haver contingência; b) cada sistema constituir momento obrigatório do processo racional; c) a história expor os princípios dos sistemas filosóficos; d) a história da filosofia ocupar-se do verdadeiro e não simplesmente do passado, uma vez que a filosofia tem como objeto o infinito. Além disso, o filósofo alemão destaca determinadas condições externas e históricas para a emergência da

filosofia. A primeira é a ausência de necessidades materiais por parte de um povo que ultrapassa o âmbito da angústia pela sobrevivência mais imediata e pode se dedicar às questões mais gerais. A filosofia, nessa medida, é algo indispensável ao espírito, ainda que pareça supérflua do ponto de vista das necessidades básicas materiais. A segunda é o momento de crise, quando um povo saiu de sua vida concreta, aproximando-se do seu ocaso, “[...] cavando um abismo entre as tendências internas e a realidade externa, e as formas antiquadas da religião etc., já não satisfazem [...]” (HEGEL, 2000, p. 416). A filosofia faz sua aparição nesse momento de desintegração da vida política, religiosa e cultural, marcada pelo distanciamento e diferenciação das classes de um povo.

Esse historicismo hegeliano, como bem evidencia Frederick Beiser (2014), assenta-se nas seguintes premissas. A primeira, afirma a sociedade como uma totalidade cujas partes (arte, religião, constituição, tradições, costumes, linguagem, filosofia) são inseparáveis entre si. Essa totalidade orgânica é o “espírito” (termo inspirado em Montesquieu) de uma nação, sua característica de pensar e agir⁶⁰. A segunda premissa baseia-se em uma concepção herderiana sobre o papel da tradição no desenvolvimento das artes e das ciências: a tradição como “elo sagrado” que liga presente com passado, que nos mostra como o passado está vivo no presente. A filosofia é tão histórica quanto o são as ciências e as artes. Porém – terceira premissa – a filosofia torna-se até mais histórica que outras disciplinas, porque seu objeto é o pensamento, isto é, são as ideias e os conceitos com os quais concebemos o mundo. O pensamento não é algo fixo, mas uma atividade. Arremata o comentador: “A premissa fundamental que subjaz a sua [de Hegel] concepção histórica do pensamento é a de que não é possível separar o objeto de pensamento da atividade de pensá-lo, pois é unicamente por pensar uma ideia que o nosso pensamento torna-se claro, determinado e concreto” (BEISER, 2014, p. 325).

Aspecto fundamental a considerar na visão hegeliana é a delimitação do campo do saber filosófico. Com efeito, Hegel é cioso em distinguir a filosofia das outras áreas do conhecimento humano, como a religião e as ciências positivas, particulares. Estas são

⁶⁰ “A filosofia é uma forma destes múltiplos aspectos [que compõem a totalidade social]. E qual é essa forma? É a flor excelsa, o conceito do espírito na sua totalidade, a consciência e essência espiritual de todo o conjunto, o espírito do tempo como espírito presente e que se pensa a si próprio. [...]. As relações que medeiam entre história política, formas do Estado, arte e religião, e a filosofia, não se devem ao fato de serem aquelas a causa da filosofia, como esta, por seu turno, não é a causa daquelas; tanto uma como as outras têm conjuntamente a mesma raiz comum: o espírito do tempo. É sempre um determinado modo de ser, um determinado caráter, que invade todas as diversas formas culturais, fundindo num todo as várias partes; e estas, por sua vez, não contêm coisa alguma de heterogêneo à consideração fundamental dele, pois que podem aparecer diversas e acidentais, embora se afigure que muitas delas se contradizem mutuamente” (HEGEL, 2000, p. 418).

afins da filosofia, mas não cabem em uma história da filosofia. As ciências, como a filosofia, não apelam à autoridade e se guiam por um pensamento sistemático e de princípios e leis gerais, contudo, as ciências têm por fim objetos finitos e fenômenos. Já a filosofia, embora se ocupe de coisas finitas, as considera sob a mirada do infinito. Nisso a filosofia tem algo em comum com a religião, já que compartilham o mesmo conteúdo: o infinito. Entretanto, diferem quanto à forma. Na filosofia, opera o pensamento conceitual, sem representação sensível ou fantasiosa, a razão universal existente em si e por si. “Pelo contrário, na religião tal conteúdo é dado por meio da arte, da percepção exterior imediata, não menos que pela representação e pelo sentimento” (HEGEL, 2000, p. 426). Em síntese, a filosofia é afim da ciência pela sua forma (autônoma, generalizante) mas distinta por seu conteúdo, enquanto a filosofia é afim da religião por seu objeto, porém diferente em sua forma. Sendo assim, a filosofia caracteriza-se como um pensamento conceitual que expressa em sua *forma* e em seu *conteúdo* a autoconsciência de uma época. Hegel discute por último e de modo breve outro saber só aparentemente identificado com o conhecimento filosófico propriamente dito: a “filosofia popular” [*Populärphilosophie*]. Esta se ocupa de objetos gerais, de Deus e do mundo, aplicando aí o pensamento. No entanto, para o filósofo, uma análise mais detida mostra que tais pensamentos são superficiais, não especulativos, fundados mais em conhecimentos prováveis, como advogava Moses Mendelssohn, ou em um certo instinto ou sentimento moral, conforme o apelo ao *consensus gentium* (consenso das gentes) de Cícero⁶¹. “Na filosofia popular o manancial é o coração, os instintos, os dotes congênitos, o nosso ser natural, o nosso sentimento do direito ou de Deus: o conteúdo apresenta-se numa forma que é meramente natural” (HEGEL, 2000, p. 440-1). Haveria como que uma mescla de seu conteúdo com elementos arbitrários subjetivos.

Indicada a concepção hegeliana geral de história da filosofia, seus pressupostos e suas delimitações diante de outros conhecimentos, passo a explorá-la com foco em suas periodizações e seleções de temas e autores. Espero com isso mostrar o quanto as escolhas do autor alemão reverberam em nossos dias, constituindo-se numa espécie de imaginário cartográfico da filosofia, com fronteiras bem definidas e regiões devidamente estabelecidas.

⁶¹ A discussão sobre a filosofia popular é retomada nos tópicos “A filosofia popular ciceroniana” e “A filosofia popular alemã” do tomo III das *Lições* (cf. HEGEL, 2017c). Para uma rápida incursão histórica na filosofia popular alemã, em especial Mendelssohn, conferir Rovighi (2002, p. 469-81).

2.3. História e Fronteiras da Filosofia

Na Introdução às *Lições* são apresentadas as linhas divisoras da história da filosofia e fornecido o mapa geral da razão filosófica. Em uma passagem longa e eloquente Hegel expõe os grandes marcos dessa história. Afirma o filósofo:

A história da filosofia divide-se, portanto, nos três períodos da filosofia grega, da filosofia do tempo intermédio e da filosofia do tempo moderno; o primeiro destes períodos é determinado pelo pensamento em geral, o segundo cinde-se no contraste da essência com a reflexão formal, ao passo que o terceiro tem por base o conceito. Estas definições não se entendem no sentido de que o primeiro período contém apenas “pensamentos”, pois que contém igualmente conceitos e ideias, ao passo que o último período se inicia com pensamentos abstratos, os quais formam ainda um dualismo.

Primeiro período. Começa nos tempos de Tales, cerca do ano 600 a.C. e estende-se até ao apogeu da filosofia neoplatônica com Plotino, no século III d.C. e sua ulterior continuação e evolução por meio de Proclo, no século V, até a extinção de toda a filosofia. A filosofia neoplatônica penetrou mais tarde no cristianismo, e muitas filosofias dentro do cristianismo não têm outra base além desta. Temos aqui um período de pouco mais ou menos mil anos, cujo fim coincide com as emigrações de povos e com a queda do Império Romano.

Segundo período. É o da Idade Média, o dos autores escolásticos. Historicamente merecem também ser mencionados os árabes e os judeus. Mas esta filosofia desenvolve-se principalmente dentro da Igreja cristã: período que abarca pouco mais dum milênio.

*Terceiro período*⁶². A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos [1618-1648], com Bacon, com Jacob Boehme⁶³ e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é todavia algo de novo (2000, p. 452-3).

A par dessa periodização, constata-se como a história hegeliana se encaixa perfeitamente na sequência ideológica apresentada no “Esquema 1: Sequência ideológica da Grécia à Europa moderna” proposto por Dussel (ver capítulo 1). O filósofo alemão bem ilustra a visão eurocêntrica da história. O desenvolvimento filosófico parte da Grécia

⁶² Barata-Moura, em sua tradução do texto hegeliano, traz um detalhamento do terceiro período: “No curso de 1820-1821, a caracterização do curso aqui apresentada corresponde apenas ao seu primeiro momento. Sucodem-se-lhe um segundo, onde uma contraposição entre uma metafísica formalista e a esfera do empírico (há referências à Leibniz, Wolf e à ‘filosofia francesa’) e, finalmente, um último estágio, que coincide com a época da ‘revolução política’ e onde se inscrevem os contributos de Kant, Fichte e Schelling” (HEGEL, 1995, p. 169, nota 26). Os desenvolvimentos desses momentos podem ser vistos nas seções 2 (“O período do entendimento pensante”) e 3 (“A novíssima filosofia alemã”) da tradução espanhola do terceiro tomo das *Lições* (HEGEL, 2017c).

⁶³ Dos nomes citados, o de Boehme pode soar exótico para quem não se deteve em um estudo mais especializado da filosofia moderna alemã. De fato, ele bem poucas vezes surge nas histórias gerais da filosofia. Sua inclusão, a despeito da importância do autor para os estudos sobre mística, parece antes um laivo nacionalista hegeliano, dimensão patente no filósofo do idealismo e muitas vezes esquecida pelos comentadores.

antiga, passa pela Roma imperial, atravessa a Idade Média cristã latina e desemboca na Europa moderna. Os filósofos e correntes citados por Hegel se encaixam nos blocos históricos indicados por Dussel. A título de exemplo:

Mundo Grego => Tales

Mundo Romano pagão e cristão => Plotino e Proclo

Mundo cristão medieval => Escolásticos

Mundo Europeu moderno => Bacon, Boehme, Descartes

O capítulo precedente já discutiu os problemas dessa periodização. Agora, sem pretender desenvolver toda uma análise detalhada da história da filosofia hegeliana, que seguisse os pormenores de cada período e investigasse as avaliações sobre autores e correntes, o que requereria uma pesquisa a parte, faço alguns apontamentos acerca dos períodos históricos estabelecidos por Hegel, com intuito de demonstrar a origem de nossa herança historiográfica e da cartografia da razão dela decorrente. Nas páginas seguintes o leitor ou leitora perceberá um tratamento extenso sobre a antiguidade, algo inevitável, pois essa época fornecerá ao filósofo os critérios de demarcação do que é ou não filosofia, além de estabelecer uma certa identidade filosófica, continuamente retomada ao longo da história, em especial na modernidade, e que estará informada por concepções eurocêntricas e racistas nem sempre percebidas sem uma contextualização mais ampla.

2.3.1. Fronteiras da Antiguidade

Na longa citação acima, o helenocentrismo da concepção hegeliana fica manifesto. O oriente, a rigor, está descartado e os gregos são tomados como antecessores diretos da civilização europeia ocidental moderna (no capítulo primeiro mostrei como essa ligação é bem mais complexa). Desse modo, a filosofia antiga reduz-se ao mundo grego e ao mundo romano, uma vez que este seria herdeiro daquele. A exclusão de uma filosofia oriental no curso da história da filosofia é justificada sobretudo por três razões: a) a condição política, b) o “caráter oriental” e c) a natureza do pensamento oriental.

Com relação à primeira, Hegel afirma a ligação entre liberdade política e liberdade de pensamento, sem fazer de uma, simples causa da outra. Na visão do autor, o que se tem é um espírito do tempo que impregna a política, a cultura e a filosofia. Dessa maneira, constata-se um “[...] nexó genérico entre liberdade política e liberdade do pensamento, a

filosofia manifesta-se na história só onde e na medida em que se formam constituições livres” (HEGEL, 2000, p. 442). Isso ocorreria somente em um povo consciente de sua liberdade e que faz desta um princípio básico da existência, capaz de informar as leis, a política e a cultura de modo geral. Apenas nessa sociedade o indivíduo se reconheceria enquanto sujeito de valor infinito, alcançando a consciência de uma liberdade subjetiva⁶⁴ e não restringindo a vontade ao finito ou a uma pretensa ordem natural das coisas. Na Grécia floresceria a liberdade real, de agir e de pensar, ainda que restrita devido a existência de escravos. De toda forma, o mundo grego se contraporía ao mundo oriental por ser o espaço de liberdade. Enquanto no oriente apenas um seria livre – o déspota –, na sociedade grega alguns⁶⁵ são livres. No oriente o pensamento não teria se desenvolvido a ponto de ser livre em si e por si mesmo, dominaria uma relação despótica de senhor e escravos em que o medo constituiria uma categoria dominante. “O espírito [o espírito de liberdade que marcha na história, concebe Hegel] surge, é certo, no Oriente, mas a relação é ainda tal que o sujeito não existe como pessoa, senão que aparece como negativo e imerso no substancial objetivo (o qual é figurado em parte como suprassensível, em parte muito mais materialmente)” (2000, p. 443). O despotismo, infligindo medo, incapacitaria o oriente para o surgimento de uma autêntica filosofia. É como se o mundo oriental ficasse a um meio caminho: principia o percurso histórico do espírito, porém não o concretiza graças a uma situação política (a liberdade de apenas um, o déspota governante) e a uma característica do seu modo de ser, um determinado “caráter” (uma consciência natural, pode-se reforçar, naturalizadora das relações sociais, sem o sentido de liberdade pessoal). “Aquilo que para nós [ocidentais] é legalidade e moralidade, também o é para o Estado oriental, mas de modo substancial, natural, patriarcal, não como liberdade subjetiva. Não existe consciência, nem moral: tudo é apenas ordem natural, que deixa subsistir junto do mal mais desprezível a mais elevada nobreza” (HEGEL, 2000, p. 444). Assim, o indivíduo oriental anula-se diante do governante (o arbítrio absoluto) ou das leis (imposição externa a qual deve se adequar); não é, pois, um sujeito plenamente consciente

⁶⁴ Em *Filosofia da História*, Hegel esclarece sobre duas formas de liberdade: substancial e subjetiva. “A liberdade substancial é a razão da vontade existente em si, que se desenvolve no Estado. [...] Pela liberdade simplesmente substancial, leis e ordenamentos são consistentes em si mesmos, e diante deles os sujeitos comportam-se com perfeita subordinação. [...] Mas quando se produz a liberdade subjetiva e o homem desce da contemplação da realidade exterior para sua própria alma, surge o contraste sugerido pela reflexão, envolvendo a negação da realidade” (1999, p. 94). A liberdade substancial, própria do Oriente, é uma consciência imediata, naturalizante e não reflexiva. A liberdade subjetiva pressupõe uma consciência reflexiva da lei e uma adesão autônoma aos ordenamentos.

⁶⁵ “Na Grécia assistimos ao florescer da liberdade real, mas unicamente numa forma determinada e com restrição, porque ainda havia ali escravos e os Estados tinham por condição a escravidão” (HEGEL, 2000, p. 445).

e moral, alguém com personalidade e autonomia. Disso resulta a impossibilidade de uma filosofia realmente constituída ter nascido no oriente. Conclui Hegel: “A genuína e própria filosofia começa no Ocidente. Só no Ocidente se ergue a liberdade da autoconsciência, desaparece a consciência natural e o espírito desce dentro de si próprio” (2000, p. 444). A condição política e o “caráter oriental” como duas razões – se assim se pode chamar – para a exclusão do oriente expressa o problema do orientalismo no filósofo alemão. A cantilena de um oriente estático e despótico *versus* um ocidente dinâmico e livre⁶⁶ ecoa os estudos orientalistas europeus dos séculos XVIII e XIX que, como observa Said (2007), supõe um Oriente imutável e absolutamente diferente, baseado em generalizações de detalhes por vezes específicos de um dado povo, região ou autor. Aplica-se a Hegel, portanto, o juízo de Anwar Abdel Malek sobre os orientalistas daquele tempo:

Segundo os orientalistas tradicionais, deve existir uma essência – às vezes até claramente descrita em termos metafísicos [em Hegel isso transparece quando fala de um “caráter”] – que constitui a base comum e inalienável de todos os seres considerados; essa essência é tanto “histórica” [Hegel, por exemplo, coloca o oriente no início, na infância, do espírito no mundo⁶⁷], pois remonta à aurora da história, como fundamentalmente a-histórica, pois transfixa o ser, o “objeto” de estudo, dentro de sua especificidade inalienável e não evolutiva, em vez de defini-lo como todos os outros seres, estados, nações, povos e culturas – como um produto, uma resultante das forças que operam no campo da evolução histórica (*apud* SAID, 2007, p. 146).

A terceira razão – intimamente relacionada com a segunda – para a exclusão do oriente, diz respeito à alegada natureza do pensamento oriental. Hegel considera as filosofias orientais – mais detidamente da Índia e da China – como um pensamento mais religioso que filosófico. Como dito anteriormente, para o filósofo alemão a nítida

⁶⁶ Essa separação ontológica entre o nós [ocidentais] e o outro [oriental, mas também africano] quanto à liberdade patenteia-se, dentre outras passagens, nas seguintes: “A diferença entre os povos africanos e asiáticos, por um lado, e os gregos e romanos e modernos, por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres e o são por si; ao passo que aqueles o são sem o saberem que o são, isto é, sem existirem como livres” (HEGEL, 2000, p. 396) e “Temos, por exemplo, a noção do nosso [ocidental-europeu] ser essencial no sentido que a liberdade pessoal é sua condição fundamental, e que nós [europeus ocidentais] por conseguinte não podemos ser escravos; se fosse lei o mero arbítrio do príncipe e este quisesse introduzir a escravatura, estamos certos de que tal não sucederia. O dormir, o fugir, o estar às ordens de outro não constitui o nosso [ocidental-europeu] ser essencial; mas sim o não ser escravo: isto tem a importância dum estado natural” (p. 445). Convém explicitar geopoliticamente o sujeito do pronome pessoal para não se cair em uma leitura ingênua. Ao se fazer isso talvez percebamos que estamos [os não europeus ocidentais] no campo do “outro” e não do “nós” do filósofo europeu.

⁶⁷ A comparação entre os mundos históricos e as idades do indivíduo surge, por exemplo, em *Filosofia da história*: “Devemos começar pelo Oriente. [...] É a infância da história. Formações substanciais constituem os faustosos edifícios dos impérios orientais, onde encontramos todas as determinações racionais, mas de tal modo que os sujeitos permanecem meros acidentes” (HEGEL, 1999, p. 94, último grifo meu).

separação entre filosofia e religião é critério fundamental para identificação do que entra ou não na história da filosofia. Mesmo possuindo objeto idêntico, religião e filosofia diferenciam-se na forma de representação. Rito e culto são o modo pelo qual se expressa o conteúdo (o infinito, o Absoluto, a razão universal existente em si e para si) na religião. Na filosofia, o objeto expressa-se na forma de consciência pensante, através do conceito. Constatam-se ideias universais tanto na religião quanto na filosofia, entretanto como a forma dessas ideias diverge, uma história da filosofia deverá ser outra coisa que uma história da religião⁶⁸, registrando especificamente as manifestações do pensamento em sua forma mais geral, conceitual⁶⁹. Assevera o filósofo: “Ao falarmos da filosofia oriental, devemos falar da filosofia; mas, a este respeito, há que fazer notar que aquilo que nós chamamos de filosofia oriental é muito mais o modo de representação religioso dos orientais – em geral uma mundividência religiosa que está muito próxima de ser tomada por filosofia” (HEGEL, 1995, p. 177).

Não é o caso aqui de retomar passo a passo as exposições de Hegel sobre as filosofias orientais da China e da Índia a fim de esmiuçar suas explicações para o descarte dessas elaborações teóricas como filosofia genuína. Ressaltarei apenas dois pontos sobre o assunto mais pertinentes à investigação em curso.

Em primeiro lugar, Hegel reconhece certa dimensão filosófica no Oriente, mas reluta em inscrever as criações teóricas orientais no curso da história da filosofia propriamente dita. Comparando as várias redações da Introdução às *Lições* nota-se uma mudança em seu pensamento: da ausência a um tratamento não inclusivo da filosofia oriental. A partir de sua docência na Universidade de Berlim, Hegel incorporará e expandirá sua análise da filosofia oriental. De poucos parágrafos sobre o tema no curso de 1819 chega-se, no curso de 1825-6, à redação de toda uma seção distinta entre a

⁶⁸ “Todavia, da nossa história da filosofia deve ser excluída a mitologia [presente no elemento religioso] e isto porque na filosofia temos em mira não os filosofemas como tais, não os pensamentos implícitos numa representação qualquer, mas sim os pensamentos explícitos e enquanto explícitos: o conteúdo filosófico que a religião possui, mas enquanto tornado consciente na forma do pensamento” (HEGEL, 2000, p. 436). Assim estabelece Hegel, partindo das categorias aristotélicas de potência e ato, a diferença entre os filosofemas da religião (pensamentos conceituais em potencial) e o pensamento em sua forma absoluta da ideia na filosofia (pensamento conceitual atual).

⁶⁹ “A filosofia apoia-se nas mesmas bases da religião, enquanto o objeto de ambas é idêntico, isto é, a razão universal existente em si e por si. O espírito quer fazer seu este objeto, como precisamente faz a religião por meio do rito e do culto; simplesmente, a forma que assume este conteúdo na religião é diferente da forma pela qual o objeto da filosofia está contido nesta, e por isso uma história da filosofia deve parecer necessariamente diversa de uma história da religião. [...]. A filosofia volta-se para o seu objeto na forma de consciência pensante; a religião, não; mas esta diferença não deve considerar-se assim abstrata para legitimar a conclusão de que somente na filosofia se pensa e não na religião, visto que também a religião possui representações, ideias universais” (HEGEL, 2000, p. 423-4).

Introdução Geral e o início da exposição do curso histórico da filosofia grega (Cf. PARK, 2013, p. 116-17, que observa como essa colocação reproduz a de outro historiador: Tennemann). As anotações dessa seção estão presentes tanto na edição de Michelet quanto na de Hoffmeister. A modificação quanto à filosofia oriental indica uma evidente ampliação nas investigações hegelianas sem, entretanto, alterar o esquema interpretativo geral da história da filosofia. Esta continua sendo uma criação do gênio grego. Os orientais, a despeito de se ocuparem do pensamento abstrato (universal) e de categorias puras⁷⁰, são ontologicamente carentes de um princípio essencial presente no “elemento grego” e “mais ainda no elemento cristão”: a individualidade. Convém citar o trecho em que o filósofo germânico estabelece a contraposição a partir de uma comparação entre as religiões dos gregos e dos orientais:

Os Deuses gregos aparecem, portanto, logo individualizados, na figura de pessoas. Onde, em contrapartida, o momento da subjetividade ainda não compareceu, como no Oriente, as representações religiosas não estão individualizadas, mas têm o caráter de representações universais que, portanto, aparecem, como representações filosóficas, [como] pensamentos filosóficos; pois estão no elemento da universalidade e têm um predomínio de universalidade.

Têm decerto também as religiões orientais figuras individuais como Brama, Vixnú e Xiba; mas a individualidade é apenas superficial, e tanto é assim que, quando se crê que se tem a ver com figuras humanas, logo isso de novo se perde e se alarga ao desprovido da medida. A individualidade, porque a liberdade falta, não está fixada, e, lá onde as representações universais têm também uma imagem individual, isso é, no entanto, apenas forma superficial (1995, p. 178).

Hegel não apresenta maiores argumentos para respaldar o porquê de as figuras religiosas orientais serem superficialmente individuais enquanto os deuses gregos seriam figuras humanas plenamente individualizadas. Ao que parece, uma suposta desmesura das primeiras impediria o caráter determinado, definido, próprio das segundas. É o que se infere da passagem citada acima e da reafirmação de uma essencialidade ocidental na página seguinte (p. 179): o espírito da subjetividade é preeminente no ocidente, “a terra da delimitação, da medida”.

O tratamento concedido por Hegel à filosofia oriental, antepondo-a à grandiosa história da filosofia, por um lado, confessa dado grau de reconhecimento desse

⁷⁰ Com respeito aos chineses, Hegel nota que eles “[...] também se ocuparam de pensamentos abstratos e categorias puras” (HEGEL, 1995, p. 183). E na sequência (p. 183-7) debate de maneira sintética duas obras do cânone clássico: o *I Ching/Yijing* (‘Livro das Mutações’, tratado cosmológico e simbólico, texto de referência do pensamento chinês) e o *Chou King/Shu Jing* (‘Livro dos Documentos’, que contém os discursos, juramentos, conselhos e instruções atribuídos aos antigos soberanos). E depois discute também o *Dao De Jing/Tao Te King*, de Laozi (Lao-Tsé).

pensamento – muito devido às investigações filológicas e históricas de seus contemporâneos – e, por outro lado, contribui para fixar a ideia de genialidade e excepcionalidade grega diante das criações intelectuais de outros povos e culturas da antiguidade. Sem poder simplesmente negar algum valor filosófico ao pensamento de povos coetâneos ou mesmo mais antigos que os gregos, o filósofo germânico adota o que Park (2013) chamou de “solução de compromisso”: aceita a contribuição de outros povos para a cultura grega, mas destaca o “gênio criativo” dos helênicos. A implicação disso é uma presença matizada de filosofias não europeias, no entanto apartadas do desenvolvimento da filosofia grega, mesmo quando se constata intercâmbios entre os povos. Daí expor a filosofia oriental em uma seção especial, como um apêndice, e tomar as elaborações de asiáticos e também de africanos como algo rudimentar⁷¹. Uma passagem das *Lições* logo no começo da apresentação sobre a filosofia grega resume esse entendimento:

É certo que [os gregos] tomaram os rudimentos substanciais de sua religião, de sua cultura, de sua coexistência social, em maior ou menor medida, da Ásia, da Síria e do Egito; mas sabiam anular o que era estranho nessas origens, transformaram, elaboraram e reverteram, fazendo disso algo distinto do que era, de tal maneira que aquilo que nós, como eles, apreciamos, reconhecemos e amamos, é essencialmente deles. [...]. Com efeito, o seu desenvolvimento espiritual só utiliza o que é recebido, o estranho, na forma de matéria e impulso; os gregos nunca perdem a consciência de agir, nele, como homens livres (HEGEL, 2017a, n.p.).

Nessa medida, influências de outros povos na cultura, sociedade e filosofia desenvolvida pelos gregos não deixariam traços marcantes a ponto de se poder indicar uma assimilação ou aprendizagem por parte dos helênicos. A capacidade dos gregos de reelaborar a matéria-prima, por assim dizer, dos outros povos em algo completamente novo é de tal monta que o que é criado só pode ter sido extraído de si mesmos. Por isso, os gregos instauram verdadeiramente a filosofia.

Essa visão a respeito dos gregos e de sua relação com o oriente e a África tornou-se um lugar comum repetido mais de cem anos após a publicação do texto hegeliano. Vejamos alguns casos ilustrativos.

⁷¹ Além do atributo religioso das filosofias orientais, Hegel nega importância às suas reflexões morais, como a confuciana, por considerá-la carente de capacidade especulativa: “Se trata [nas obras de Confúcio], pois, de um sábio de caráter prático, na qual não encontraremos absolutamente nada de filosofia especulativa; a partir da leitura de suas obras originais, chega-se à conclusão de que teria sido preferível, para fama desse sábio, que elas não tivessem sido traduzidas” (2017a, n.p.). Pouco antes o filósofo idealista afirmara a superioridade do livro *De officiis* [*Dos Deveres*] de Cícero que, mesmo sendo um manual prático, conteria mais coisas e melhores do que o conjunto das obras do sábio chinês.

Werner Jaeger, na introdução de seu clássico *Paideia: a formação do homem grego*, publicado em 1936, traça a linha divisória entre gregos e orientais. O grande estudioso afirma:

O Helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um “progresso” fundamental, um novo “estádio” em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos (1994, p. 5).

Jaeger esclarece o conceito de cultura. Não é a noção antropológica, que descreve a totalidade das manifestações e das formas de vida de um povo. A cultura significa um conceito alto de valor, uma ideia consciente, um princípio formativo, um ideal próprio de formação da humanidade. E somente os gregos teriam o termo – “paideia”, cujo significado moderno englobaria, sem traduzir fielmente, os sentidos de “civilização”, “cultura”, “literatura”, “tradição”, “educação” – e o ideal formativo. De modo que só se pode falar analogicamente de uma cultura chinesa, hindu, egípcia, babilônica ou hebraica. Na acepção rigorosa, cultura é elaboração grega. Segundo Jaeger, essa “[...] diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade com o mundo europeu dos tempos modernos. E isto chega ao ponto de podermos sem dificuldade interpretá-los na linha da liberdade do individualismo moderno” (1994, p. 9). O problema da individualidade é o ponto alto do desenvolvimento filosófico grego. A ligação do grego com a liberdade é tão íntima, prossegue o autor, que se deve tomá-la a partir da “constituição rática [!] do espírito grego” (p. 10), isto é, como pertencente à sua natureza. A liberdade, sendo constitutiva dos gregos, leva-os a produções muito próprias e, dentre elas, a filosofia. “O povo grego é o povo filosófico por excelência” (JAEGER, 1994, p. 12). Toda a introdução do volumoso e erudito estudo do filólogo busca situar o lugar dos gregos na história da educação. Ao fazer isso, emprega as mesmas comparações e dicotomias hegelianas: ocidente/liberdade/mobilidade *versus* oriente/despotismo/fixidez. A *Paideia*, sua principal obra, é ainda hoje uma importante referência nos estudos filosóficos, constando nas bibliografias de cursos de história da filosofia e de livros didáticos. De fato, um trabalho notável pela abrangência e erudição, contudo mantenedor da demarcação hegeliana da razão filosófica.

A justificativa para a exclusão do estudo de textos e autores da antiguidade fora do circuito helênico está presente mesmo em propostas de ensino de filosofia que se

sustentam em referenciais filosóficos bem diferentes dos de Hegel. Isso, no entanto, não inviabiliza o compartilhamento de determinada cartografia da razão e de dadas contraposições e afirmações, bem ao gosto do filósofo do idealismo. Sílvio Gallo, autor de uma relevante concepção de ensino de filosofia no país, no texto em que sistematiza seu método de ensino de filosofia, utiliza a contraposição entre *conceito* e *figura* para estabelecer a diferença entre ocidente (espaço da filosofia) e oriente (espaço não filosófico):

Digamos que se trata [o conceito] de uma forma de pensamento, criado pelos gregos nômades das bordas do mundo grego antigo (a filosofia pré-socrática, a primeira filosofia, está na Jônia, na Magna Grécia, e só mais tarde migra para Atenas, onde talvez encontre sua pátria mais estável), em contraposição aos sábios orientais, que pensavam por *figuras* (2012, p. 55).

Nessa passagem, de um autor que se funda em dois filósofos nada hegelianos (Deleuze e Guattari), repõe-se o esquema helenocêntrico da história da filosofia antiga. Consequência disso: Confúcio, Laozi, os *Upanishads* ou quaisquer outros pensamentos fora do âmbito grego não são estudados, pois tidos como desprovidos de uma forma conceitual⁷². As fronteiras do pensamento filosófico ficam determinadas. Uma possível imigração está fadada a ser barrada (de antemão desconsiderada) ou a ser trivializada (procura-se mostrar que suas ideias, conceitos, abstrações foram na verdade extraídas das terras gregas, a pátria mais estável)⁷³.

Outro exemplo retiro do livro de Ricardo Melani *Diálogo: primeiros estudos em filosofia*. Esta obra – uma das novidades do PNLD de 2018 – até menciona a discussão historiográfica sobre a origem da filosofia, destacando três posições: a do “milagre grego” (a invenção pura dos helênicos), a da origem oriental (os gregos como uma espécie de continuadores de doutrinas de outros povos) e uma terceira, conciliatória, que reconhece influências externas, mas destaca os aspectos peculiares gregos. Melani termina por adotar a última – que expressa a “solução de compromisso” assumida por Hegel –, uma vez que também não trata em momento algum da filosofia oriental ou africana. Sua

⁷² Um especialista na dupla francesa ou no filósofo conterrâneo provavelmente objetaria a diferença da noção de “conceito” nos franceses e no filósofo alemão. Sim, são diversas as noções. Dito sumariamente, em Hegel o conceito não é uma invenção como o é para os filósofos franceses (cf. HEGEL, 2000, p. 395-400; INWOOD, 1997, p. 72-5; DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 23-44; GALLO, 2016, p. 38-43). Aqui, como também no capítulo inicial ao citar a mesma dupla de filósofos, faço notar apenas a reprodução de uma cartografia da razão para além das especificidades das noções. Entretanto, poderia ainda se questionar se o “conceito”, na acepção hegeliana ou deleuzeana, é o aspecto definidor da filosofia.

⁷³ Consequente com sua definição de filosofia, retirada de Deleuze/Guattari, Gallo não dedica uma única linha à apresentação de algum autor oriental em seu livro didático *Filosofia: experiência do pensamento*.

afirmação ao final do tópico em que aponta as três posições dá o tom do que será estudado no decorrer do livro:

Quanto à filosofia, as elaborações dos gregos não seriam mera continuidade da *sabedoria oriental*, cujas concepções ou ideias estariam *marcadas pela religião*. A filosofia seria uma forma de pensamento que se guia pela investigação racional, e não uma verdade já estabelecida, seja religiosa, seja mítica. Desse ponto de vista, apesar de todas as influências, a filosofia teria surgido na Grécia com os pensadores jônios (2016, p. 25, grifos meus).

Gostaria de apresentar um último exemplo. Trata-se do *Filosofia e filosofias*, de Juvenal Savian Filho, mais um novo livro do PNLD de 2018. Obra oportuna, dentre outras coisas, por trazer temas instigantes e pouco trabalhados em livros didáticos, como o amor e a sexualidade. Contudo, ao discutir as origens da filosofia, repete a contraposição entre capacidade de abstração dos gregos e saber elementar dos outros povos, no caso em destaque, o conhecimento prático dos egípcios. O autor reconhece a influência destes sobre os gregos, entretanto deseja marcar bem a diferença. Diz:

A abstração dos gregos era justamente uma característica que os diferenciava no estudo da Matemática. Abstrair significa tomar distância de situações particulares, concretas, a fim de tentar entender e exprimir o princípio explicativo (*archê*) que está por trás dessas mesmas situações particulares. No caso da pirâmide, enquanto os egípcios precisavam subir nela para medi-la com réguas [...], Tales aplicou uma relação numérica abstrata e já conhecida e calculou a altura da mesma pirâmide (SAVIAN FILHO, 2016, p. 375-6).

A afirmação de que os egípcios mensuravam as pirâmides com régua antes do cálculo revelador de Tales soa fantástica. Nas mesmas páginas de onde foi retirada a citação, o autor reconhece os egípcios como “afiadíssimos nas técnicas para medir terras” e como professores do filósofo jônico, mas ressalva que eles “não se preocupavam com a exatidão ou com a universalização abstrata”. A “relação numérica abstrata e já conhecida”, pois, fora criada pelos egípcios. No entanto, como eram incapazes da *abstração à grega*, escalavam a pirâmide munidos de uma reguinha para calcular sua altura! Essa alegação um tanto bizarra retrata, a meu ver, o zelo excessivo na demonstração da excepcionalidade grega. Deixo, por ora, a listagem de exemplos, mais plausíveis ou mais pitorescos, que fazem ode à imaculada genialidade dos gregos.

Graças a essas e outras declarações semelhantes, Renato Noguera (2014) tem denominado a questão das origens do pensamento filosófico como o “maior tabu da

filosofia”. A narrativa (quase⁷⁴) unânime sobre o início da filosofia procura delimitar com cuidado especial sua terra originária. Escapa a essas visões a simples possibilidade de cogitar o aparecimento de atitudes filosóficas em distintos lugares, simultânea ou anteriormente ao ocorrido na Grécia. Para o filósofo brasileiro, isso é tão estranho quanto dizer que a música ou a religião foi invenção de um povo. Por isso, ele defende uma *pluriversalidade*⁷⁵ filosófica, “[...] isto é, perspectivas diversas múltiplas que não são necessariamente concorrentes, mas que compõem quadros complexos de visões parciais e particulares que recobrem fenômenos semelhantes” (2014. p. 38). Uma alternativa ao encerramento da filosofia antiga na filosofia grega, uma metonímica imprópria mesmo para gregos antigos, como já tratado.

O segundo ponto sobre a exclusão da elaboração oriental e também africana como filosofia, por Hegel, envolve o contexto do debate historiográfico no final do século XVIII e início do XIX na Alemanha. Esse aspecto não é de fácil percepção devido à distância que nos separa daquelas discussões e da consolidação de uma visão historiográfica que passou a ser o pano de fundo das pesquisas e do ensino de filosofia. Para remontar ao cenário histórico hegeliano, o estudo já referido de Peter Park é fundamental; baseio-me em suas considerações.

Em seu livro, Park investiga, como destaca o subtítulo, o racismo na formação do cânone filosófico que levou à exclusão da Ásia e da África da história da filosofia. O trabalho é bem fundamentado e sugestivo, reconstitui o debate historiográfico alemão do final do século XVIII e início do XIX, relaciona seus principais expoentes, traz à tona figuras hoje esquecidas, porém muito influentes à época e coloca em evidência os critérios racistas embutidos na narrativa histórica da filosofia⁷⁶. Outros trabalhos – infelizmente com ainda pouca repercussão em nosso país – destacaram as dimensões eurocêtricas e

⁷⁴ Com respeito aos livros didáticos, há uma exceção nessa narrativa e cartografia: a obra *Reflexões: filosofia e cotidiano*, de José Antônio Vasconcelos.

⁷⁵ A noção é retirada do filósofo sul-africano Mogobe Ramose, que assim a explica: “Considerando que ‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade. [...]. Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. [...]. Contra a reivindicação ‘universal’ da ‘filosofia’, argumentamos que a pluriversalidade é o caráter fundamental do Ser (*be-ing*)” (2011, p. 10; 12; 21).

⁷⁶ Lembro a observação de Park (cf. 2013, p. XIII): a ausência de palavras como “raça” e “racismo” (esta surgida no início do século XX) não significa ausência de preconceito racial ou ideologia racista em determinado autor. Isso é perceptível em um autor como Hegel.

racistas de filósofos modernos e suas abordagens históricas⁷⁷. Park, no entanto, inova ao trazer esses aspectos para o campo específico da historiografia filosófica, justamente em um período chave de modificação no modo de se fazer história da filosofia e de mudança da condição disciplinar da própria filosofia. Repassar, mesmo de maneira sumária, todos os tópicos da análise do estudioso, abriria um extenso parêntese nesta investigação. Por isso, me concentro nos aspectos mais pertinentes para contextualização da perspectiva hegeliana.

De acordo com Park: “A exclusão da África e da Ásia da história da filosofia por Hegel foi a culminação de um movimento dentro da filosofia acadêmica que vinha ganhando força por duas décadas antes de o filósofo dar seu primeiro curso sobre a história da filosofia em 1805” (2013, p. 151). O autor afirma que apenas após os anos 1780 se verifica a exclusão dessas regiões nos relatos históricos da filosofia, assim como a separação rígida entre filosofia e religião. Os povos dessas regiões, então, passaram a ser considerados como não filosóficos ou relegados a uma pré-história da filosofia, uma vez que sua forma de pensar seria religiosa. Essa visão, entretanto, longe de ser majoritária, era expressa por um grupo pequeno de historiadores e filósofos. Com efeito, uma tradição mais antiga de escrita da história da filosofia, que se estende do Renascimento italiano ao iluminismo francês, inicia essa história com os judeus, egípcios, caldeus ou outro povo oriental, sem reivindicar a exclusividade do começo grego⁷⁸. Mesmo no contexto alemão um estudo orientalista como *Sobre a linguagem e sabedoria dos indianos* [*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, 1808], de Friedrich Schlegel, compara implicitamente o idealismo especulativo de Schelling e o panteísmo indiano, e historiadores schellingianos como Friedrich Ast e Thaddä Anselm Rixner – indicados e criticados por Hegel (cf. 2000, p. 455) –, ainda que destaquem a peculiaridade da filosofia

⁷⁷ Para ficar em dois exemplos, cito: *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros* (2002), de Gislane dos Santos e *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial* [*A cor da razão: racismo epistemológico e razão imperial*] (2008), organizado por Mignolo.

⁷⁸ Park (2013, p. 70-6) relaciona uma série de autores e obras dessa tradição. Cito algumas: *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica* [*Biblioteca dos filósofos clássicos em ordem cronológica*] (1592), de Johann Jacob Fries; *The history of philosophy* [*A história da filosofia*] (1655-62), de Thomas Stanley (citado e criticado em HEGEL, 2000, p. 454); *De philosophia et philosophorum sectis* [*Da filosofia e das seitas filosóficas*] (1657), de Gerardus Joannes Vossius; *Archaeologiae philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus* [*Arqueologia filosófica ou A Doutrina Antiga sobre a Origem das Coisas*] (1692), de Thomas Burnet; *Historiae philosophiae synopsis sive De origine et progressu philosophiae: de vitis, sectis et systematibus omnium philosophorum libri IV* [*Sinopse da história da filosofia ou A origem e o desenvolvimento da filosofia: a vida, as seitas e os sistemas de todos os filósofos*] (1728), de Giambattista Capasso, Santolo Cirillo e Giovanni Girolamo Frezza; *Histoire abrégée de la philosophie* [*Breve história da filosofia*] (1760), de Jean-Henri-Samuel Formey; *Historia philosophiae* [*História da Filosofia*] (1742), de Johann Ernst Schubert; *Historia critica philosophiae* [*História Crítica da Filosofia*] (1742-4), de Jacob Brucker (também criticado em HEGEL, 2000, p. 454).

grega, não desconsideram as filosofias orientais sob o argumento do aspecto religioso. É, pois, estudando as histórias da filosofia produzidas naquele período que Park identificará o papel fundamental de Christoph Meiners (1747-1810) na consolidação e divulgação da ideia de origem grega da filosofia e detectará um esforço coletivo de reescrita da história da filosofia promovido por historiadores kantianos.

Segundo Park (2013, p. XII), Meiners é um rosto do Iluminismo alemão ignorado e não tolerado pelos historiadores. Contudo, esse professor de filosofia da Universidade de Göttingen, membro da Sociedade Real de Ciências da mesma cidade e um crítico da filosofia kantiana, teria, com suas inúmeras publicações (ao menos 44 monografias, de vários volumes, e 180 artigos), moldado e influenciado as ciências humanas, o pensamento histórico e a antropologia na Alemanha, na França e também na Rússia⁷⁹ do último terço do século XVIII e no século XIX⁸⁰. Lembremos que a Universidade de Göttingen mantinha estritos contatos científicos com centros de pesquisa ingleses, como a Real Sociedade, e se notabilizou nos setecentos na exploração de novas áreas como a antropologia e a biologia (cf. SANCHES e SERRÃO, 2001, p. 95). Seria desse hoje desconhecido pesquisador a primeira história da filosofia a excluir Ásia e África: o *Compêndio de História da Sabedoria do Mundo* [*Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*], primeira edição de 1786 e segunda de 1789. Apesar de esta ser sua única obra do gênero história da filosofia, ela está em consonância com outros textos sobre a ascensão das ciências, como *História da origem, progresso e decadência das ciências na Grécia e Roma* [*Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*], publicado em 1781-2 e traduzido para o francês em 1799, e de sua visão sobre a natureza humana em *Compêndio de uma história da humanidade* [*Grundriss der Geschichte der Menschheit*], primeira edição de 1785 e segunda de 1793. Para Park, a leitura desses e de outros trabalhos⁸¹ de Meiners permite explicar a retirada

⁷⁹ Park, baseando-se em estudo de Susanne Zantop, informa: “Ele [Meiners] foi estimado o suficiente para ser solicitado pelo czar Alexandre para liderar a reorganização do sistema universitário russo. Posteriormente tornou-se professor honorário da Universidade de Moscou” (2013, p. 77).

⁸⁰ Poliakov, em *O mito ariano* (1974), ao tratar da antropologia das Luzes (capítulo 7), apresenta resumidamente a compreensão antropológica de Meiners e informa que ele chegou a ser recuperado pelo nazismo como “fundador da teoria das raças” e precursor do “conceito de ariano”.

⁸¹ Excertos de *Compêndio de uma história da humanidade* e de outro trabalho antropológico intitulado *Acerca da natureza dos africanos pretos e da libertação ou limitação dos negros dela dependente* foram traduzidos por Manuela Sanches e Adriana Serrão em *A invenção do “homem”. Raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII* (2001). Uma antologia fundamental e acessível em português para estudo do pensamento antropológico e histórico dos alemães daquele século. A obra traz ainda excertos de Kant, Georg Foster, Samuel Sommerring, Johann-Friedrich Blumenbach, Isaak Iselin e Herder, uma amostragem significativa que permite estudar algumas das fontes do racismo e perscrutar o lado obscuro do iluminismo.

de Ásia e de África da história da filosofia e nos fornece os argumentos antropológicos racistas que serão posteriormente reproduzidos – mesmo que por vezes sem citação explícita – em Hegel e nas obras de historiadores como Dieterich Tiedemann e Wilhelm Tennemann.

No *Compêndio de História da Sabedoria do Mundo*, Meiners inicia a história da filosofia conforme a convenção acadêmica da época, com curtas seções sobre os caldeus, fenícios, egípcios, árabes, etíopes, persas, hindus, chineses e celtas. No entanto, cada seção, observa Park, é uma oportunidade para afirmar a ausência de filosofia nos povos africanos e asiáticos. Os argumentos aludidos são variados. Resumidamente: a precariedade dos textos e das traduções; a assertiva de autores gregos, como Diógenes Laércio, de que a filosofia é invenção helênica (mas desconsiderando os testemunhos antigos contrastantes); a infantilidade ou mediocridade dos conhecimentos de alguns desses povos⁸²; supostas falsificações sacerdotais de textos antigos; o clima, a forma de governo e a religião, no caso dos egípcios; o questionamento da credibilidade dos relatos sobre outras civilizações, como a dos chineses⁸³ (PARK, 2013, p. 78-80).

Park atenta para o fato de que o relato de Meiners acerca da origem da história da filosofia coaduna-se com sua visão antropológica expressa, dentre outros, em *Compêndio de uma história da humanidade*, texto estudado em ginásios e universidades alemãs. Isso nos daria uma chave interpretativa importante para compreender a supressão do Oriente e da África na narrativa filosófica. A história natural da humanidade desenvolvida por Meiners assenta-se, como ressalta Poliakov (1974), em uma concepção poligenista da espécie humana. Segundo afirma o professor de Göttingen, na primeira edição do referido texto, a espécie humana divide-se em dois grandes grupos. O primeiro é “o tártaro, ou caucasiano”, subdividido nas raças celta (na qual se incluem gregos, alemães, italianos, gauleses, espanhóis, britânicos, irlandeses e escandinavos) e eslava, esta teria uma

⁸² Sobre isso, afirma Meiners: “[Os estudos da] história e geografia, história natural, medicina e matemática dos sacerdotes egípcios permaneceram em uma infância perene antes de sua iluminação [*Aufklärung*] através dos gregos” (MEINERS *apud* PARK, 2013, p. 79). Formulação semelhante encontra-se em Kant, conforme se pode observar em citação mais a frente.

⁸³ As dúvidas de Meiners podem ser vistas dentro do contexto de um segundo momento de recepção do pensamento chinês por parte da filosofia alemã. Isso é o que constata Antonio Florentino Neto (2015, p. 336-7): “O bom início para a abertura de uma concepção positiva de mundo oriental, que se dá com Leibniz e Wolff, encerra-se bruscamente com a interpretação do mundo oriental, especificamente do universo chinês, feita por Herder e Hegel. Estas últimas passam a ser repetidas rapidamente nos meios acadêmicos da época e repercutem de forma predominante até meados do século XX. Hoje, porém, ainda é possível perceber os ecos das concepções desses dois pensadores sobre o mundo oriental”. O estudioso brasileiro não cita Meiners e nem escava as dimensões racistas e o orientalismo dos filósofos alemães, contudo fornece indicações importantes para uma pesquisa que considere tais aspectos.

qualidade intelectual e moral inferior àquela. O segundo grupo é o “mongol”, integrado por chineses, tibetanos, kalmucks, samoiedos, hindus de casta inferior e negros da Nova Guiné, de New Holland (Austrália) e da África. Os integrantes do segundo grupo são “mais fracos em corpo e mente” e “mais depravados e viciosos” do que os outros dois da divisão caucasiana (cf. Park, 2013, p. 81). Na segunda edição do *Compêndio de uma história da humanidade* o autor opera mudanças. O termo “caucasiano” é substituído por “o branco, ou de cor clara, e bonita”, e o termo “mongol” por “o de cor escura e feia”. E uma terceira raça, a “oriental” (branca), é acrescentada, sendo composta por egípcios, judeus, árabes, persas e hindus de casta superior. Tais modificações, porém, mantiveram os povos celtas como a raça branca com maiores qualidades intelectuais e morais: “Todos esses povos brancos têm várias características comuns, mas os povos eslavos e os do Oriente Próximo concordam um com o outro mais do que com os germânicos e outras nações celtas” (MEINERS *apud* PARK, p. 82)⁸⁴.

Ao sintetizar a posição de Meiners, Park (2013, p. 82) afirma: “torna-se claro que as diferenças inatas entre as raças explicaram para ele literalmente tudo sobre o curso dos assuntos humanos”, desde a dispersão da humanidade pelo planeta, o desenvolvimento das ciências, das artes e da filosofia, até as constituições políticas e a dominação europeia no mundo. O próprio Iluminismo expressaria a superioridade inata de uma raça branca europeia. Para concluir essa curta exposição da antropologia de Meiners, cito uma passagem expressiva, retirada do texto *Acerca da natureza dos africanos pretos e da libertação ou limitação dos negros dela dependente*, de 1790, portanto publicado entre as duas edições do *Compêndio de uma história da humanidade*:

A esta proposição da igualdade de todos os homens opõem-se os testemunhos coincidentes de todos os viajantes que nos descreveram os povos selvagens, bárbaros e semi-cultivados de outros continentes. Esta proposição é contrariada pela história antiga e moderna que ensina que a beleza, a atividade, a sensibilidade à beleza natural e artística, a arte inesgotável da invenção, as artes e as ciências, o sentimento participante da empatia com os sofrimentos e as alegrias de outrem, os sentimentos de gratidão e de arrependimento, de pudor, de repugnância e de decoro, e *todas as amáveis e admiráveis virtudes que decorrem destes sentimentos, não existem, tal como a liberdade e as leis sábias, em todos os continentes e em todos os povos*; essa história ensina que, *desde sempre, as nações brancas e belas, e sobretudo os europeus, superaram, apesar de serem menos numerosos, todos os povos negros, vermelhos e castanhos, mantendo-os sob o seu jugo depois de os terem submetidos*; que os povos negros, castanhos e vermelhos não só não inventaram as artes e as

⁸⁴ A subcategorização dos eslavos está presente também em Hegel. Como nota Park (2013, p. 121), em *Filosofia da História* (cf. 1999, p. 296-7) o filósofo considera as “nações eslavas” (húngaros, magiares, russos, alanos [sérvios], albaneses e búlgaros) como *outros*, de origem “asiática”. Elas não entram no domínio da história.

ciências, como nem sequer foram capazes de as adotar, por muito que elas tenham sido postas à sua disposição e a elas tenham tido acesso, e que exatamente entre estes povos os homens de melhor estirpe são em menor número do que, entre nós, os loucos incuráveis, os doidos ou os perversos (MEINERS, 2001, p. 155-6, grifos meus)

Poucos antes, no mesmo texto (p. 154-5), o antropólogo e professor de filosofia de Göttingen afirmara que “negros e judeus não podem, enquanto forem negros e judeus, reivindicar os mesmos privilégios e liberdades que os cristãos e brancos, entre os quais vivem ou a quem obedecem”.

Na avaliação de Park, ao deixar trabalhos de etnologia e história da filosofia, Meiners mostra como andam de mãos dadas racismo e história eurocêntrica da filosofia. O estudioso salienta que outros historiadores do final do século XVIII, Tiedemann (1748-1803) e o kantiano Tennemann, empregaram em seus textos “um conjunto de tropos antropológicos racistas que Meiners havia formulado para suas obras de história da filosofia e história da ciência” (2013, p. 82).

Sobre as ressonâncias de Meiners nos dois historiadores citados, cabe aqui apontar o essencial, sem entrar em maiores detalhes. Park assevera que no caso de Tiedemann não seria trivial que ele fosse amigo de infância de Meiners. Eles estudaram juntos no *Gymnasium*, em Bremen, e, depois, na Universidade de Göttingen. Além disso, teria sido Meiners quem influenciara Tiedemann a abandonar a teologia para dedicar-se à filosofia e facilitara posteriormente seu retorno à cidade de Göttingen, após passar cinco anos como tutor na Livônia. A importante obra histórica de Tiedemann, *O Espírito da Filosofia Especulativa de Tales a Sócrates*⁸⁵ [*Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates*], publicada entre 1791 e 1797, excluiria da filosofia, tal como o faz Meiners, as doutrinas dos caldeus, persas, indianos e egípcios, por conterem simples poesias de tempos ainda brutais ou por serem baseadas em representações religiosas (cf. PARK, 2013, p. 83).

Com respeito a Tennemann, Park pondera que o influxo de Meiners pode ser mais bem percebido na obra *Compêndio de História da Filosofia*⁸⁶ [*Grundriss der Geschichte*

⁸⁵ Hegel, sempre crítico com as histórias da filosofia utilizadas em sua época, não poupa Tiedemann. Considera que seu texto possui um estilo “duro e afetado”, sendo um “exemplo mortificante de como um douto professor pôde ocupar a vida no estudo da filosofia especulativa sem sequer haver suspeitado que coisa ela seja” (HEGEL, 2000, p. 454). Mas reconhece também alguma qualidade no trabalho por apresentar bons resumos de livros raros da Idade Média.

⁸⁶ O *Compêndio* de Tennemann recebeu as seguintes edições subsequentes: 1816, 1820, 1825 e 1829. Ademais, como afirma Popkin (*apud* PARK, 2013, p. 25, nota 112): “O *Grundriss* [*Compêndio*] foi amplamente usado como texto escolar em meados do século XIX e traduzido para o inglês, francês, italiano e até mesmo o grego moderno”.

der Philosophie], de 1812. Este é um texto mais condensado, publicado enquanto Tennemann ainda concluía sua grandiosa *História da Filosofia*⁸⁷ (em onze partes, publicada de 1798-1819). Nesse *Compêndio*, afirma Park:

Tennemann argumentou que era o pensamento grego transmitido aos romanos e aos europeus modernos. Os sucessivos estágios ou períodos dessa passagem constituem a história da filosofia. Acontece que os filósofos nessa linha de transmissão são todos celtas (brancos). Se uma nação oriental tivesse ciência, só poderia tê-la apropriando-se da aprendizagem científica dos gregos ou de outra nação branca. Esses argumentos implícitos e explícitos poderiam ter sido extraídos das publicações de Meiners, especificamente o *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom* [*História da origem, progresso e decadência das ciências na Grécia e Roma*] e de *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit* [*Compêndio de História da Sabedoria do Mundo*] (2013, p. 90).

Park termina dizendo que a composição dos argumentos para reivindicar a invenção da ciência e da filosofia pelos gregos presente em Tennemann, encontra-se em Meiners, o que indicaria uma influência.

Além da importância de Meiners – menos perceptível à primeira vista – sobre Tiedemann e Tennemann, é preciso dizer algo sobre a presença de Kant. Isso não só porque ele forneceu uma noção de filosofia que orientou a pesquisa histórica, mas também por ter indicado um esquema primário de história da filosofia e por ter colaborado para uma teoria das raças. Dimensões que, mesmo sem esmiuçá-las, devem ser apontadas para um melhor entendimento do contexto historiográfico hegeliano.

Kant nunca chegou a escrever uma história da filosofia, contudo, suas atividades de ensino, sua anuência a escritos históricos de discípulos⁸⁸, fragmentos de seus textos publicados postumamente e a crítica de outros pensadores ao arcabouço da filosofia crítica presente em determinadas histórias da filosofia, permitem apontar a importância

⁸⁷ Ressalte-se que com essa volumosa obra, a pretensão de Tennemann era deslocar a obra histórica referência da época: a de J. Brucker (*Historia Critica Philosophie* [*História Crítica da Filosofia*], cinco primeiros volumes de 1742-1744, acrescido de um sexto volume com a segunda edição em 1766-7). Park informa a importância desse autor: “Não seria exagero dizer que o século XVIII consultou Brucker. Várias gerações de filósofos aprenderam a história da filosofia a partir de seu trabalho. [...]. Goethe aprendeu sua história da filosofia com Brucker. Kant, Hegel e Schopenhauer referiram-se a Brucker. A grande maioria dos artigos sobre filósofos e tópicos da história da filosofia na *Encyclopédie* [*Enciclopédia*] de Denis Diderot não passa de traduções das partes relevantes da obra latina de Brucker” (2013, p. 14-15). Brucker fazia uma distinção entre o modo dos bárbaros (hebreus, caldeus, persas, indianos, antigos árabes, fenícios, egípcios, etíopes, celtas, etruscos e romanos, citas, trácios e getas) filosofarem e a “maneira correta de filosofar” dos gregos. No entanto, isso não o impelia a excluir aqueles da história da filosofia (cf. PARK, 2013, p. 71).

⁸⁸ Park (2013), no capítulo 1, “Escola kantiana e a consolidação da historiografia moderna da filosofia”, discute e oferece as referências necessárias. O panorama apresentado revela toda uma iniciativa, por parte dos kantianos, de teorização da história da filosofia como campo específico e de reescrita histórica sob a perspectiva da filosofia crítica.

das reflexões do filósofo de Königsberg para o tema. Saliento, em especial, a concepção e o esboço de história da filosofia e a discussão sobre raça.

Com relação à história da filosofia, há um fragmento da parte intitulada “Folhas soltas”, do livro *Os progressos da metafísica*, texto póstumo editado e publicado por Friedrich Theodor Rink, em 1804, que explicita a compreensão kantiana e provê uma regra capital para escrita histórica. “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica” (KANT, 1995, p. 130). Dessa maneira, a história da filosofia é composta de forma *a priori*, sendo a expressão logicamente necessária de um desenvolvimento gradual da razão humana. Razão que, por sua vez, teria sua estrutura e funcionamento desvendado por meio da filosofia crítica. Pelo menos é nesse sentido que seguem os historiadores kantianos. Grohmann, por exemplo, afirma: “A história da filosofia é a exposição sistemática dos sistemas de filosofia necessários e efetivos considerados como ciência *a priori* do conhecimento” (*apud* PARK, 2013, p. 22). J. Buhle, em seu *Manual de História da Filosofia [Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1796-1804, em oito partes]* – mais uma das obras indicadas por Hegel (cf. 2000, p. 455) –, esclarece: “Filosofia é a ciência da natureza da mente humana em si e para si mesma, e de sua pura relação com objetos fora dela mesma. A história da filosofia é um relato pragmático das tentativas mais importantes feitas pelas mentes mais proeminentes da antiguidade e dos tempos modernos para provocar essa ciência” (*apud* PARK, 2013, p. 17). E Tennemann⁸⁹ é inclusive ironizado por Hegel ao comentar sua copiosa *História da Filosofia*: “Louva os filósofos, a cultura e o gênio dos mesmos. Mas o estribilho é sempre que todos devem ser condenados, por culpados de não serem kantianos, por não terem investigado as fontes do conhecimento, dando em resultado a impossibilidade de conhecer a verdade!” (2000, p. 455).

Outro aspecto é a sugestão histórica formulada por Kant e constatável nos historiadores que seguem a filosofia crítica. Em *Lógica* – um manual sobre o tema que

⁸⁹ Park assim resume a posição de Tennemann: “Ele afirmou que os eventos da história da filosofia relacionavam-se internamente à consciência humana e externamente ao mundo. ‘O desenvolvimento da razão ocorre através da estimulação externa e, portanto, depende de causas externas’ que a antecipam, impedem ou mantêm-na no lugar. ‘Os esforços da razão são eventos interiores da mente’. ‘Existe, portanto, uma conexão interna e externa entre os eventos no tempo. Os eventos têm suas causas e resultados externos, e eles têm seus fundamentos internos na organização e nas leis da consciência humana’. Por último, esses eventos têm relação com o propósito da razão” (2013, p. 26). Citações de Tennemann, transcritas por Park nessa passagem, são retiradas do *Compêndio de História da Filosofia*.

recolhe as lições públicas dadas pelo filósofo desde os anos 1765 e que foram preparadas para publicação por G. B. Jäsche, em 1800, a pedido do próprio Kant – há um breve esboço de história da filosofia no qual se marca o início da filosofia com os gregos. Cito o trecho em que a afirmação é feita, uma vez que possibilita perceber como as considerações hegelianas já apresentadas inserem-se no contexto de um debate historiográfico em curso naquele momento. Diz Kant:

Dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a filosofar. Pois eles foram os primeiros a tentar cultivar os conhecimentos racionais, não tomando as imagens por fio condutor, mas *in abstracto*; ao invés disso era sempre *in concreto*, através de imagens que os outros povos procuravam tornar compreensíveis os conceitos. Assim, ainda há povos hoje em dia, como os chineses e alguns indianos, que tratam, é verdade, de coisas que são derivadas meramente da razão, como Deus, a imortalidade da alma e outras tais, mas que não procuram, no entanto, investigar a natureza desses objetos *in abstracto*, segundo regras e conceitos. Eles não fazem aqui nenhuma separação entre o uso da razão *in concreto* e o uso da razão *in abstracto*. Entre os persas e os árabes se encontram, é verdade, algum uso especulativo da razão, só que as regras para isso, eles as tomaram emprestadas de *Aristóteles*, logo aos gregos. No *Zendavesta* de *Zoroastro* não se descobre o menor vestígio de Filosofia. O mesmo vale também da tão louvada sabedoria egípcia, que, em comparação com a Filosofia grega, não passou de um jogo de crianças (1992, p. 44).

A passagem é explícita no critério de demarcação da filosofia: a abstração, o conceito. Na antiguidade, os gregos são os únicos a alcançar a especulação racional para além das imagens. Os demais povos ou nem vestígio de reflexão filosófica possuem ou estariam em um grau inferior (infantil) de pensamento. Na sequência (p. 45), Kant considera também a Matemática, “segundo um método especulativo, científico”, como invenção grega. Assim, filosofia e ciência tornam-se gregos por excelência. A questão que se coloca é o quanto tal concepção, que confere aos gregos o privilégio da racionalidade filosófica e científica, estaria informada por uma antropologia que considera a raça um fator determinante. Park aponta isso ao resgatar as ideias antropológicas de Kant.

Tópico ainda pouco explorado nos estudos filosóficos sobre Kant no país, a relevância do pensador para a construção da noção de raça está mais acessível aos estudantes, pesquisadores e professores brasileiros através de trabalhos de cunho histórico⁹⁰. Ao que parece, uma zona de sombras trazida por dados escritos do filósofo

⁹⁰ Cito dois exemplos mais acessíveis. A grande história do racismo, de Francisco Bethencourt, *Racismos: das cruzadas ao século XX* (2018, p. 350-2), apresenta um resumo da teoria das raças em Kant, aí tomado como um dos fundadores das classificações racistas do século XVIII. Igualmente Poliakov (1974, p. 148-

crítico resiste à investigação por parte da academia filosófica⁹¹. Porém, por mais incômodas que sejam as sombras, não convém negligenciá-las, pois o risco é de se fazer uma leitura ingênua,⁹² seja do autor, seja do seu período. Mais rigoroso, criterioso, como defendem Manuela Sanches e Adriana Serrão (2001), é não dissociar a narrativa histórica da filosofia do discurso antropológico baseado em hierarquizações raciais produzido durante o Iluminismo. Nessa trilha caminha Peter Park ao considerar conjuntamente o Kant das luzes (da unidade do gênero humano, do universalismo, do homem como fim em si mesmo, do sujeito livre e autônomo) e o Kant das sombras (formulador de tipologias racistas).

Efetivamente, Kant ministrou durante muitos anos um curso de antropologia⁹³ (ao todo 24, entre os anos de 1772-1796) e escreveu pelo menos quatro textos⁹⁴ diretamente ligados ao assunto, a saber: os ensaios “Das diferentes raças humanas” (1775; republicado em 1777), “Definição do conceito de raça humana” (1785), “Acerca do uso de princípios teleológicos na filosofia” (1788) e o livro *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). O curso de antropologia dirigia-se a um público mais amplo. Foi um sucesso de público – o curso mais procurado ministrado pelo filósofo –, bem como de publicação – a *Antropologia*, um manual para o curso, obteve a maior tiragem, 2000 exemplares, de uma obra de Kant publicada em vida (cf. BORGES, 2018, p. 9-10). Dada a constância do tema no labor do pensador não se deve negligenciar sua importância e repercussão. Os textos antropológicos de Kant foram, segundo o historiador Bethencourt (2018, p. 350), muito lidos e cruciais para as fundações do racismo científico, e o antropólogo W. E. Mühlmann considera o filósofo “fundador do conceito moderno de raça” (*apud* POLIAKOV, p. 146). Além disso, lembra Park (2013, p. XX), a teoria racial

9) aborda os aspectos racistas da antropologia kantiana, também discutido em seu *De Voltaire a Wagner: História do antissemitismo III* (1996).

⁹¹ Uma referência ilustrativa: a recente publicação *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant* (2018) reúne dez especialistas, brasileiros e estrangeiros, que se debruçam sobre distintas dimensões da obra em destaque. Em nenhum dos capítulos se discute a questão racial em Kant. O texto objeto de comentários é relacionado com vários outros do filósofo, menos com seus escritos antropológicos anteriores.

⁹² Chamo leitura ingênua aquela desatenta à totalidade, à historicidade e à inscrição geopolítica de um texto ou de uma ideia.

⁹³ No importante estudo “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant” [A cor da razão: a ideia de ‘raça’ na antropologia de Kant] (2008), Emmanuel Chukwid Eze chama a atenção para o esquecimento acadêmico das teorias raciais do filósofo “atribuível ao irresistível desejo de ver a Kant só como um filósofo ‘puro’, preocupado unicamente pelos temas filosóficos da cultura ‘pura’ e cego à cor dos temas filosóficos no *sancta sanctorum* das tradições da filosofia ocidental” (p. 21). Tal comportamento esquece-se de que Kant ocupou-se em sua prática de ensino mais de cursos de antropologia e geografia física (72 somados) do que de ética (28), para ficar em um único exemplo.

⁹⁴ A antologia de Sanches e Serrão (2001) traz os três ensaios na íntegra e algumas partes da *Antropologia*.

do filósofo circulou durante o século XIX também por meio do livro de Christoph G. Girtanner, *Sobre o princípio kantiano da história natural* [*Ueber das kantische Prinzip für die Naturgeschichte*], de 1796. Obra recomendada pelo próprio Kant (2006, p. 215), ao afirmar que “o conselheiro Girtanner expôs, com beleza e fundamento, como explicação e ampliação em sua obra (conforme meus princípios)” o estudo do “caráter da raça”.

Mas qual seria, em traços gerais, a concepção kantiana de raça? Em “Definição do conceito de raça humana” conceitua: “O conceito de raça contém, portanto, em primeiro lugar, o conceito de um tronco comum; em segundo, contém caracteres necessariamente hereditários que constituem a distinção da classe dos descendentes desta entre si” (2001, p. 124). A posição kantiana é, portanto, monogenista. No entanto, ao reivindicar a hereditariedade das raças, termina por conferir a estas um caráter permanente. “Ele fez isso com uma teoria de que sementes ou germes (*Keime*) nos seres humanos originais desenvolveram para produzir a cor da pele e outras características sob condições climáticas específicas” (PARK, 2013, p. 93). Kant divide a humanidade em quatro raças, tanto no ensaio de 1775 quanto no de 1785; neste, porém, vincula cada raça a uma cor: “os *brancos*, os *indianos amarelos*, os *negros* e os *americanos vermelhos-acobreados*” (KANT, 2001, p. 118). Usar a tonalidade da pele como principal marcador é uma contribuição kantiana para a teoria das raças. “Oito anos depois, Meiners renomearia suas divisões ‘branca’ e ‘mongólica’ de ‘branca’ e ‘escura’” (PARK, 2013, p. 93).

Para Park (2013, p. 94), existe uma espécie de retroalimentação racista entre Kant e Meiners, com visíveis incorporações mútuas de categorias e descrições. Isso a despeito das críticas veementes de Meiners⁹⁵ e da ausência de referência a este nos escritos sobre antropologia de Kant. Em ambos os autores a descrição das raças implica uma hierarquia de valor. Dentre outros exemplos, ressalta o estudioso:

A afirmação de Meiners de uma origem grega da civilização científica e sua caracterização do conhecimento oriental são consoantes com as declarações de Kant de que os gregos fundaram a matemática e a filosofia e que a raça hindu/indiana/amarela nunca alcançou um conceito abstrato e que seus preceitos morais não se baseavam em princípios (PARK, 2013, p. 94).

⁹⁵ Park (2013, p. 94) informa que na segunda edição do *Compêndio de uma história da humanidade*, Meiners não só alterou sua classificação racial como incluiu uma referência explícita ao ensaio de Kant “Definição do conceito de raça humana”. Essa referência pode ser conferida no excerto do livro de Meiners traduzido em Sanches e Serrão (2001, p. 233).

Desse modo, a exclusão da África e da Ásia da história da filosofia e o eurocentrismo em um historiador como Tennemann, fundam-se nas concepções antropológicas elaboradas tanto por Meiners quanto por Kant. Este não chega a oferecer uma alternativa ao racismo daquele. Conclui Park: “Em vez disso, Kant e Meiners formavam uma espécie de equipe de lutadores que se alternavam, trabalhando em conjunto para moldar um discurso científico moderno de raça” (2013, p. 95).

Para finalizar este ponto sobre o contexto historiográfico apontarei rapidamente a presença de Meiners em Hegel. Este teria usado as mesmas justificativas daquele (e também de Tennemann) para retirar a África e a Ásia da história da filosofia. Johannes Hoffmeister, o já citado editor de *Lições sobre a História da Filosofia*, revela que Hegel, quando estudante do *Gymnasium* (1784-8), lia com interesse e transcrevia trechos de publicações de Meiners em um diário de viagem. Hoffmeister assevera ainda: “O material empírico que Meiners traz sobre ‘raças’, graus de cultura, formas de governo e tudo o mais que restou do inventário histórico-cultural, que uma compilação de relatos de viagens pode fornecer, foi suficiente para cativar um estudante inquisitivo como Hegel” (*apud* PARK, 2013, p. 116, nota 20).

O impacto de Meiners, entretanto, não ficaria restrito ao período de formação. Na maturidade, quando Hegel oferecerá seus cursos de história da filosofia e filosofia da história, é possível perceber as reminiscências do antropólogo de Göttingen nas concepções etnológicas do filósofo. Isso é o que constata Peter Park, ao investigar o referente da expressão “povos germânicos” (*germanische Völker*) nos escritos do filósofo do idealismo absoluto. Constata o estudioso estadunidense que Hegel, por exemplo em *Lições de Filosofia da História*, descreve os alemães em um sentido diferente daquele apresentado por uma enciclopédia de referência da época: a *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie* [*Enciclopédia Real alemã*] (edição de 1819-20).

Enquanto a descrição dos alemães na *Real-Encyclopädie* implica uma identidade étnica distinta da dos franceses, espanhóis, anglo-saxões ou holandeses, o termo de Hegel *germanische Völker* une todos os povos da Europa Ocidental não tanto com base em traços culturais compartilhados como em descendência racial compartilhada. Meiners havia dado aos europeus ocidentais o nome racial “celta” (o nome “germânico” ele usava secundariamente) parcialmente para separar os povos eslavos. [...]. “Germânico” é o nome racial de Hegel para os europeus ocidentais (PARK, 2013, p. 122).

Assim, quando Hegel fala nas *Lições sobre a História da Filosofia* de uma “filosofia germânica” – compreendida junto com a filosofia grega como as duas épocas da história da filosofia⁹⁶ – está se referindo à filosofia elaborada pelos povos que compartilham a mesma descendência racial. Dentre os povos germânicos, os alamanos (*allemani*), bávaros, turíngios e saxões constituiriam a Alemanha propriamente dita, “livre” e “sem mistura” (cf. PARK, 2013, p. 121; HEGEL, 1999, p. 296).

Conforme Park, essa correspondência entre os povos gregos e germânicos de Hegel e os povos celtas de Meiners evidencia que a história da filosofia hegeliana apresenta uma unidade não só dialética, mas racial. “Desde a antiguidade até os tempos modernos, de Tales a Schelling, de Mileto a Berlim, os agentes da filosofia são brancos [e, acrescento, homens]” (PARK, 2013, p. 130). Hegel, tal como Meiners e Tennemann, escreve uma história das realizações filosóficas do homem branco europeu ocidental. Dessa maneira, Hegel consolida a modificação radical de escrita da história da filosofia, aquela que ao narrar essa história desenhará um mapa da razão filosófica extremamente excludente. Exclusão que, como espero ter mostrado, possui um aspecto racista nem sempre perceptível. E assim, é mais uma vez Park quem o diz:

Quando os debates sobre a filosofia oriental terminaram no período após a morte de Hegel, a ausência da África e da Ásia das salas de aula e salas de seminários da filosofia tornou-se normal. Dentro de uma geração, os filósofos acadêmicos conseguiram excluir o mundo não-europeu e consolidar um cânone de filosofia que legitimou poderosamente sua disciplina (2013, p.9).

Estendi-me – talvez em excesso – nas considerações sobre a filosofia antiga. Reforço, porém, sua necessidade para escavar um pouco mais um dos fundamentos propalados da tradição ocidental: o exclusivismo filosófico dos gregos. Problematicá-lo significa por em suspeição a própria origem da civilização europeia ocidental. Implica duvidar da história da racionalidade como construção peculiar de um povo. Em síntese, envolve uma questão de identidade. Como vimos, nesse debate aparentemente desligado da discussão sobre a modernidade e o racismo, joga-se uma narrativa marcada por categorias antropológicas racistas que justificarão alguns povos e regiões como

⁹⁶ “Em geral devemos distinguir *somente duas épocas na história da filosofia, a da filosofia grega e a filosofia germânica*, como se distingue a arte antiga e a arte moderna. A filosofia germânica é a filosofia dentro do cristianismo, enquanto este pertence aos povos germânicos; os povos cristiano-europeus, enquanto pertencem ao mundo da ciência, têm no seu complexo cultura germânica, visto como a Itália, a Espanha, a França, a Inglaterra etc., receberam nova forma por obra dos povos germânicos” (HEGEL, 2000, p. 447, grifo meu).

filosóficos, deslegitimando outros em suas formas expressivas. Agora continuarei a explorar os demarcadores do restante da história da filosofia hegeliana. Comento brevemente o período medieval para depois entrar na modernidade.

2.3.2. Fronteiras do Medievo

As fronteiras medievais da filosofia foram apontadas no começo deste capítulo a partir de um longo trecho das *Lições sobre a História da Filosofia*. Ali, Hegel indicara os autores escolásticos como os principais representantes do período⁹⁷ e afirmara que, do ponto de vista histórico, “merecem também ser mencionados os árabes⁹⁸ e os judeus”. Tida como uma filosofia intermediária entre as duas épocas maiores da história da filosofia – a grega e a germânica –, na Idade Média dá-se “o fermento duma filosofia nova, que por um lado permanece na essência sem se tornar forma, e por outro lado desenvolve o pensamento como mera forma duma verdade pressuposta, até que ele se reconhece de novo como fundamento livre e fonte de verdade [o que só ocorrerá na modernidade]” (HEGEL, 2000, p. 452). A compreensão da filosofia medieval como tempo intermédio reverbera a visão iluminista da Idade Média como período de passagem, sem maior criatividade, entre as épocas áureas da antiguidade clássica e do humanismo e ciência modernos. Por isso, se comparamos o tratamento e a avaliação hegeliana da filosofia do medievo com as filosofias grega e moderna, constataremos uma diferença considerável. O espaço concedido à sua investigação é menor⁹⁹ e seu balanço, desfavorável. O autor deixa claro que percorrerá a época com “botas de sete léguas”, isto é, a passadas largas. Também seguirei essa ligeireza atendo-me ao essencial para estudo em causa.

⁹⁷ Reafirma isso depois na parte introdutória à filosofia da Idade Média: “Os escolásticos são os principais personagens desse período em que entramos agora: a escolástica é a filosofia europeia da Europa medieval” (HEGEL, 2017c, n.p.)

⁹⁸ Sobre a filosofia árabe medieval convém mencionar a distinção de Massimo Campanini: “Nem toda a filosofia árabe é islâmica; nem toda a filosofia islâmica é árabe. Pelo termo ‘filosofia islâmica’, de fato, entende-se a filosofia pensada e elaborada por homens (ou mulheres) que professam o islamismo como religião, ou ao menos praticam o Islã como cultura e modo de vida. Já pelo termo ‘filosofia árabe’ deve-se entender a filosofia expressa em língua árabe” (2010, p. 59).

⁹⁹ Josep-Ignasi Saranyana, em seu interessante livro *A Filosofia Medieval* – um dos poucos manuais a tratar de filósofos medievais e da escolástica do século XVI – contabiliza e compara o tratamento hegeliano dos três períodos da história: “Estabelecida a divisão, Hegel concede sessenta e quatro páginas ao período medieval, que abarca cerca de mil anos, incluindo tanto as filosofias dos árabes e dos judeus (embora dedique a estes últimos apenas um parágrafo), como a filosofia escolástica cristã. Dedica, no entanto, nada menos que 680 páginas à filosofia grega. À moderna, isto é, à filosofia germânica, 318 páginas” (2015, p. 27-8).

A filosofia medieval constitui o segundo período da história da filosofia na tripartição desenvolvida pelo filósofo. Park (2013) observa que, ao contrário de outros historiadores (Ast e Rixner), Hegel está sozinho ao caracterizá-lo como momento de transição cuja significação é mais histórica que filosófica, uma vez que sua filosofia seria meramente formal e a serviço da Igreja. O estudioso estadunidense nota ainda que, numa base semelhante, o filósofo alemão havia excluído o Oriente. “O pensamento livre estava ausente da Europa durante a Idade Média, assim como estava ausente do antigo Oriente, mas, para Hegel, isso não implicava a exclusão da Europa medieval da história da filosofia” (PARK, 2013, p. 129). O que é curioso; os critérios (aspecto formal e dependência da religião) adotados em um caso (Oriente) não se aplicam a outro (filosofia medieval europeia). Certo, como sublinha Peligero Escudero (cf. 1980, p. 185), que em termos estritos as elaborações medievais não teriam espaço em uma história da filosofia na concepção hegeliana. O próprio filósofo alemão declara: “Não é em rigor tal [escolástica] filosofia; este nome significa, na verdade, aqui, antes, um modo geral [de pensamento] do que um sistema, se é possível falar, propriamente, de sistemas filosóficos” (2017c, n.p.). Contudo, tais criações intelectuais marcam presença na narrativa histórica, por mais que o balanço final do filósofo seja duro ao afirmar que, “vista como um todo, é uma filosofia bárbara do entendimento sem qualquer conteúdo real, uma filosofia que não suscita nenhum interesse real em nós e para a qual, é claro, não podemos retornar” (HEGEL, 2017c, n.p.).

Exposta a apreciação global, passo à identificação dos marcos teóricos do período medieval. Quais são eles? Por onde anda a razão filosófica nesses quase mil anos?

A filosofia discutida é fundamentalmente a da Igreja cristã latina. A patrística e a escolástica são os demarcadores teóricos. No caso da primeira, a apresentação é mais geral, sem entrar em detalhes deste ou daquele pensador, e são debatidas também as chamadas heresias dos séculos iniciais do cristianismo (gnosticismo, arianismo, pelagianismo, dentre outras).¹⁰⁰ No caso da segunda, tem-se uma seção mais longa e uma

¹⁰⁰ Cf. HEGEL, 2017c, sobretudo a Segunda Parte, Introdução, tópico 2 (Os padres da Igreja e as heresias).

série de autores¹⁰¹ são destacados. Entre essas duas, está colocada uma seção dedicada aos filósofos árabes, incluídos os judeus¹⁰².

A demarcação hegeliana expressa o encurtamento do mundo medieval apontado no primeiro capítulo deste estudo. O mundo a que se refere o filósofo alemão é o mundo europeu ocidental cristão latino. Aquilo que não responde a tais requisitos é tomado como menor ou tratado como anexo.

Realmente, a valorização do ocidente cristão por Hegel manifesta-se na escolha por determinados representantes do período em questão. Além da citada ênfase na escolástica, em algumas passagens e no ajuizamento sobre a produção filosófica de dados autores, percebe-se como a filosofia do período medieval que vale a pena ser estudada, apesar das muitas ressalvas, está circunscrita a uma região do mundo. Faço duas referências sobre isso.

A primeira relaciona-se ao exame hegeliano da patrística. O pensador afirma que quase todos os filósofos dessa etapa “viveram no mundo romano antigo e no mundo da cultura latina, ainda que também façam parte deste grupo os bizantinos” (2017c, n.p.). A patrística grega, assim, parece relegada a um segundo plano. Ela é designada, entretanto, o foco é sobre o mundo cristão ocidental latino.

A segunda referência diz respeito ao lugar da filosofia árabe. Ela é compreendida como uma ‘filosofia oriental’ a ser estudada antes da ‘filosofia ocidental’ dos escolásticos. A filosofia árabe não pode deixar de ser aludida em uma história da filosofia. Afinal, a filosofia propriamente dita teria sido preservada e cultivada pelos árabes enquanto o Ocidente caía sob o domínio dos bárbaros germânicos. “No entanto [afirma Hegel], o que acerca dela temos que dizer se refere mais à conservação puramente externa e ao transplante da filosofia” (2017c, n.p.)¹⁰³. Isto é, fundamentalmente da conservação e transmissão de uma filosofia neoplatônica, o centro em torno do qual girariam as determinações conceituais dos filósofos árabes e mesmo dos escolásticos. Como mera guardiã de uma filosofia de origem grega a ser retomada no Ocidente, a filosofia árabe

¹⁰¹ Escoto Erígena, Anselmo de Cantuária, Abelardo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Alexandre de Hales, Alberto Magno, realistas e nominalistas (Roscelino, Gualterio de Montagne, Guilherme de Ockham, João Buridano), dialéticos (Julian de Toledo, Pascasio Roberto), místicos (Juan Charlier, Raimundo de Sabunde, Rogério Bacon, Raimundo Lúlio).

¹⁰² Os árabes (Al-Kindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Ibn Tufail, Averróis) são referidos como comentadores de Aristóteles. Os judeus citados são Maimônides e a escola filosófica dos *Medabberim*, cujas informações são extraídas de um escrito do primeiro, e tida por Hegel como panteísta.

¹⁰³ Concepção parecida surge na *História da Filosofia*, de Reale e Antiseri, quando afirmam: “Mas a cultura árabe que penetrou no Ocidente, em sua maior parte, era a cultura grega traduzida em árabe. Desse modo, foi através dos árabes que o Ocidente pôde se reapropriar das teorias filosóficas e científicas do mundo grego” (2014, p. 542). Logo abaixo retomo outros pontos desses autores.

nada de essencial acrescentaria a uma história da filosofia. Daí a importância apenas externa, histórica em seu estudo. “Uma descrição especial da filosofia árabe oferece pouco interesse e, por outro lado, seria supérflua, já que o fundamental dela também é comum à filosofia escolástica” (HEGEL, 2017c, n.p.). Portanto, pouco se ganha em investigar com mais cuidado as obras e o pensamento dos autores árabes e judeus. Convém mencioná-los sem aprofundá-los, isso já basta, o que é crucial na filosofia medieval encontra-se na escolástica. Em outros termos, o que há de substancial no medievo está no Ocidente, não no Oriente. Mais uma vez se repete a noção de que o Oriente é, no máximo, uma preparação para o que se elabora plenamente no Ocidente.

Não é difícil encontrar reverberações dessa visão eurocêntrica hegeliana sobre a filosofia medieval. Um exemplo didático encontra-se no livro *Fundamentos de Filosofia* (2017), de G. Cotrim e M. Fernandes. Em sua unidade 3, intitulada “A filosofia na história”, há a apresentação das principais correntes filosóficas desde os pré-socráticos até os pós-modernos do século XX, com um capítulo (o de número 13) dedicado ao período medieval. O próprio título do capítulo – “Pensamento cristão” – expressa a redução do medievo ao mundo cristão. As demarcações adotadas são a patrística e a escolástica, com destaque para Agostinho e Tomás de Aquino. O mundo cristão oriental não é trabalhado e a filosofia produzida por árabes e judeus segue a instrução de Hegel: menção sem maiores detalhamentos. Sabe-se da existência de filosofia não europeia e não cristã somente por dois boxes (p. 241 e 246) que relacionam autores como Avicena, Maimônides e Averróis. Os filósofos árabes são apresentados como tradutores e comentadores de Aristóteles. Nenhuma ideia ou texto (mesmo curto) deles é exposto.

Esse tipo de tratamento é recorrente na maior parte dos livros didáticos. Quando muito, há um pequeno tópico em algum capítulo acerca da importância dos árabes para o ocidente. Na obra *Filosofando: introdução à filosofia* (2017), se indica a influência árabe para conhecimentos de astronomia e óptica, além de reportar Averróis como “responsável pela retomada do pensamento aristotélico no Ocidente cristão” (2017, p. 314) devido a seus comentários. Mesmo em textos de inclusão mais recente no rol de opções didáticas, como *Filosofia: temas e percursos* (2016), apenas se aponta a influência de Aristóteles na Idade Média cristã ocidental graças à conservação de textos do Estagirita por pensadores árabes (2016, p. 85 e 152). Todas essas referências são como pinceladas históricas que ratificam a ideia de um interesse simplesmente externo, ou seja, sem

conferir autonomia à filosofia medieval fora do circuito europeu cristão ocidental. Há exceções didáticas¹⁰⁴, mas o tom geral permanece atrelado ao eurocentrismo.

Perspectiva semelhante se repete em histórias da filosofia muito utilizadas no ensino acadêmico e normalmente presentes nas referências bibliográficas de obras didáticas. É o caso da *História da Filosofia*, de Giovanni Reale e Dario Antiseri (2014), traduzida e com várias edições e reimpressões no país. Obra sem dúvida de valor para pesquisa e ensino por sua abrangência, clareza e organização. Entretanto, ecoa nela a compreensão que se vê em Hegel da filosofia árabe e judaica como apêndice da filosofia europeia cristã latina. Por certo os autores desenvolvem mais a investigação sobre a patrística, trazendo a contribuição da patrística grega (ver o capítulo XIV), e expõem algumas das teses básicas de Avicena, Averróis e Maimônides (capítulo XVIII), contudo a abordagem não deixa de girar em torno do que é considerado central na filosofia medieval: a filosofia cristã ocidental. Por exemplo, mesmo reconhecendo a imensa obra de Avicena, a opção é por tratar “[...] somente as teses que foram acolhidas e repensadas no século XIII por Tomás de Aquino, João Duns Escoto e tantos outros, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *avicenismo latino*” (REALE e ANTISERI, 2014, p. 533). O espaço reservado à exposição dos filósofos fora do âmbito cristão latino é reduzido¹⁰⁵. Os historiadores italianos estão longe de acompanhar o filósofo alemão em suas reservas quanto à possibilidade de se falar em uma autêntica filosofia no medievo, porém, não deixam de adotar a geografia da razão filosófica medieval desenhada pelo filósofo idealista.

Em resumo, com relação às fronteiras hegelianas do medievo pode-se aplicar a crítica que De Libera lança aos estudos de filosofia medieval:

No fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado ocidente cristão, ela está nele centrada, e o que não é simultaneamente ocidental e cristão é posto à margem, considerando-se apêndice exótico sem legitimidade própria. Assim rejeitam-se: o que é cristão mas não ocidental, quer dizer, os cristãos do oriente; o que é ocidental mas não cristão, ou seja, os árabes e os judeus. Dessa forma, a Idade

¹⁰⁴ São duas no que se refere aos livros do PNLD de 2018. *Reflexões: filosofia e cotidiano*, de José Antonio Vasconcelos (2016), que inclui todo um capítulo sobre filosofias orientais (o capítulo 15) no qual discute a noção de ‘orientalismo’ e apresenta, dentre outras, a filosofia islâmica, trazendo um trecho de Avicena (p. 352-3). E *Filosofia e filosofias: existência e sentidos*, de Juvenal Savian Filho (2016) que, mesmo adotando um esquema geral da história da filosofia eurocêntrico, avança na abordagem dos filósofos árabes ao trazer textos de Avicena (p. 356) e Ibn Arabi (p. 187) para análise e discussão.

¹⁰⁵ Com Reale e Antiseri (2014) ocorre algo análogo ao que aponte sobre E. Gilson no capítulo 1. Das quase 300 páginas dedicadas à filosofia medieval, pouco mais de 10 páginas discutem as ideias e repercussões de árabes e judeus.

Média é confiscada em proveito de um só grupo: os ocidentais cristãos ou cristãos ocidentais (2011, p. 11-12).

2.3.3. Fronteiras da Modernidade

Com relação à modernidade, muito foi debatido no capítulo anterior. Pontos trabalhados naquele momento serão aplicados à análise da visão hegeliana desse período. O olhar estará direcionado para as demarcações estabelecidas, as caracterizações gerais da época e a relação de temas e autores mais significativos. Friso mais uma vez não se tratar de um estudo da interpretação de Hegel sobre este ou aquele filósofo particular, e sim do modo como a filosofia moderna é narrada, qual geografia da razão é constituída, o que adquire ou não relevância filosófica.

Hegel apontou os filósofos anunciadores do novo período histórico (F. Bacon, J. Boehme e R. Descartes) e o século de surgimento da filosofia moderna (o XVII). Mas há determinados eventos e autores que precedem esse período e são trabalhados pelo filósofo ainda na parte relativa à Idade Média¹⁰⁶. Na verdade, trata-se de uma fase já não mais especificamente escolástica e com traços precursores do período moderno; por isso a discuto neste tópico. Essa fase “[...] revela a dissolução dos resultados estabelecidos pela filosofia escolástica; aparecem, na forma de cometas, novas manifestações que precedem o terceiro período, o do verdadeiro renascimento da filosofia livre” (HEGEL, 2017c, n.p.). Os momentos históricos fundamentais dessa fase são o Renascimento e a Reforma.

Nessa etapa, para Hegel, ocorre o retorno do espírito a si mesmo, que procura encontrar-se e saber-se como consciência de si, tanto em sua relação com o mundo da natureza quanto com o mundo supracosmético. É o princípio de subjetividade, tão caro à compreensão histórico-filosófica do autor, que começa a se expressar no século XVI por meio do renascimento das artes e das ciências da Antiguidade e da nova relação entre Deus e o homem postulada pela Reforma.

Com relação ao Renascimento, afirma Hegel, “[...] os estudiosos da época voltam seus olhos para as obras dos antigos, agora convertidos em objeto de estudo, como *studia humaniora*, estudos nos quais o homem é reconhecido em seu próprio interesse e em sua própria atividade” (2017c, n.p.). Por esse motivo, não se trata de um mero retorno a uma fase já ultrapassada da marcha histórica do espírito. É antes um período de transição “[...] durante o qual nos preparamos para conhecer quais formas deles saídas e por eles

¹⁰⁶ Cf. HEGEL, 2017c, Segunda Parte, Seção Terceira “O Renascimento das Ciências”.

condicionadas, e refazemos a viagem através das fases necessárias, para o desenvolvimento da cultura atual” (HEGEL, 2000, p. 412).

Uma plêiade de autores é apresentada¹⁰⁷. Uns mais destacados, tendo suas ideias extensamente discutidas, casos de Gerolamo Cardano (polímata italiano), Giordano Bruno, Julio César Vanini (filósofo italiano condenado à semelhança de Bruno). Outros indicados sem maiores aprofundamentos, como Pietro Pompanazzi, Campanella, Petrus Ramus (reformador educacional calvinista francês), Marsílio Ficino, Pico de la Mirandola, Erasmo de Roterdã. E há aqueles, como Montaigne e Maquiavel, cujos esforços intelectuais, na avaliação de Hegel, “[...] pertencem ao campo da filosofia na medida em que extraem seus pensamentos de sua consciência, do círculo da experiência humana, da observação do que acontece no mundo e no coração do homem” (2017c, n.p.). No entanto, devem ser lembrados como pensadores mais ligados ao panorama geral da cultura que à filosofia em sentido estrito, uma vez que se movem dentro de certo sentido comum, menos especulativo, que proporciona ao homem interessar-se por seus próprios problemas, ganhar autoconfiança, voltando-se, nas palavras do filósofo, para seu próprio coração e suas razões.

A Reforma Protestante é considerada a principal revolução do espírito. Através dela começa a se clarear uma consciência da liberdade como um dom divino. A relação entre Deus e o homem sofre uma mudança essencial, considerada por Hegel como o fim de uma “vassalagem espiritual”. Um grande princípio se instaura: as relações absolutas entre Deus e o homem não se dão mais via exterioridade, mas na interioridade da consciência religiosa. Na visão histórica hegeliana, tal interioridade, já vislumbrada com o surgimento do cristianismo, torna-se “[...] o princípio protestante em virtude do qual o pensamento em geral alcança a consciência como aquilo a que todos têm direito” (HEGEL, 2017c, n.p.). Outra consequência importante, na apreciação do filósofo, é o uso da língua vernácula (no caso, o alemão) em substituição ao latim: “[...] é a abolição das orações em uma língua estrangeira e do cultivo da ciência através do veículo dessa estranha linguagem” (HEGEL, 2017c, n.p.).

Renascimento e Reforma, portanto, preparam o terreno para o terceiro período histórico da filosofia. A subjetividade moderna que em Descartes adquire uma formulação lapidar, a ponto de Hegel e outros historiadores o considerarem “o pai da

¹⁰⁷ Para ver todos os filósofos elencados, conferir HEGEL, 2017c, Segunda Parte, Seção Terceira “O Renascimento das Ciências”, tópicos “O estudo dos antigos” e “Tendências peculiares da Filosofia”.

filosofia moderna”¹⁰⁸, é antecedida pela postura e consciência do homem diante da natureza e do divino elaboradas no século XVI. A compreensão hegeliana, entretanto, não vê maior significação histórico-filosófica na conquista – chamada pelo filósofo de descoberta – da América, que ocorre na mesma época. Dussel (2010, p. 345) destaca tal ponto ao dizer que o filósofo alemão até “pressente algumas questões, mas não sabe lhes dar uma razoabilidade suficiente”. O filósofo latino-americano ilustra isso ao citar Hegel (amplio o trecho referido): “O homem [refere-se unicamente ao europeu, é bom recordar] descobre a América, seus tesouros e seus povos, descobre a natureza, descobre-se a si mesmo; a navegação é, agora, o romantismo superior do comércio. O mundo existente voltava a existir como um mundo digno do interesse do espírito por ele” (HEGEL, 2017c, n.p.). De todo modo, nenhum tema ou autor elencado por Hegel toma como ponto de partida reflexivo o acontecimento “descoberta da América”. O retorno às fontes antigas e a nova espiritualidade são os acontecimentos que ensejam as reflexões dignas de um espaço na narrativa histórica da filosofia.

Em um trecho da Introdução à terceira parte de seu estudo histórico, Hegel define o princípio geral da filosofia moderna:

A filosofia dos novos tempos parte do princípio ao qual a [filosofia] antiga já havia chegado, do ponto de vista da consciência de si real; tem como princípio, de um modo geral, o espírito presente diante de si; confronta o ponto de vista da Idade Média, que era o da diversidade do pensado e do universo existente, e trabalha pela dissolução desse ponto de vista (2017c, n.p.)

Essa passagem é importante por pelos menos dois motivos. Nela o filósofo aponta uma ligação profunda existente entre a filosofia moderna e a filosofia antiga. Ambas partem de um mesmo princípio: a consciência de si real ou, em outros termos, a subjetividade livre. Além disso, estabelece a contraposição entre filosofia medieval e moderna. Assim, Hegel pode entender a modernidade como momento de retomada da liberdade do pensamento, do *reaparecimento da verdadeira filosofia*, “[...] na medida em que agora [séculos XVII e XVIII] o homem, infinitamente livre em pensamento, se esforça para compreender a si mesmo e compreender a natureza” (2017c, n.p.).

¹⁰⁸ Segundo Hegel: “Com efeito, com Descartes começa verdadeiramente a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna, depois de ter marchado por um longo tempo pelos caminhos anteriores” (2017c, n.p.). Já Reale e Antiseri (2007) intitulam Descartes como “fundador da filosofia moderna” (cf. capítulo VII), repercutindo as posições de A. Whitehead e B. Russell. O texto acima citado de Dussel polemiza a ideia de Descartes como primeiro filósofo moderno ao mostrar a importância do ensino jesuítico na formação do filósofo francês e resgatar o valor de filósofos ibéricos ou ibero-americanos (G. Sepúlveda, B. Las Casas e F. Suárez) e ameríndio (Guamán Poma) para constituição da subjetividade moderna.

Lembremos que na discussão sobre a filosofia antiga, o filósofo alemão apontara a filosofia autêntica, verdadeira, como aquela dissociada da religião, o que justificava para Hegel a exclusão das filosofias orientais. A necessidade de separação clara da religião para determinação de uma filosofia propriamente dita apareceria ainda nas observações críticas do filósofo com respeito à filosofia do medievo.

A filosofia moderna, como expressão maior da liberdade de pensamento, contudo, não é tomada como um pensamento espontâneo destituído de obstáculos. Ela caracteriza-se pelo “[...] contraste do pensar e do ser, da individualidade e da substancialidade [...]”; é o contraste entre sujeito e objeto, entre natureza e espírito, enquanto este, como finito, se contrapõe à natureza” (HEGEL, 2000, p. 451). Nesse sentido, ela se desdobra inicialmente em duas formas fundamentais: uma realista e outra idealista. Aquela defende que a objetividade e os conteúdos do pensamento nascem das percepções e esta busca a verdade na independência do próprio pensamento.

A direção realista, ao valorizar a experiência, tende em primeiro lugar para uma investigação da natureza física. Dessa observação são extraídas as leis gerais consideradas a base do saber. “Em segundo lugar, se observava o espiritual tal e como, em sua realização, forma o *mundo espiritual dos Estados*, com o propósito de indagar dessa maneira por experiência quais eram os *direitos* de alguns indivíduos em relação aos outros e ao príncipe, e quais os de uns Estados para com os outros” (HEGEL, 2017c, n.p.). Buscam-se, enfim, as fontes do direito no próprio homem e em sua história. Hegel afirma que nessa linha livros foram produzidos e continuavam, mesmo em seu século, lidos e citados com frequência no parlamento inglês. A direção realista descrita pelo filósofo alemão manifesta-se nas conhecidas tradições empirista e contratualista.

A direção idealista, segundo Hegel, parte sempre do interior; o pensamento, o espírito mesmo é todo conteúdo. “O que ali [no realismo] é extraído da experiência, se extrai aqui do pensamento *a priori*, ou então o determinado é capturado, mas não para reduzi-lo ao geral, mas reduzi-lo à ideia”(2017c, n.p.). Essa é a direção do racionalismo e que seguirá, sob um modo novo e mais abrangente, no idealismo alemão.

Hegel destaca também três problemas, na forma de contraposições, que ocupariam a reflexão do período moderno. A primeira contraposição é da ideia de Deus e de seu ser, que colocaria como questão: “deduzir do pensamento a existência de Deus, enquanto espírito puro” (2017c, n.p.). O filósofo reconhece ser tal problema um certo prolongamento de algo posto na Idade Média (haja vista o argumento ontológico de Anselmo). A segunda contraposição é a do bem e do mal, “[...] a contraposição entre o

ser para si da vontade e o positivo, o geral; trata-se de conhecer a *origem do mal*” (2017c, n.p.). Aqui se põe o seguinte: como conciliar a concepção de bondade de Deus com a presença do mal? A terceira contraposição é a da liberdade humana e da necessidade, pensada tanto com relação à noção de presciência divina quanto às determinações naturais: “o homem depende da natureza, e tanto a natureza externa quanto a natureza interna do homem são sua necessidade contra sua liberdade” (2017c, n.p.).

Os problemas indicados percorreriam três fases de desenvolvimento com algumas diferenças fundamentais entre elas. A primeira fase procuraria uma conciliação das contradições a partir de intentos ainda pouco claros, Bacon e Boehme são os representantes desse momento. Em uma segunda fase, ocorreria uma conciliação metafísica das contradições sob o signo da filosofia cartesiana. A terceira fase consistiria em tornar consciente tal conciliação, convertendo-a em objeto de investigação: é o momento do idealismo alemão. A fim de arrematar e reforçar alguns pontos, cito a síntese do trajeto moderno da filosofia feita por Peter Park (2013, p. 129):

Hegel marcou o início da filosofia moderna com Descartes. Um pouco antes dele vêm Francis Bacon e Jacob Böhm, que sintetizam as duas tendências opostas da filosofia moderna. Através de Descartes e Spinoza, pensamos e nos tornamos mais determinados. No sistema deste último, o pensamento e o ser estão unidos como substância absoluta, enquanto o aspecto subjetivo é negado. O princípio da subjetividade é reafirmado por Leibniz. Sua metafísica é desenvolvida por Wolff. Ao mesmo tempo, as ciências práticas e morais e as ciências observacionais são desenvolvidas através de Locke. O ceticismo então se segue. A última época da filosofia é a inaugurada por Kant. Ele estabelece “a forma absoluta da Ideia”, cujas consequências Fichte persegue, mas apenas do lado da subjetividade. Mesmo depois de Fichte, a necessidade de unir o conteúdo (Substância absoluta) com a forma absoluta permanece. Esta unificação Schelling consegue. Todas as filosofias anteriores estão contidas e transfiguradas no sistema de Schelling, que é o sistema final no relato de Hegel da história da filosofia.

Não é meu propósito discutir o pormenor dos problemas e fases anotados por Hegel. Outros (MONDOLFO, 1969; PARK, 2013) já observaram como o pensador encaixa temas e filósofos em sequências dialéticas triádicas, de modo a coincidir com sua própria construção teórica. Aqui me interessa as demarcações históricas, ou seja, os filósofos significativos e as correntes principais a fim de sublinhar as fronteiras da razão.

Vários filósofos são examinados por Hegel ao longo do texto. Além dos já indicados inauguradores da filosofia moderna, vale ressaltar: Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, Grocio, Pufendorf, Newton, Reid, Leibniz, Wolff, Voltaire, Montesquieu, Helvetius, Rousseau, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling. Esta lista

não é exaustiva, muitos outros nomes são lembrados (cf. HEGEL, 2017c, Terceira Parte). Esses autores estão divididos, de modo geral, nas seguintes correntes filosóficas: racionalismo, empirismo, ceticismo, criticismo, iluminismo e idealismo¹⁰⁹.

As demarcações utilizadas, a caracterização do período, o rol de autores e as correntes filosóficas trabalhadas pelo filósofo alemão estabelecem uma narrativa e desenham um mapa da razão filosófica que persiste contemporaneamente. Para evitar uma compilação repetitiva de exemplos, trago apenas um¹¹⁰ que, por seu aspecto introdutório e didático, ilustra a visão geral hegemônica acerca da filosofia moderna.

No livro *A filosofia: O que é? Para que serve?* (2011), os autores Danilo Marcondes e Irley Franco fazem uma interessante apresentação geral da filosofia a partir de distintas perspectivas. Discutem definições, valor e utilidade da filosofia, os estilos literários mais comuns usados nos textos filosóficos, o modo como diferentes épocas viam os filósofos, as principais áreas e períodos da filosofia. Ao tratarem da divisão da história da filosofia, reconhecem os problemas inerentes às formas de periodização e a importância de Hegel para o assunto. Quando apresentam a cronologia da filosofia moderna, seus traços específicos e autores relevantes, afirmam:

IV. Filosofia moderna

- Período inicial (séculos XVI a XVII): Marcado pela ruptura com o contexto anterior [renascentista], sobretudo com o pensamento medieval, e pela influência das grandes transformações da época, como a descoberta do Novo Mundo, a Revolução Científica e a Reforma Protestante. Destacam-se: René Descartes, Baruch de Spinoza, Gottfried Leibniz (dentre os chamados racionalistas), e Francis Bacon, Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley e David Hume (dentre os chamados empiristas). O pensamento renascentista rompe com o medieval, mas promove uma volta aos clássicos greco-romanos. O pensamento moderno, por sua vez, busca romper também com os clássicos grego-romanos, defendendo a necessidade de formular um novo pensamento (como afirmam no início desse período, por exemplo, Descartes e Bacon) que evitasse os “erros dos antigos”, como o desconhecimento do Novo Mundo e a crença aristotélica de que a Terra estava no centro do universo.
- O Iluminismo (século XVIII): Também conhecido como Século das Luzes, ou Esclarecimento (do alemão *Aufklärung*), caracteriza-se pela valorização da razão como emancipadora em relação às superstições religiosas e ao absolutismo político. [...]. Destacam-se Immanuel Kant, Denis Diderot e Voltaire.

¹⁰⁹ Apenas a título de ilustração dos problemas envolvidos na narrativa hegeliana, mesmo considerando apenas sua visão sobre a filosofia idealista alemã, cito o seguinte juízo de F. Beiser, destacado historiador da filosofia do século XIX: “Hegel escreveu uma história que fazia sentido para seu desenvolvimento filosófico e omitiu tudo o que não era necessário para tal narrativa. Todos os seus oponentes são tratados superficialmente (como, por exemplo, os românticos) ou completamente ignorados (como Fries, Beneke e Schopenhauer). É óbvio que isso não pode ser tomado seriamente como história, mas é exatamente o que aconteceu” (2017, p. 23).

¹¹⁰ Pode-se conferir semelhante periodização nos livros didáticos de Chaui (2017, p. 63-5) e Gallo (2017, p. 321-2) e nas histórias da filosofia de Rovighi (2002, toda obra) e Russell (2016, p. 270-419).

- Idealismo alemão pós-kantiano (século XIX): Retoma o pensamento de Kant em uma perspectiva crítica.

Essa passagem traz basicamente os mesmos marcadores históricos e filosóficos – momento de ruptura, acontecimentos precursores, correntes principais, autores relevantes – assinalados por Hegel em suas *Lições*.

Agora, se voltarmos algumas páginas deste trabalho, mais precisamente à “Figura 1: Mapa-múndi da Filosofia Moderna”, será possível perceber como os filósofos destacados por Hegel encaixam-se nas áreas coloridas do mapa. Assim como os temas e correntes trabalhados pelo filósofo alemão condizem com o que foi levantado na “Tabela 1: Lista dos Filósofos da Modernidade” e na “Tabela 2: Temas e correntes da Filosofia Moderna”. Não é para menos, como tenho enfatizado ao longo deste capítulo, Hegel contribuiu de modo indelével para a construção da história da filosofia. E no caso do período moderno o foco nas filosofias francesa, britânica e alemã indicam os locais de expressão filosófica a serem considerados, estudados, pesquisados. O que está fora dessas fronteiras acaba por desaparecer do mapa da razão. Recordo que, na visão hegeliana, o desdobramento da razão na história, cuja forma ideal transparece no desenvolvimento da filosofia, não possui um significado condicionado temporalmente, mas antes um significado histórico-absoluto. Para o filósofo alemão, portanto, se a história da filosofia revela uma história da razão na Europa ocidental (com exclusão, por exemplo, do “Sul da Europa”¹¹¹, isto é, Espanha e Portugal), isto quer dizer simplesmente que o curso histórico filosófico europeu corresponde ao curso histórico da filosofia enquanto tal.

Nessa medida, o comentário de Daniel Innerarity Grau sobre a filosofia da história de Hegel aplica-se também à história da filosofia do pensador. O lugar da Europa na história do mundo e, por conseguinte, na história da filosofia, é capital:

A Europa é para Hegel centro e fim do velho mundo, o cenário da descoberta do espírito a si-mesmo. Se a Ásia é o continente das origens, a África o da uniformidade e a América o do futuro hipotético, a Europa é o continente da liberdade real, a síntese da diferença e da unidade, a harmonia na diversidade, o lugar onde o homem tem alcançado a maior consciência de sua liberdade (GRAU, 2009, p. 57).

¹¹¹ Dussel comenta a construção histórico-filosófica desse “Sul” a partir do século XVIII: “O referido ‘Sul’ foi (no passado) centro da história em volta do Mediterrâneo (Grécia, Roma, os impérios de Espanha e de Portugal, isto sem fazer referência ao mundo árabe do Magrebe, já desacreditado dois séculos antes), mas nessa altura já era um resíduo cultural, uma periferia cultural, porque, para a Europa setecentista que fazia a revolução Industrial, todo Mediterrâneo era um ‘mundo antigo’” (2010, p. 342).

De fato, o filósofo alemão não tem dúvida quanto ao lugar central da Europa na história. E com respeito à filosofia moderna, ele ainda faz questão de destacar, dentre os povos filosóficos – britânicos, franceses e alemães, em especial os dois últimos – aqueles que mais intimamente participariam desse movimento histórico, impulsionando-o, por assim dizer, desde dentro. Assevera Hegel:

Nesta grande época da história universal, cuja essência mais íntima reside na filosofia da história, só tomam parte dois povos, o alemão e o francês, apesar da oposição que existe entre eles, ou melhor, precisamente por razão dela. As demais nações não participam interiormente deste movimento; elas participam, sim, politicamente, tanto seus governos quanto seus próprios povos (2017c, n.p.).

Para Hegel, o que se origina na França com Descartes e aquilo que vem do Iluminismo francês como “[...] esta energia e esta força espantosa do conceito diante da existência, diante da fé, diante de todo o poder da autoridade consagrada ao longo de milênios” (2017c, n.p.), cuja expressão política maior é a Revolução de 1789, recebe, na filosofia alemã, sua elaboração conceitual mais rigorosa e sistemática. Resultado dessa compreensão, segundo José Carlos Reis, em seu instigante livro sobre a “consciência histórica ocidental”: “Nos séculos XIX e XX, os discursos hegeliano e iluminista francês tornaram-se o fundamento do conhecimento histórico e da ação histórica não como ‘verdade ontológica’, mas como uma ‘verdade histórica’ que legitima a vitória do Ocidente” (REIS, 2011, p. 121).

Sobre o percurso moderno descrito por Hegel, pontuaria ainda dois aspectos. Primeiro, a primazia de um eixo epistemológico. Com efeito, ao historiar a filosofia moderna, Hegel privilegia uma narrativa centrada no problema do conhecimento, tanto assim que divide as grandes direções da filosofia do período nas linhas realista e idealista. Ora, isso será repetido, em geral, pelas mais diversas histórias da filosofia e no ensino de filosofia, muitas vezes de maneira acrítica. A filósofa argentina Silvia Manzo (2009) questiona a naturalização dessa narrativa que apresenta a filosofia moderna como o embate entre racionalistas e empiristas, cuja culminação se encontra no criticismo kantiano. Esse relato instaura o cânone dos “sete grandes” – Descartes, Spinoza, Leibniz (os racionalistas); Locke, Berkeley, Hume (os empiristas); Kant (a superação da antítese) – que são tomados como os filósofos fundamentais. “Trata-se de uma construção historiográfica que tem suas origens na história da filosofia contada pelo menos por alguns filósofos modernos [por exemplo, Hegel], cuja maneira de julgar o passado

filosófico é muito próxima do que Rorty¹¹² chamou de história do espírito” (MANZO, 2009, p. 9). Tal maneira de contar a história da filosofia sustenta que há problemas filosóficos essenciais e estabelece um cânone, hierarquiza os filósofos em maiores e menores em função dos problemas, selecionando aqueles que tomaram parte das questões ditas fundamentais. Há também uma ênfase no aspecto individual e mental da problemática filosófica que acaba por considerar uma abordagem coletiva, extramental ou prática, como subsidiária ou mesmo menor. Isso se verifica em Hegel quando se constata o lugar subordinado que as reflexões práticas, como a dos contratualistas, ocupam em seu relato histórico.

O segundo aspecto a sublinhar é como a narrativa hegeliana termina por excluir a reflexão do século XVI elaborada pela segunda escolástica. Com isso, questões importantes do início da colonização europeia na América como, a legitimidade ou não da conquista, a escravidão, a concepção antropológica dos e sobre os povos dominados, não serão abarcadas pela reflexão filosófica. A consequência é deixar de fora da narrativa histórica da filosofia justamente o acontecimento “descoberta da América” e toda problemática ético-política que ele suscita. Mas, como essas questões são debatidas sobretudo pelo “Sul da Europa”, a ponta de lança da colonização, e estão revestidas por uma “teologia filosofante”,¹¹³ como é a escolástica, não mereceram um espaço no relato moderno. Afinal, na concepção hegeliana, o século XVI já caminha para uma superação da Idade Média e de sua filosofia. Daí tratar da escolástica, mesmo em uma versão renovada por um acontecimento novo, significaria o retorno a algo suplantado pelo desenvolvimento filosófico do espírito. Para o filósofo alemão, nota Mondolfo (1969, p. 52), seria inadmissível o retorno de sistemas ou escolas filosóficas, uma vez que pertenceriam a momentos já superados dialeticamente da história.

Para encaminhar o encerramento deste tópico e oferecer uma visão sinótica do que foi apresentado e problematizado, esquematizo em um quadro os principais pontos da história da filosofia moderna presentes em Hegel, inscrevendo na coluna da esquerda os acontecimentos e as correntes fundamentais indicados e tratados pelo filósofo. Na coluna

¹¹² Rorty (2005) distingue quatro gêneros de história da filosofia: reconstrução racional, reconstrução histórica, doxografia e história do espírito ou intelectual (*Geistesgeschichte*).

¹¹³ Para explicitar melhor essa noção, convém citar um trecho no qual Hegel contrapõe a filosofia moderna nascida com Descartes e a filosofia anterior: “Essa filosofia erigida sobre bases próprias e peculiares abandona completamente o terreno da *teologia filosofante*, pelo menos no que diz respeito ao princípio, a fim de situar-se do outro lado. Aqui [com Descartes], já podemos nos sentir em casa e gritar, finalmente, como o navegador depois de uma longa e perigosa jornada pelos mares turbulentos: terra!” (2017c, n.p., grifo meu). Terra filosófica conquistada, antecédida pela terra usurpada na conquista. Como diria Dussel, o *ego conquiro* é anterior ao *ego cogito*.

da direita relaciono, em paralelo, os acontecimentos e as correntes olvidadas do relato hegeliano (e da narrativa filosófica hegemônica) e que, a partir da perspectiva da colonialidade, precisariam ser levados em conta para uma compreensão mais ampla e crítica da história da filosofia moderna. A função do quadro é simplesmente reunir, em um instrumento didático, pontos já trabalhados, inclusive no capítulo anterior. Ele permite, de um relance, captar o que entra e o que não entra na narrativa hegeliana.

Tabela 5: Modernidade/Colonialidade na História da Filosofia Moderna

MODERNIDADE	COLONIALIDADE
Liberdade	Escravidão racial
Reforma protestante	Contrarreforma ou Reforma católica
Revolução científica	<i>Ratio Studiorum</i>
Renascimento	Segunda escolástica
Racionalismo e empirismo	Filosofia Colonial (escolástica e barroca)
Estados nacionais	Colônias
Revoluções (Inglaterra, França)	Revolução Haitiana ¹¹⁴
Iluminismo	Racismo/Racialismo
	Filosofias ameríndias (náhuatl, maia, inca, guarani, dentre outras) e dos povos africanos (tanto em África quanto na diáspora)

FONTE: elaborado pelo autor.

Ao finalizar a incursão pelas fronteiras da história da filosofia, considero que, em Hegel temos, então, por um lado, uma valorização da história como nenhum sistema filosófico havia realizado. Não se compreende o absoluto fora da história. Por outro, essa

¹¹⁴ Uma observação: segundo Susan Buck-Morss (2017), Hegel seria um dos filósofos mais atentos ao que acontecia no Haiti, então colônia francesa (“a joia do Caribe”), no momento da revolução. A ponto de a luta entre escravos e senhores naquela ilha ter sido uma referência histórica fundamental para suas reflexões acerca da famosa dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, os acontecimentos revolucionários dos negros haitianos, que fundaram um Estado antiescravista, anticolonial e antirracista (com todas as dificuldades e contradições que tal iniciativa tinha em um contexto justamente colonial, escravagista e racista), não mereceram um lugar de destaque na história da filosofia ou na filosofia política de Hegel e permanecem quase completamente ignorados pela filosofia contemporânea. Um dos motivos disso, afirma o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, seria o caráter “impensável” dessa revolução: “A Revolução Haitiana colocou em questão as premissas ontológicas e políticas dos escritores mais radicais do Iluminismo. [...]. Eram fatos ‘impensáveis’ no quadro do pensamento ocidental. [...]. O impensável é aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas. Nesse sentido, a Revolução Haitiana era impensável em sua época: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas” (2016, p. 135-6).

história, que é a história da razão em sua expressão mais acabada, serve à justificação do eurocentrismo na filosofia que, como procurei demonstrar, envolve dimensões coloniais e racistas nem sempre de percepção imediata. Hegel, tal como um cartógrafo, elabora o mapa da razão filosófica. Dessa perspectiva, sair de suas coordenadas significa percorrer outros mapas que não o filosófico. O desvio é perigoso; corre-se o risco de pegar outros caminhos (das ciências particulares, da religião, da “filosofia popular”). O percurso está traçado, os pontos de apoio do pensamento (isto é, os representantes da razão) estão estabelecidos.

2.4. O que se herdou...

Ao tomar a concepção de história da filosofia de Hegel como objeto de análise procurei avançar na desconstrução da história da filosofia iniciada no capítulo anterior. Pretendi demonstrar como o filósofo alemão foi agente fundamental de uma mudança no modo de se conceber a filosofia, sua prática e seu ensino. Ao estabelecer a identificação entre a filosofia e sua história, tanto do ponto de vista teórico quanto em sua atividade professoral, Hegel confere ao passado da filosofia um *status* filosófico que terá consequências práticas relativas ao currículo e ao ensino de filosofia. O filósofo alemão, assim, desenvolve toda uma reflexão e institui uma prática que expressam uma alteração crucial na condição disciplinar da filosofia, o que explorarei no capítulo seguinte.

Hegel contribuiu, portanto, para: a) fixar a ideia da história da filosofia como essencial à formação filosófica; b) criar a narrativa histórica que caracteriza a filosofia. Pode-se dizer que o filósofo colaborou decisivamente para instituir a forma (a referência peculiar da filosofia à sua história, algo que a distinguiria dos demais conhecimentos), e o conteúdo (o cânone a ser estudado) do ensino filosófico. O grande problema é que a história da filosofia herdada está calcada em uma história eurocêntrica, marcada pela colonialidade, pelo racismo e pelo sexismo (não há filósofas na história hegeliana¹¹⁵), cujo resultado é uma cartografia da razão excludente. À primeira vista isso não parecia

¹¹⁵ O filósofo alemão reproduz uma visão comum de intelectuais do século XIX que concebe as atividades teóricas e políticas como próprias dos homens e à mulher é reservada a sensibilidade e a família. Isso fica expresso nesta passagem do §166 da *Filosofia do Direito*: “O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais” (1997, p. 155, grifos meus). Com tal visão seria mesmo de se esperar uma história da filosofia sem “heroínas da razão”.

evidente, mas um olhar mais atento para as caracterizações de povos, grupos sociais e culturas e para a linha de desenvolvimento histórico da filosofia revelou os problemas dessa história.

Mas podemos nos perguntar se a compreensão hegeliana da história da filosofia já não estaria a muito superada, dadas as críticas realizadas tanto pelos seus oponentes imediatos quanto pelos filósofos contemporâneos. Coloquei em suspeita essa pretensa superação ao trazer exemplos de textos especializados e de livros didáticos que, conscientemente ou não, reproduzem as fronteiras históricas e as demarcações epistemológicas hegelianas. Nesse sentido, a afirmação de Löwith serve como alerta: “De acordo com essa consciência histórica da filosofia hegeliana se formaram não apenas seus discípulos e sucessores, mas também seus adversários” (2014, p. 42). Nem Russell ou Deleuze (rever as aproximações realizadas neste e no capítulo anterior), para ficar em confessos adversários do hegelianismo, conseguiram escapar da “cartografia da razão filosófica” desenhada por Hegel. E mesmo um filósofo da suspeita como Marx tem seus momentos de insuspeição. Como observa Jean Tible (2017, p. 56-7), o fundador do materialismo histórico, ao escrever, em 1853, sobre o colonialismo britânico na Índia e a Guerra do ópio na China, fala do “sono asiático” e da “sociedade imutável e sem resistência”. Ainda que critique moralmente os horrores do capitalismo inglês vê, em última instância, algo positivo nessa expansão, pois geraria uma forma superior de organização social. “Ocorre, desse modo, um tento de encaixar tais realidades [‘orientais’] em estágios pré-estabelecidos e numa teleologia linear e ‘otimista’ da história” (TIBLE, 2017, p. 57). A influência hegeliana dessa visão das sociedades orientais está presente. Bem como a divisão dos estágios de desenvolvimento dos modos de produção em asiático, antigo, feudal e burguês no famoso “Prefácio” de *Para uma Crítica da Economia Política*, de 1859, revela a adoção de uma compreensão histórica eurocêntrica hegeliana. É certo que existe uma crescente crítica do colonialismo nos escritos de Marx¹¹⁶ verificável, sobretudo, entre os anos 1860-80 quando, por exemplo, é discutido no final do primeiro volume de *O Capital* (1867) a chamada “acumulação

¹¹⁶ Cf. Tible (2017, p. 66-71). Kevin Anderson em *Marx nas margens* (2019), um estudo mais detalhado sobre esse ponto, afirma: “Meu argumento é o de que, ao longo dos anos, sua [de Marx] perspectiva sobre essas sociedades [não ocidentais, concretamente, Rússia, China, Índia, Argélia, Indonésia e América Latina] evolui. Nos anos 1840, ele tinha uma perspectiva implicitamente unilinear [da história], às vezes tingida de etnocentrismo, segundo a qual as sociedades não ocidentais seriam necessariamente absorvidas pelo capitalismo e então modernizadas por meio do colonialismo e do mercado mundial. Com o passar do tempo, no entanto, sua perspectiva evoluiu para uma mais multilinear, deixando em aberto o desenvolvimento futuro dessas sociedades” (2019, n.p.). Ver dessa obra sobretudo os capítulos 1, 5 e 6.

originária do capital”, vislumbrando-se aí o problema de um sistema capitalista-colonial ao tratar das relações entre a Europa ocidental e o resto do mundo. Porém, o problema do colonialismo (e também do racismo; na modernidade os dois se dão as mãos) não parece ter sido percebido adequadamente pelo marxismo ocidental, pelo menos na avaliação do filósofo e historiador marxista Domenico Losurdo (2018) que critica, como debati no capítulo anterior, o eurocentrismo e o pouco apreço pela luta anticolonialista por parte dos marxistas ocidentais.

Em síntese, diria que os “mapas da razão” pressupostos por muitos filósofos e historiadores da filosofia terminam por percorrer os circuitos hegelianos, ainda que resolvam, vez ou outra, se deter mais num ponto, detalhar determinada região filosófica, valorizar algum aspecto negligenciado. No final das contas, para usar uma imagem, os ecossistemas visitados são invariantes, poucos se aventuram em terras tropicais ou atravessam os Pirineus.

A valorização da história presente em Hegel não se restringe a uma idiossincrasia do filósofo, está ligada a uma nova concepção de filosofia originada no idealismo alemão e que se consolidou como modo corrente do ensino filosófico. Esse será o tema do próximo capítulo. Após apresentar os contornos geográficos da filosofia e discutir aspectos historiográficos do contexto hegeliano, passarei para um exame, a traços largos, da mudança institucional relativa à filosofia realizada pelo idealismo alemão e que instaurou uma nova “condição disciplinar da filosofia” presente ainda hoje, mesmo depois do abandono da perspectiva idealista nas universidades.

CAPÍTULO 3

HERANÇA INSTITUCIONAL: AUTONOMIA DISCIPLINAR E CÂNONE

“O ensino filosófico nos situa, de maneira explícita ou implícita, diante dos limites educativos institucionais.”
(Alejandro Cerletti. *O ensino de filosofia como problema filosófico*)

3.1. Outra herança...

No capítulo anterior trabalhei um caso particular e paradigmático de história da filosofia. Hegel ilustrou a narrativa histórica e a geografia da razão construídas nos finais do século XVIII e início do XIX cujos ecos encontramos no século XXI em publicações didáticas e especializadas e nos currículos acadêmicos. Essa herança historiográfica deve ser agora situada dentro de uma herança institucional. Investigar a mudança institucional da filosofia nesse período é fundamental para compreender o modo *como* se concebe, pratica e avalia a filosofia hoje.

A filosofia como disciplina específica, autônoma, com uma história própria, resultante de uma prática teórica institucionalizada é uma construção histórica ocorrida em determinado tempo e lugar. Nesse sentido, a observação de Peter Burke sobre a constituição dos conhecimentos é fundamental: “Às vezes, as disciplinas são consideradas praticamente atemporais, sobretudo, talvez, pelos praticantes da área” (2012, p. 212). Nos estudos sobre o ensino de filosofia nem sempre se escapa dessa ingenuidade (a atemporalidade), pois por vezes falta ponderar com o devido cuidado a inscrição institucional do saber filosófico. Muito se discorre acerca do que *é* a filosofia, elencando-se as diversas definições dadas pelos filósofos ao longo do tempo, mas há pouca consideração sobre *como* aquilo que se tem chamado de “filosofia” se configurou. Para fugir da visão atemporal denunciada por Burke, realizarei incursões históricas e filosóficas sobre o lugar da filosofia no ensino superior, com destaque para seu estatuto disciplinar, características e conflitos teóricos em determinados momentos e experiências institucionais. Ao abordar essa dimensão institucional atentarei ainda para a relevância ou não da história da filosofia na formação acadêmica. Não discutirei os pormenores das experiências de ensino evocadas, nem esmiuçarei exegeticamente os textos representativos dos períodos históricos em apreço. Também não apresentarei, mesmo de forma sumária, um panorama geral da história do ensino de filosofia, o que demandaria uma análise pormenorizada das experiências pedagógicas, da legislação educacional, dos

materiais didáticos e das ideias filosófico-pedagógicas em cada momento histórico. Minha pretensão é tão só identificar alguns dos principais modelos de ensino amparando-me em estudos de história da educação, da universidade e da filosofia, em determinadas experiências históricas e textos-chave a fim de indicar o contexto institucional da herança historiográfica apresentada no capítulo anterior. Esse apanhado permitirá também apontar elementos institucionais significativos para o debate do próximo capítulo sobre o ensino de filosofia brasileiro na contemporaneidade.

No intuito de expor do modo mais adequado os aspectos principais da herança institucional que deu suporte à colonialidade e ao eurocentrismo da história da filosofia analisada até aqui discutirei, num primeiro momento, alguns modelos de ensino de filosofia do passado. Em específico tratarei do *modelo medieval* e do *modelo jesuíta*. Ambos foram referências no ensino superior de filosofia que precedeu a virada institucional realizada no contexto hegeliano. Reputo o exame e a comparação com modelos anteriores um passo crucial justamente para evitar qualquer essencialismo com relação ao ensino de filosofia e à identidade da disciplina. Num passo seguinte, apreciarei o modelo de ensino de filosofia *alemão* e seu legado, discutindo uma mudança substancial do fazer filosófico no ensino superior – com reflexos no ensino médio – a partir da filosofia institucionalizada nos finais do século XVIII e início do XIX. A reorganização dos estudos filosóficos, ocorrida com a reforma universitária alemã e capitaneada pelo idealismo, instaura uma nova condição disciplinar da filosofia e, por consequência, outra exigência formativa. Concluído todo esse trajeto, julgo, ficará explícita a herança institucional e terei melhores condições para, no próximo capítulo, investigar com mais detalhes a colonialidade e o eurocentrismo da formação filosófica brasileira.

Antes de passar ao primeiro tópico, convém esclarecer dois pontos. Primeiro, o ensino superior é uma etapa do ensino que pode existir mesmo sem universidade, como no caso do Brasil colônia. Dessa forma, assumo a posição do abalizado historiador da educação brasileira Luiz Antonio Cunha quando define: “o ensino superior é aquele que visa ministrar um saber superior” (2007, p. 18). Quer dizer, todo ensino, ao operar por meio de um aparelho educativo, ministra um saber dominante organizado hierarquicamente, desde um saber inferior ou básico (como o domínio elementar das letras e dos números) até saberes superiores (entendimento mais complexo e especializado das letras, das ciências, da filosofia). Desse modo, pode-se falar de um saber mais especializado e complexo, portanto, superior, ministrado em instituições variadas como, colégios, academias de ciências, hospitais ou universidades. Segundo ponto, o que

chamamos e reconhecemos como filosofia não se limita ao que é produzido e ensinado nas faculdades e universidades. Boa parte do cânone acadêmico da filosofia, os autores e seus livros de referência para uma história da filosofia, surgiram em espaços não acadêmicos. As filosofias dos séculos XVI, XVII e XVIII comumente ensinadas se encontram em obras escritas fora dos espaços da universidade, em estilos literários (ensaios, romances, aforismos, cartas, panfletos) bem diversos dos normalmente produzidos nessas instituições e por pessoas que não praticavam uma filosofia profissional, isto é, enquanto professores (para citar alguns exemplos: Maquiavel, Descartes, Spinoza, Rousseau). A filosofia não se circunscreve ao ensino institucional. Apesar disso, o que se considera como relevante e merecedor de estudo e pesquisa em filosofia tem sido em grande medida estabelecido, ou ao menos chancelado, pela filosofia acadêmica. Daí a necessidade de um olhar histórico sobre tal filosofia, suas feições institucionais, seus pressupostos e suas implicações formativas.

3.2. O lugar propedêutico da filosofia no ensino superior

O lugar da filosofia no sistema dos saberes e no ensino superior variou ao longo do tempo. Em linhas gerais, tomando como ponto de partida o surgimento da universidade¹¹⁷ na Idade Média ocidental latina, a filosofia transitou de um saber propedêutico para um conhecimento disciplinar autônomo. A filosofia como saber preparatório pode ser bem observado em dois modelos de ensino: o *medieval* e o *jesuíta*.

3.2.1. Modelo medieval

O *modelo medieval* mostra-se na concepção e organização geral da universidade na Idade Média, definida por certa orientação formativa, divisão de saberes e estrutura institucional. Sua concretização histórica é diversa e nem sempre correspondeu à arquitetura ideal de unidade do conhecimento almejada no medievo. Contudo, os estudiosos¹¹⁸ do tema destacam alguns traços comuns (o método escolástico, o uso do

¹¹⁷ Não discutirei se a universidade constitui um fenômeno original da Europa ocidental medieval. Essa é a visão corrente, expressa mesmo em um autor atento aos etnocentrismos historiográficos como De Libera (2011, p. 368-9). Há, porém, bons questionamentos sobre tal originalidade, ver Goody (2015, p. 253-265).

¹¹⁸ A bibliografia sobre a universidade medieval é vasta. Além das obras citadas no corpo do texto, cabe mencionar os seguintes estudos aqui utilizados: Correia (1949), Le Goff (2006), Ruegg (2002), Verger (1990), Ullmann (2000).

latim, o apelo às autoridades) e universidades de referência no período (Bolonha, Paris, Oxford). A Universidade de Paris se destaca devido “[...] o prestígio adquirido por seus mestres no século XII, a prosperidade da região, a relativa proteção propiciada pelos reis de França, que faziam com que atraísse muitos estudantes, além do apoio recebido do papado” (CAMPOS, 2001, p. 161). Os ensinamentos na universidade parisiense recebiam um olhar especial da igreja católica. Sendo parâmetro institucional, seus embates ressoavam por toda cristandade da época. Nessa medida, atentar para o exemplo histórico da Universidade de Paris, sobretudo ao que ocorreu no século XIII, momento de apogeu intelectual da Idade Média latina, tempo de grande efervescência cultural e de conflitos doutrinários e institucionais significativos, permitirá analisar as características, o lugar e os limites da filosofia.

A universidade medieval estrutura-se em quatro faculdades: Artes, Direito, Medicina e Teologia. Essa composição muitas vezes permaneceu apenas no papel, pois nem todas as universidades possuíam cada uma das faculdades (cf. CHARLE; VERGER, 1996, p. 31). De todo modo, há uma divisão e hierarquia dos saberes e das faculdades que reverbera mesmo séculos depois¹¹⁹. As faculdades superiores são o Direito, a Medicina e a Teologia, à qual cabe a primazia doutrinária e institucional. A Faculdade de Artes, local do ensino da filosofia, é uma faculdade inferior. Nela os professores menos bem pagos ministram uma formação básica geral para jovens estudantes homens (mulheres excluídas), normalmente entre 14 e 21 anos, que constituem o grupo discente mais numeroso dentre as quatro faculdades. A iniciação comum definida pelo conjunto das artes liberais, letras e ciências é um estágio preparatório para a posterior especialização em alguma das faculdades superiores. A filosofia, nesse contexto, é um saber propedêutico. Dedicar-se por longo tempo ao seu estudo não é uma aspiração acadêmica. Um ditado da época o expressa: *non est senescendum in artibus* (não se deve envelhecer na Faculdade de Artes). Para os professores, por exemplo, o ápice da trajetória acadêmica era a docência na faculdade teológica. Ser um ‘artista’ (*artista*), isto é, um professor da faculdade de artes, representava um estágio primário e necessário do percurso docente, não um objetivo.

Nesse contexto doutrinal e institucional dominado pela Teologia, inicialmente o currículo da Faculdade de Artes foi composto pelo conjunto das tradicionais artes liberais:

¹¹⁹ Um exemplo pode ser visto no texto de Kant, *O conflito das faculdades* (1798), que discorre sobre o conflito da faculdade de Filosofia com as de Teologia, Direito e Medicina. Discuto a perspectiva kantiana mais a frente.

o *trivium* (Retórica, Gramática e Dialética) e o *quadrivium* (Astronomia, Geometria, Música e Aritmética), que constituíam então a base da formação filosófica. Há maior ênfase em um ou outro conteúdo dependendo da universidade. Em Oxford, o *quadrivium* manteve-se prestigiado. A Gramática e a Retórica tiveram maior espaço nos países mediterrâneos devido a preparação predominante para o Direito, como é o caso de Bolonha, notória pelos estudos jurídicos civil e canônico. A Dialética desenvolveu-se mais na Universidade de Paris, aprendida em parte do *Organon* aristotélico e nos textos de grandes lógicos do século XII, como Pedro Abelardo. O impacto das traduções de textos aristotélicos e de filósofos árabes durante os séculos XII e, principalmente, XIII ampliou os assuntos estudados nas universidades. A filosofia natural, a metafísica e a ética passam a ganhar cada vez mais espaço, diferenciando-se das sete artes liberais, à medida que os novos textos são incorporados no rol de leituras obrigatórias, tornando-se objetos de comentários e fontes para as disputas. Segundo Alain De Libera (1997), houve uma verdadeira aculturação científica do ocidente latino com as traduções do acervo científico árabe. De tal forma que a universidade medieval dos princípios do século XIII realizará institucionalmente a cartografia do conhecimento estabelecida pelo filósofo árabe Al-Farabi¹²⁰. Para o historiador medieval: “O conhecimento árabe, traduzido e transmitido ao Ocidente, constituiu a base e o fundamento científico da universidade em sua realidade viva – a de seu programa, o conteúdo de seus programas” (1997, p. 6).

De fato, como salienta Idalgo Sangalli ao tratar da divisão de saberes no medievo a partir da análise de textos introdutórios de filosofia utilizados na Faculdade de Artes¹²¹,

¹²⁰ Uma apresentação esquemática da classificação das ciências em Al-Farabi, baseada em sua obra *Catálogo das Ciências*, encontra-se na história da filosofia de G. Fraile (1986, p. 49-50). Sobre a importância do filósofo árabe na Idade Média, assevera De Libera: “[...] ele está na origem dos principais desenvolvimentos que a filosofia grega conheceu em terras do Islã – seja no Islã oriental (sua influência sobre Avicena é capital) ou no Islã ocidental, entre os muçulmanos ‘espanhóis’ (como Ibn Bâjja) ou entre os judeus (Maimônides). Sua influência sobre os cristãos latinos não é menor. Uma ideia forte destaca-se de sua vultosa obra: a leitura ‘harmonizante’ de Aristóteles e de Platão [...] que marcará toda a tradição ulterior – inclusive latina (particularmente Alberto Magno)” (2011, p. 113). Existe pouco material sobre Al-Farabi no Brasil. Alguns pequenos textos do filósofo estão traduzidos em Iskandar (2011, p. 21-75) e De Boni (2000, p. 85-104), mas não tratam da divisão das ciências. Entretanto, uma tradução espanhola do *Catálogo das ciências* está disponível em <http://www.filosofia.org/cla/isl/farabi.htm>. Acesso em 23/09/2019.

¹²¹ Alguns textos introdutórios foram editados, traduzidos e estudados na pioneira obra *Quatre introductions à la philosophie du XIIIe siècle* [Quatro introduções à filosofia do século XIII], de Claude Lafleur. Valeria Buffon e outros estudiosos organizaram um bom e acessível estudo, *Philosophia Artistarum: discusiones filosóficas de los maestros de artes de París* [Philosophia Artistarum: discussões filosóficas dos mestres de artes em Paris], disponível na internet, sobre as discussões dos mestres de artes da Universidade de Paris nos séculos XIII e XIV, com traduções de trechos de textos da época. Nessa obra, o capítulo assinado por Lafleur e Carrier (p. 10-43) faz uma apresentação geral dos conteúdos de ensino da filosofia de acordo com os planos de estudos e os textos introdutórios da Universidade de Paris.

nota-se a modificação no esquema original das artes liberais com a entrada dos novos conhecimentos:

Até metade do século XII a divisão da filosofia mesclava as artes liberais com a tripartição especialmente estoica em física, lógica e ética, assumida por alguns autores da patrística como Orígenes e Agostinho. A partir da segunda metade do século XII é a divisão aristotélica em física, matemática e teologia [entendida como filosofia primeira ou metafísica] que começa a se fazer presente pelas traduções de Severino Boécio e pelas contribuições de Al-Farabi e de Domingos Gundissalvo (2013, p. 53).

O caso de Gundissalvo (ou Gundissalino, a grafia varia) é ilustrativo. Em seu livro *Sobre a divisão da filosofia*¹²² [*De divisione philosophiae*], redigido por volta de 1150, vê-se uma classificação da ciência, síntese das tradições árabe e latina, que distingue claramente saber humano (filosofia) e saber divino (teologia), com a filosofia como propedêutica necessária à formação teológica. As artes liberais são redistribuídas. A lógica, por exemplo, ocupa um lugar intermediário entre o grupo de “ciências da eloquência” (gramática, retórica e poética) e de “ciências da sapiência” (divididas, ao modo aristotélico, em filosofia prática e filosofia teórica, nesta inclusa, dentre outras, a matemática)¹²³. Além disso, a própria constituição da obra é significativa da influência desses novos saberes. Não só autores árabes são referenciados, passagens e trechos são literalmente reproduzidos, a exemplo de um capítulo da *Lógica* de Avicena inserido por Gundissalvo ao abordar o problema dos princípios e regras da divisão das ciências¹²⁴. Convém lembrar que Domingos Gundissalvo tem um papel fundamental também como tradutor. Ele integrou o grupo de tradutores de Toledo¹²⁵ responsável, na segunda metade do século XII, por verter para o latim parte expressiva do *corpus* filosófico greco-árabe: Aristóteles, Alexandre de Afrodísias, Al-Farabi, Al-Kindi, Ibn Gabirol, Avicena¹²⁶. É

¹²² Segundo G. Fraile: “Está [o *Sobre a divisão da filosofia*] inspirada fundamentalmente no *Catálogo das ciências*, de Al-Farabi, adicionando elementos tomados de Avicena, Amônio, Boécio, Santo Isidoro e Beda, ordenando-os com certa originalidade” (1986, p. 109). Este historiador da filosofia sintetiza ainda as divisões da ciência e da filosofia elaboradas no medievo por Avicena (p. 57-8), Ibn Hazm (p. 76-7), Gundissalvo (p. 109-14), Alberto Magno (p. 241-3) e Tomás de Aquino (p. 377-389).

¹²³ Um esquema da classificação Gundissalvo é reproduzido em Sangalli (2013, p. 55).

¹²⁴ Cf. Alfredo Storck (2007). Nesse texto é indicada a bibliografia sobre a influência de Avicena em Gundissalvo e é apresentada a tradução do trecho da *Lógica* que fora inserida no *Sobre a divisão da filosofia*.

¹²⁵ Sobre os tradutores de Toledo, cf. De Libera (1999, p. 106-8; 2011, p. 346-8) e Saranyana (2015, p. 202-4).

¹²⁶ Um levantamento das traduções das mais importantes obras do *corpus* greco-árabe realizadas nos séculos XII e XIII pode ser conferido no livro de Luis Alberto De Boni *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval* (2010, p. 43-44). Um livrinho pelo seu tamanho (pouco mais de 150 páginas), mas precioso para reconstituição de um período intelectual e institucional crucial na filosofia ocidental. A reunião de

dele a primeira transposição para o mundo latino dos textos de Avicena. E, como lembra De Libera (1999), com isso o Ocidente conhecerá a filosofia aviceniana e seu tratamento sistemático de Aristóteles antes mesmo da tradução integral dos textos aristotélicos. Daí o historiador do medievo afirmar:

Foi Avicena, não Aristóteles, que iniciou o Ocidente na filosofia. [...]. É portanto com Avicena que a influência do pensamento muçulmano sobre a Idade Média latina adquire seu primeiro e verdadeiro contorno: este autor não apenas inicia o Ocidente na razão, no seu uso profano, em uma palavra, na ciência; ele o introduz também na racionalidade religiosa, uma racionalidade muito estrita posta a serviço, pela primeira vez e rigorosamente, de uma religião monoteísta (1999, p. 108).

Avicena (Ibn Sina) é presença marcante no final do século XII, nesse primeiro momento de traduções, tanto que se pode falar de um “avicenismo latino”¹²⁷. Teses do filósofo aparecem em diversas obras, “[...] combinadas com correntes de caráter platônico, com fragmentos do pensamento de Agostinho, Pseudo-Dionísio, Boécio, João Escoto Erígena e outros” (ATTIE FILHO, 2001, p. 231). Inclusive textos apócrifos são atribuídos a Avicena, como o *Livro das causas primeiras e segundas ou Sobre a emanção [De fluxu enti]*, que mistura textos autênticos do filósofo com passagens de outros autores cristãos neoplatônicos.

A entrada de Aristóteles e dos árabes na universidade é a “redescoberta” para o Ocidente latino da filosofia e da figura do filósofo como homem voltado ao saber racional e cioso de seu ofício. Tal tipo de saber, por sua natureza, relativiza a autoridade da Igreja, “[...] não porque seus corifeus [os professores de artes, em especial Siger de Brabant e Boécio da Dácia] não fossem cristãos, mas porque afirmavam que a autoridade única a julgar o valor de um argumento filosófico deveria ser a do tribunal da razão” (DE BONI, 2010, p. 90). Assim, além dos novos conhecimentos advindos das traduções¹²⁸, que ampliam os temas de ensino na Faculdade de Artes, um novo lugar da filosofia no sistema de saberes e na arquitetura institucional começa a ser reivindicado. Um reflexo disso já

informações históricas e passagens traduzidas dos personagens da época compõe um material fundamental para discussão do modelo medieval aqui proposto. Recorrerei bastante a essa fonte nas próximas páginas.

¹²⁷ Cf. Gilson (2001, p. 465-72); De Libera (2011, p. 348-350); Attie Filho (2001, p. 230-2).

¹²⁸ Conforme De Libera: “A partir de Toledo, o movimento de aculturação do Ocidente prossegue em Nápoles e no sul da Itália, graças ao imperador Frederico II. [...]. Admirador da ciência árabe e da cultura muçulmana, foi ex-comungado pelo papa Gregório IX por ter adiado a sexta Cruzada. Criador da Universidade de Nápoles, Frederico seguiu, como os antigos califas de Bagdá, uma política de traduções e de compras de livros; teve seus tradutores renomados, como Miguel Scot, que dirigiam o trabalho de pequenas equipes bilíngues” (1999, p. 110). Em outro texto, De Libera (2011, p. 382-5) indica o “Averroes latinus”, isto é, a relação de tradutores, textos e adeptos de Averróis na Idade Média latina.

se anuncia no *Guia dos Estudantes*¹²⁹. Esse texto introdutório de filosofia, cuja finalidade era auxiliar os estudantes nos exames acadêmicos, fora redigido entre os anos de 1230 e 1240 por um anônimo professor de artes. De acordo com Sangalli: “O escrito mostra claramente os textos conhecidos [naquele período], o que realmente estudavam [os alunos na Universidade de Paris] e a contraposição nascente que será cada vez maior à organização escolar anterior, que reduzia as ciências profanas às artes liberais” (2013, p. 57). O *Guia* coloca de maneira clara os limites entre filosofia e teologia, e nele se percebe um questionamento da ideia propedêutica da filosofia.

Mas é por volta dos anos 1250 que outra presença, a de Averróis¹³⁰ – traduzido desde 1220-30, em especial por Miguel Scot, e constatada sua entrada em Paris pelo menos desde 1225 (cf. DE BONI, 2010, p. 61, nota 10) –, se acentua na universidade com impactos tanto na interpretação de Aristóteles quanto na definição do lugar da filosofia. “O Comentador”, como ficará conhecido o filósofo árabe, apresentará uma nova leitura sistemática da obra aristotélica e contribuirá para que os professores da Faculdade de Artes estabeleçam com cada vez maior nitidez a separação entre filosofia e teologia, reivindicando a autonomia da reflexão filosófica e até mesmo um ideal de felicidade baseado na vida teórica. Devido essa audácia, os professores de teologia e as autoridades eclesiásticas conferirão aos ‘artistas’ a pecha de averroístas¹³¹. As concepções e posturas desses filósofos serão duramente criticadas, o que revelará os limites e a afirmação do lugar subalterno da filosofia na instituição universitária medieval.

¹²⁹ Não é meu intuito abordar com mais detalhes o *Guia dos Estudantes*, um importante testemunho histórico da prática de ensino de filosofia na Universidade de Paris. Para isso, remeto aos textos de Idalgo Sangalli (2012 e 2013, neste sobretudo as p. 56-62). Neles são apresentados o esquema da divisão da Filosofia, o elenco de textos estudados na universidade e uma discussão acerca das relações entre teologia e filosofia.

¹³⁰ Não debatarei o pensamento de Averróis. Para meu propósito, basta indicar como aquilo que se convencionou chamar “averroísmo” foi mobilizado por mestres de artes, teólogos e autoridades eclesiásticas no século XIII. Um estudo geral das ideias do filósofo muçulmano pode ser consultado em De Libera (2011, p. 164-84) e Saranyana (2015, p. 235-45). Para conhecer mais detalhadamente a relação entre filosofia e religião (teologia) no autor, ver seu *Discurso decisivo*, juntamente com a introdução de De Libera.

¹³¹ O termo “averroísta” teria surgido por volta de 1270 nos escritos de alguns pensadores como Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino. As ideias dos mestres de artes receberam várias denominações pelos historiadores: averroísmo latino, aristotelismo integral ou radical, aristotelismo heterodoxo. A expressão “averroísmo latino” se consolidaria na historiografia filosófica medieval a partir de Ernest Renan, ainda no século XIX, seguido por outros importantes medievalistas do século XX, como Etienne Gilson e Pierre Mandonnet. Porém, desde os anos 1960, Fernand van Steenberghen, Alain De Libera e outros, questionam tal noção. Sangalli (2013, p. 72-96) traz um bom resumo desse debate historiográfico. Já Jorge Martínez Barrera tem defendido recentemente a legitimidade de se falar de um “averroísmo latino”: “Por certo, não há escola filosófica que reivindique para si a divisa de ‘averroísta’; mas há uma inspiração factual em Averróis que se traduz nos métodos, na consciência de uma possível nova dignidade do saber filosófico e inclusive em atitudes pessoais e opções de vida” (2015, p. 59).

As inovações doutrinárias e a nova postura por parte de alguns professores de artes – que não viam problema em “envelhecer na Faculdade de Artes” – impulsionaram acirrados debates e crises no espaço disciplinar bem definido de então. No plano teórico, uma outra forma de pensar as relações entre fé e razão, influenciada pela tradição greco-árabe, passa a rivalizar ou pelo menos exigir uma resposta diferente da oferecida pela reinante tradição agostiniana¹³². No plano institucional, questiona-se a preeminência da faculdade de Teologia – ainda que se aceite as verdades da fé – e a posição subsidiária da filosofia. Além disso, se reivindica a vida filosófica como ideal de felicidade¹³³. Com a entrada desses novos saberes na universidade não estava em jogo uma simples questão acadêmica abstrata, mas um outro modo de compreensão do homem e do mundo alternativo à visão cristã vigente, cujas repercussões institucionais – a relação entre as Faculdades de Artes e de Teologia – são marcantes.

Toda essa mudança deságua na crise ocorrida na Universidade de Paris no final do século XIII e exporá os limites institucionais e doutrinários da filosofia. Por mais que à Faculdade de Artes seja reconhecido um espaço na arquitetura do saber, seu lugar é subalterno. A busca por um pensar autônomo é punida com os rigores da autoridade eclesiástica. Vemos isso nas reiteradas condenações universitárias dos textos e teses aristotélicas que começam no início do século e culminam nas famosas 219 teses condenadas pelo bispo de Paris em 1277. Ao acompanhar, de forma breve, a cronologia das condenações universitárias e as ressalvas às obras de Aristóteles e dos autores árabes teremos uma ideia de como os novos conhecimentos ao mesmo tempo reconfiguraram as bases de estudos das Artes – em dado momento tais textos serão incorporados aos programas de estudos da universidade – e explicitaram os conflitos entre as Artes e a Teologia.

A primeira manifestação eclesiástica condenando as novas ideias em Paris acontece em 1210: “Sob a pena de excomunhão, proibimos que se leiam em Paris, em público ou privadamente [‘ler’ no sentido técnico de ministrar aula pública ou privada], os livros de Filosofia natural de Aristóteles e os comentários a eles” (*Chartularium*

¹³² Alguns estudiosos preferem a expressão neo-agostinismo para se referir às posições doutrinárias de Boaventura, dos mestres franciscanos e seculares. Henrique Vaz esclarece: “Pretendendo-se fiel à tradição agostiniana, o neo-agostinismo acolhe outras influências como as do neoplatonismo dionísio e as do avicenisismo. Suas teses principais compreendem a concepção da teologia como saber unitário, ao qual a filosofia está inteiramente subordinada. Em antropologia adota a tese da pluralidade das formas substanciais no composto humano, a identidade da alma e das suas potências, a teoria da iluminação agostiniana. Em cosmologia, a tese da finitude e novidade do mundo segundo a fé e a razão” (2002, p. 66, nota 30). Utilizarei os termos agostinismo, agostiniano, pois são mais recorrentes na bibliografia adotada.

¹³³ O livro já citado de Idalgo Sangalli (2013) detém-se nessa questão, em especial nos capítulos 2 e 3.

Universitatis Parisiensis apud DE BONI, 2010, p. 60-61). Em 1215 os estatutos da Universidade de Paris aprovados por Roberto de Courçon, cardeal legado, reafirmam a proibição a Aristóteles e seus comentadores: “Não se leiam os livros de Metafísica e de Filosofia natural de Aristóteles, nem resumos deles, ou da doutrina de mestre David de Dinant ou do herege Almarico, ou de Maurício, o espanhol”¹³⁴ (*Chartularium Universitatis Parisiensis apud* DE BONI, 2010, p. 62). Essa condenação não afetava as obras de lógica de Aristóteles, incluídas nos programas de estudos, e consideradas neutras, um instrumento para teologia que não contestava a visão cristã de mundo e de homem. Como nota Arminda Campos: “Não era esse o caso do restante dos livros aristotélicos, que continham uma visão naturalista do mundo e da antropologia, explicações desvinculadas, ou mesmo opostas, aos fundamentos cristãos, para a natureza e as atividades do mundo e do homem” (2001, p. 186). Em 1228, o papa Gregório IX admoesta, em carta endereçada aos professores da Faculdade de Teologia, sobre as inovações em filosofia, lembrando-os que a filosofia é serva (*ancilla*) da teologia. Tal advertência indica como as ideias difundidas nas Artes extrapolavam os limites dessa faculdade.

No entanto, em 1231, na bula *Parens scientiarum Parisius*, a postura de Gregório IX muda, não se impede simplesmente a filosofia natural de Aristóteles, mas aponta a necessidade de expurgar os erros de seus textos, o que seria feito por uma comissão específica composta para este fim. Na mesma bula se reforça a advertência anterior feita aos teólogos: “Já os mestres e alunos da Faculdade de Teologia esforcem-se, e não se apresentem como se fossem filósofos, mas esmerem-se para tornar-se teodoctos [doutores em teologia]” (*Chartularium Universitatis Parisiensis apud* DE BONI, 2010, p. 64). A comissão censória não consegue se reunir por causa da morte de um de seus membros. Como outra comissão não foi montada, as obras aristotélicas continuarão a ser lidas sem os expurgos. Outro fato no mesmo ano acaba atenuando a proibição, quando o mesmo papa garante aos professores da Faculdade de Artes que durante sete anos nenhum deles seria excomungado, disposição renovada por mais sete anos transcorrido o prazo inicial.

¹³⁴ David de Dinant era tido como panteísta, dominava o grego, foi divulgador dos “livros naturais” de Aristóteles no Ocidente e teve obras condenadas e queimadas. Almarico foi professor de Artes e de Teologia, condenado *post mortem* como herege por doutrinas panteístas. Não há uma identificação incontestada de Maurício, alguns pensam ser uma referência a Averróis (lembremos que este nasceu em Córdoba), outros, a Maurício, bispo de Burgos (CF. DE BONI, 2010, p. 60, nota 8, p. 62, nota 1; DE LIBERA, 2011, p. 365-7).

Após um momento de grande desconfiança com respeito aos escritos aristotélicos e de seus comentadores percebe-se que as proibições, mesmo vigentes, eram ignoradas¹³⁵. A difusão é crescente e entre os anos 1230-1260 os novos textos passam a ser cada vez mais estudados e comentados. Tanto é assim que em 1255 os estatutos da Faculdade de Artes da Universidade de Paris determinam o estudo de todos os textos de Aristóteles. Nesse período, porém, tem-se um incremento importante: a entrada dos escritos de Averróis. Para se ter uma ideia dessa novidade, convém destacar que Alberto Magno¹³⁶, figura fundamental na assimilação do aristotelismo pelo mundo cristão, já por volta de 1240 cita, em sua *Summa de creaturis* [*Suma das criaturas*], mais de 80 vezes “O Comentador”. De Boni assim sintetiza a incorporação do pensamento averroísta:

De início, não se percebeu com muita clareza o que representava a interpretação averroísta do pensamento pagão. Averróis possuía estatura filosófica, conhecia Aristóteles a fundo, era muito mais claro e preciso que o pensador grego, do qual oferecia uma leitura coerente. Por isso mesmo, aos poucos, impôs-se como o principal intérprete de Aristóteles, e como guia incontestado de leitura deste nas universidades cristãs até meados da década de 1260 (2010, p. 66).

Contudo, as tensões anunciadas no começo do século não tardam a reaparecer. Primeiro de dentro da própria universidade, depois em novas condenações eclesiásticas. Teólogos renomados como Boaventura, então ministro geral dos franciscanos, e Tomás de Aquino, que fora enviado pelos dominicanos para assumir novamente uma cátedra em Paris entre 1269-72, tecem críticas às interpretações de Aristóteles e às teses dos professores da Faculdade de Artes. As posições desses pensadores variam quanto ao aristotelismo: de uma reserva e questionamento severo em Boaventura a uma apropriação de categorias aristotélicas para fundamentar a visão cristã de mundo em Tomás¹³⁷.

¹³⁵ O filósofo Rogério Bacon, que estudou e foi mestre de artes em Paris nesse período, testemunha: “Os teólogos de Paris, o bispo e todos os sábios, há cerca de quarenta anos condenaram e excomungaram os livros naturais e de metafísica de Aristóteles, livros estes que hoje são aceitos por todos como possuindo doutrina sã e útil” (*Opus tertium apud* DE BONI, 2010, p. 65).

¹³⁶ Para quem desejar se aprofundar nesse momento histórico, convém observar a singularidade da figura de Alberto Magno. Antes mesmo de toda querela, o dominicano, por meio de seus escritos, preparou a separação entre filosofia e teologia. Ele foi também professor tanto de Tomás de Aquino quanto de Siger de Brabant. Criticou ideias averroístas em seu *Da unidade do intelecto contra os averroístas* (1263). Mesmo assim, Alberto Magno é apontado por especialistas como David Piché (1999, p. 185-8) de ser um precursor do aristotelismo radical e De Boni (2010, p. 92; 113-14) o aproxima da posição dos ‘artistas’.

¹³⁷ Segundo Châtillon: “À diferença de Tomás de Aquino, que também combatia os mesmos adversários, Boaventura se propõe assinalar que os averroístas estão em contradição com a fé, sem jamais ensaiar colocar-se no mesmo terreno que eles, sem procurar refutar suas opiniões apelando para a razão” (*apud* DE BONI, 1998, p. 34). Ao contrário de Tomás, que escreve textos filosóficos, reconhece um espaço próprio da filosofia e vê a razão com otimismo, Boaventura permanece sempre teólogo. Sua filosofia, que só artificialmente pode ser separada da teologia, segue o tema agostiniano segundo o qual o verdadeiro filósofo é quem ama a Deus.

Ambos, porém, combatem os averroístas e consideram que a filosofia deve ser orientada, em última instância, para teologia, reafirmando o lugar auxiliar do conhecimento filosófico. Algumas obras refletem o clima de combate, como o texto de Tomás finalizado em 1270, *A unidade do intelecto, contra os averroístas*, que critica uma das teses dos ‘artistas’: a de um único intelecto em todos os homens, dotado de substância e independente do corpo¹³⁸. Mas sem dúvida são os textos de Boaventura que exercem maior influência junto aos teólogos e às autoridades eclesiásticas. Suas críticas aos filósofos nas conferências intituladas *Conferências sobre os dons do Espírito Santo* (1267), *Conferências sobre os Dez Mandamentos* (1268) e *Conferências sobre as Obras dos Seis Dias* (1273), proferidas na Universidade de Paris, repercutirão nas condenações de 1270 e 1277 promulgadas pelo bispo de Paris Estevão Tempier¹³⁹. Para ilustrar o tom da crítica do teólogo, cito uma passagem das *Conferências sobre os Dez Mandamentos* (Conferência II, 25):

Da reprovável audácia na investigação filosófica procedem os erros em filosofia, como dizer que o mundo é eterno ou que existe um só intelecto para todos. Dizer que o mundo é eterno é uma perversão da Sagrada Escritura e equivale a dizer que o Filho de Deus não se fez carne. Dizer, por outro lado, que existe um só intelecto para todos equivale a dizer que não existe a verdade da fé, nem a salvação das almas, nem a observância dos mandamentos; equivale a dizer que o pior dos homens é salvo e o melhor é condenado. Afirmar essas coisas procede de uma reprovável audácia na investigação filosófica (BOAVENTURA, 2018, p. 55).

O ataque que Boaventura dirigia aos seus contemporâneos baseava-se na visão agostiniana. “A *nostra philosophia christiana* de Agostinho não era somente conhecimento racional; era também visão de mundo, inspirada na Revelação; nela reservava-se à ciência greco-romana uma posição secundária e propedêutica dentro do plano maior de compreensão soteriológica e escatológica da existência” (DE BONI, 2010, p. 76). Desse modo, reconhecer algum valor intrínseco à filosofia, uma legitimidade

¹³⁸ Há textos críticos de Tomás a Averróis anteriores ao *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. A indicação dessas obras encontra-se na introdução de Carlos Nascimento (2016, p. 8). Para meus objetivos neste capítulo não será necessário discutir o problema do intelecto. A quem interessar o assunto, ver as sínteses das posições de Averróis e Tomás em Saranyana (2015, p. 244-5 e 319-22) e De Libera (2001, p. 174-9 e 409-11). Esse tema hoje soa estranho e irrelevante, na época, porém, tinha implicações não só epistemológicas mas éticas fundamentais. Estava em jogo, por exemplo, a defesa ou não da imortalidade e individualidade da alma. Afinal, se a alma individual não é imortal, por que se preocupar com seu destino após a morte do corpo? Para uma sociedade religiosa como a medieval a resposta a essa pergunta não é irrelevante e traz consequências éticas, sociais, políticas, econômicas e culturais significativas.

¹³⁹ De Boni (2010, p. 67-9, especialmente nas notas) transcreve o texto da condenação de 1270 e o compara com as teses criticadas por Boaventura, mostrando o parentesco evidente entre o texto bonaventurano e as 13 teses condenadas em 1270.

epistemológica, um direito à existência de uma ciência profana fora da influência da fé era algo inconcebível.

As condenações de 1270 são a expressão eclesiástica da visão tradicional agostiniana representada por Boaventura. O bispo de Paris, Estevão Tempier, lança um decreto censurando 13 erros contra a fé¹⁴⁰. As teses condenadas podem ser agrupadas em quatro temas principais: a) a alma, criticando aqueles que negam sua subsistência individual após a morte; b) a eternidade do mundo, que se choca com a noção teológica de criação; c) a providência divina; d) o conhecimento divino. As proposições censuradas possuem fontes desconhecidas, porém, nota Saranyana, “têm um marcante sabor de filosofia árabe, com pinceladas de aristotelismo” (2015, p. 342). A atitude de Tempier não surtiu o efeito desejado. Na Faculdade de Artes o ensino do aristotelismo continuava e a crise ocasionada pela inserção desse conhecimento se aprofundaria no final da década. Os professores de artes eram hábeis em continuar o ensino dos pontos controversos para ortodoxia, afinal, podiam se defender ao afirmarem que apenas expunham as opiniões dos filósofos, sem necessariamente negar as verdades da fé. Nesse sentido, o próprio método escolástico favorecia tal postura, uma vez que este implicava a exposição de argumentos favoráveis e contrários a uma tese qualquer antes de estabelecer a conclusão. Ora, para refutar algo é preciso antes apresentá-lo.

É certo que devido pressão dos teólogos os estatutos da Faculdade de Artes foram modificados em 1272, na esteira das condenações do bispo parisiense. Para De Boni (2010), os próprios mestres de artes tentaram contornar o problema instituindo regras em sintonia com a reprimenda dos anos anteriores. Segundo tais determinações, ficava vedado aos ‘artistas’ o trato de temas estritamente teológicos, assim como encaminhar uma questão em sentido contrário à fé, e em caso de comentário a texto com conteúdo discordante do estabelecido pela teologia, o ‘artista’ deveria refutá-lo ou se calar.

Entretanto, mesmo com o decreto, a mudança dos estatutos e a coação dos teólogos a “ousadia atrevida da investigação filosófica” continuava. Uma nova e mais dramática condenação foi realizada. Em 1277¹⁴¹ Tempier volta a promulgar nova censura, mais ampla e com maiores consequências. Aproveitando um pedido papal de informações

¹⁴⁰ O texto da condenação está traduzido em De Boni (2010, p. 68, nota 31).

¹⁴¹ Os conflitos, como bem observa Arminda Campos, não eram só doutrinários: “As divergências ocorriam em meio a uma atmosfera nada limpa, cheia de ruídos e interferências. [...] Nos anos de 1272-1275 ocorreram ainda conflitos internos à faculdade de artes, iniciados por divergências quanto à eleição de representantes, e que geraram uma dissensão no interior dessa faculdade. Os conflitos de natureza doutrinária conjugavam-se assim a tensões e divisões de outros gêneros, que os agravavam ou complicavam” (2001, p. 213).

sobre o que se passava na universidade, o bispo reúne às pressas 16 professores de teologia de tendências agostinianas e, extrapolando a solicitação inicial, lança um documento condenando 219 teses contrárias à fé ensinadas na Faculdade de Artes. A pena para quem as defendessem, ensinassem ou ouvissem era a excomunhão, a menos que se apresentasse às autoridades religiosas num prazo de sete dias. As proposições condenadas levavam a marca da filosofia greco-árabe e giravam em torno da crítica à teoria da dupla verdade¹⁴² supostamente defendida pelos ‘artistas’, de acordo com a qual haveria uma verdade segundo a filosofia e outra segundo a teologia. Os outros temas tratados no documento diziam respeito: à eternidade do mundo; à existência de um único intelecto em todos os homens; ao espaço limitado (quase inexistente) para o livre-arbítrio; à exclusão da providência divina, do pecado e da graça; à suficiência das virtudes naturais para uma vida virtuosa; à vida filosófica como atividade autônoma e suprema da vida terrena¹⁴³. Conforme De Boni: “Os textos [das 219 teses] foram pinçados das obras dos atingidos [os professores de artes] e, com certeza, também de manifestações verbais dos mesmos, de comentários dos alunos, de ideias de proveniências diversas, mas também foram produto de deduções por parte dos condenadores” (2010, p. 74). Ainda que o texto seja uma listagem de temas sem uma clara ordem lógica, revelando trabalho um tanto apressado, a abrangência dos assuntos e a referência implícita (não há indicação específica) às obras dos professores da Faculdade de Artes cumpre a função de identificar o adversário a ser combatido. Um trecho da carta-prólogo às teses é bastante claro quanto ao conteúdo que deve ser expurgado e a como devem se comportar os ‘artistas’:

¹⁴² A respeito da atribuição da doutrina da dupla verdade à Averróis, esclarece Arminda Campos: “Os integrantes da corrente heterodoxa foram acusados de, seguindo Averróis, professarem a doutrina da ‘dupla verdade’: a possibilidade de existência de uma verdade segundo a filosofia e outra segundo a fé. Averróis não fez tal afirmação: sua posição era a de que a revelação corresponde à verdade e apenas os ‘homens da razão’ os filósofos - têm condições de compreendê-la em seus sentidos mais profundos, de resolver suas aparentes contradições, não tendo os *mutakallimūn* [teólogos escolásticos islâmicos] condições ou legitimidade para tentar fazê-lo” (2001, p. 204). De Boni (2010, sobretudo capítulos 7 e 8) e Sangalli (2013) mostram como a teoria da dupla verdade não pode ser atribuída aos principais vultos das Artes, Siger de Brabant e Boécio da Dácia.

¹⁴³ Apenas para oferecer uma amostra do texto condenatório, cito três proposições que se relacionam mais diretamente com o tema deste capítulo: “5. O homem não deve contentar-se com a autoridade quando quer ter certeza em alguma questão (40)”; “6. Não há nenhuma questão, disputável pela razão, que o filósofo não deva disputar e decidir, porque a argumentação é tomada das coisas. E a filosofia, segundo suas diversas partes, deve examinar todas as coisas (145)”; “7. Excetuando as disciplinas filosóficas, todas as demais ciências não são necessárias, a não ser pelo costume dos homens (24)”. As 219 teses estão traduzidas em De Boni (2000, p. 271-294), já o prólogo das teses escrito por Tempier está traduzido em De Boni (2010, p. 71-2, nota 35). A numeração das teses é a estabelecida pelo tradutor, que segue a fixada por P. Mandonnet, a numeração original está entre parênteses.

O comunicado reiterado de pessoas eminentes e sérias, tomadas de zelo ardente pela fé, fez-nos saber que *alguns estudantes de Artes, em Paris, ultrapassando os limites de sua própria faculdade*, ousam tratar e disputar nas escolas, como se fosse possível duvidar de sua falsidade, a respeito de alguns erros manifestos e execráveis, ou melhor, de vaidades e insânias falsas, contidas no rolo ou nas cédulas em anexo à presente carta. [...]. De fato, eles dizem que *suas afirmações são verdadeiras segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se houvesse duas verdades contrárias* e como se, contra a verdade da Sagrada Escritura, haja a verdade nas palavras dos pagãos condenados [...]. (*Chartularium Universitatis Parisiensis apud* DE BONI, 2010, p. 71, nota 35, grifo meu).

O respeito aos limites das faculdades e às verdades da fé aponta para o problema da autonomia da filosofia. As condenações atingiram os jovens professores da Faculdade de Artes, sobretudo seus expoentes, Síger de Brabant e Boécio da Dácia: proibidos de ensinar, demitidos, fugidos de Paris. Não é o caso de tratar neste espaço dos pormenores das filosofias de Síger e Boécio¹⁴⁴, autores ainda pouco conhecidos do público brasileiro. Bastará indicar de modo breve suas características comuns a fim de entender o problema em jogo.

Com efeito, os dois filósofos eram pensadores cristãos, acolhiam as verdades e a superioridade da revelação e admitiam os limites da razão. Contudo, reivindicavam a independência entre os saberes filosóficos e teológicos e a autonomia da filosofia (algo de algum modo presente também em Tomás de Aquino) sem, porém, ver a necessidade de harmonizar fé e razão (algo com que Tomás não concordaria). Queriam ser filósofos – praticantes de um saber próprio e limitado – e cristãos, sem o compromisso de articular suas investigações com as finalidades da teologia. Uma passagem do texto *A eternidade do mundo*, de Boécio da Dácia, expressa a visão dos ‘artistas’: “Em primeiro lugar, deve-se observar, aqui, atentamente, que não existe nenhuma questão passível de ser sustentada racionalmente, que o filósofo não deve discutir e resolver quanto à sua verdade específica, na medida em que a razão humana a possa compreender” (1996, p. 50-1)¹⁴⁵. Nesse trecho,

¹⁴⁴ Desconheço algum livro ou coletânea em português com textos de Síger. Trechos de uma das obras mais significativa para o tema em discussão, *Questões de metafísica*, são traduzidos em Sangalli (2013, especialmente no capítulo 2). Do brabantino está facilmente disponível em espanhol (cf. BUFFON et al., 2018, p. 363-73) parte do *Questões sobre o terceiro livro ‘Sobre a alma’*, que trata do tema do intelecto. Já os dois principais textos de Boécio estão disponíveis em português: *A eternidade do mundo*, em tradução portuguesa e estudo introdutório de Mario Santiago de Carvalho, e *Sobre o bem supremo*, uma espécie de manifesto cultural, texto breve e emblemático do ideário dos professores de artes (averroístas ou aristotélicos radicais/heterodoxos), está traduzido em nosso país na antologia de Luis De Boni (2000, p. 263-210).

¹⁴⁵ Como nota De Boni (2010, p. 103, nota 34), a tese nº 6 (145) da condenação de 1277 reproduz quase literalmente o texto boeciano: “Não há nenhuma questão, disputável pela razão que o filósofo não deve disputar e decidir, porque a argumentação é tomada das coisas. E a filosofia, segundo suas diversas partes, deve examinar todas as coisas” (cf. DE BONI, 2000, p. 272).

nota-se também uma mudança na compreensão profissional do professor de artes, agora se nomeando e sendo reconhecido como filósofo¹⁴⁶. Idalgo Sangalli resume bem a perspectiva e a atitude desses pensadores:

A Filosofia não era considerada por eles como simples propedêutica da Teologia. [...]. Pensam que o seu trabalho filosófico não se reduz a servir [*ancilla*] ou ser mero instrumento dos teólogos e nem simplesmente a repetir Aristóteles [por mais que fosse a referência principal]. Eles querem dedicar sua vida trabalhando como filósofos, de modo estável, recusando o velho adágio que “não se deve envelhecer na Faculdade de Artes” (2013, p. 187).

Mas isso já era demais para os teólogos e a estrutura medieval de ensino. Admitir um espaço autônomo da filosofia implicaria em aceitar, pelo menos em alguma medida, limites à própria reflexão teológica e à ingerência da Faculdade de Teologia. A perda do domínio da Faculdade de Teologia poderia ser algo perigoso pelas suas consequências teóricas e práticas, risco talvez de uma pequena revolução cultural com potencial quebra da unidade da cristandade, de sua concepção de mundo, de conhecimento e de sua arquitetônica institucional universitária. É possível vislumbrar no conflito um começo de autonomia da filosofia (e das ciências) e da secularização do saber. No entanto, demorará alguns séculos para que a filosofia acadêmica se constitua de forma independente e secular. O quadro abaixo sintetiza as perspectivas e os personagens do conflito ocorrido na Universidade de Paris.

¹⁴⁶ Aqui a identificação dos termos ‘artista’ (*artista*) e ‘filósofo’ (*philosophi*) fica explícita. Boécio defenderá o ideal de vida filosófica como o mais excelente e afim da condição humana em *Sobre o bem supremo*: “Por isso o filósofo vive segundo o homem deve viver por natureza e de modo conforme à ordem natural, pois nele todas as forças inferiores e as ações delas constituem-se em função das forças superiores e de suas ações, e o conjunto todo, em função da virtude suprema e da ação última, que é a procura da verdade e o deleite nela, principalmente no que se refere à verdade primeira. [...]. Esta é a vida do filósofo, e quem não a tiver, não possui uma vida correta. Chamo de filósofo a todo o homem que vive segundo a reta ordem da natureza e que alcançou o melhor e último fim da vida humana” (2010, p. 268; 270).

Tabela 6: Grupos e personagens do conflito na Universidade de Paris

Perspectivas teóricas	<i>Averroístas/ Aristotelismo radical</i>	<i>Aristotelismo moderado</i>	<i>Agostinismo</i>
Atores	Faculdade de Artes * <i>Síger de Brabant</i> * <i>Boécio da Dácia</i>	Escola Dominicana * <i>Tomás de Aquino</i> Alguns professores da Faculdade de Artes	Faculdade de Teologia * <i>Boaventura</i> * <i>Seculares</i> * <i>Franciscanos</i>
Relação entre filosofia teologia	Autonomia da Filosofia	Harmonia entre Filosofia e Teologia	Subordinação da Filosofia à Teologia
Obras significativas	<i>Questões de metafísica</i> (Síger) <i>Questões sobre o terceiro livro 'Sobre a alma'</i> (Síger) <i>A eternidade do mundo</i> (Boécio) <i>Sobre o bem supremo</i> (Boécio)	<i>A unidade do intelecto, contra os averroístas</i> (Tomás)	<i>Conferências sobre os dons do Espírito Santo</i> (Boaventura) <i>Conferências sobre os Dez Mandamentos</i> (Boaventura) <i>Conferências sobre as Obras dos Seis Dias</i> (Boaventura)

FONTE: elaborado pelo autor a partir de Sangalli (2013, p. 88-96) e Vaz (2002, p. 39-53).

A crise do final do século XIII indica as características e os limites do modelo medieval de ensino de filosofia. O rebuliço causado pela condenação de 1277 demonstra os problemas tanto doutrinários quanto institucionais enfrentados pela filosofia. Nessa medida, a conclusão de De Boni é precisa: “Na corte do saber, tornava-se necessário um rearranjo de posições: a Filosofia não pretendia ser a rainha, mas também não aceitava a condição de escrava; ela almejava ser uma simples dama, mas uma dama livre” (2010, p. 138). A liberdade dessa dama tardará. Um outro reconhecimento de seu lugar institucional propedêutico, menos conflitivo com Aristóteles, mas ainda arredo com os filósofos árabes, emergirá com o modelo jesuíta.

Curiosamente a condenação de 1277 não proibia mais os textos de Aristóteles, como ocorria no início do século XIII. Isso revela a incorporação do filósofo grego pelo pensamento cristão. Aristóteles passará da condenação à entronização com o correr do tempo. Quando a síntese de Tomás for assumida oficialmente pela igreja católica, o filósofo grego terá encontrado um poderoso padrinho¹⁴⁷. O mesmo não se pode dizer das

¹⁴⁷ Os estudiosos mais recentes indicam que a condenação de 1277 chegou a atingir, ainda que não frontalmente, o pensamento de Tomás de Aquino (falecido três anos antes). Resume Arminda Campos: “Às condenações seguiram-se, por exemplo, anos de polêmicas entre franciscanos e dominicanos. Os primeiros apontavam supostos erros contidos nas obras de Santo Tomás e a impropriedade de ensinar-se integralmente

obras dos filósofos árabes, especialmente Averróis. O modelo que investigarei a seguir de certo modo herdará a desconfiança e o esconjuro da última condenação parisiense do século XIII.

Antes de passar para análise do modelo jesuíta uma observação importante precisa ser feita sobre o modelo medieval: o lugar da história da filosofia no ensino. Por certo, não se pode negar o interesse de determinados escritores medievais por uma história “geral” da filosofia, ainda que presente, em sua maior parte¹⁴⁸, dentro de crônicas e obras históricas, enciclopédicas ou doutrinárias mais amplas. Esse tipo de história toma como referência o livro VIII da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, que repassa algumas ideias filosóficas dos gregos, principalmente dos platônicos, sobre teologia natural e religião. No entanto, a ideia de uma história da filosofia como essencial à formação filosófica estava ausente. Nem a organização curricular, nem a concepção de filosofia presente em guias estudantis e nos textos dos mestres de artes enfatizavam a necessidade de um estudo histórico das ideias como base da formação filosófica. Isso se deveu em grande parte, segundo o historiador Gregorio Piaia, ao impacto de Aristóteles:

O influxo do movimento escolástico sobre a historiografia filosófica se apresenta, portanto, duplo e com sinais de valoração opostos: se, nas fases iniciais, imprimiu uma mudança substancial à evolução em direção a uma História ‘geral’ da Filosofia, fundada sobre uma estreita relação entre ‘verdade’ e ‘história’, bem rápido a aplicação sistemática da metodologia lógico-científica de Aristóteles barra o desenvolvimento em tal sentido, concentrando o interesse sobre o plano da ‘verdade’ e deixando a história dos filósofos ao campo da erudição histórico-filosófica (2006, p. 207).

Nesse sentido, no modelo medieval, a história da filosofia não cumpre uma função de destaque no ensino, diferentemente da preocupação historicista vista no capítulo anterior em Hegel e marca da atual formação filosófica. Essa característica medieval será perceptível no modelo jesuíta, que também não concederá espaço significativo à história da filosofia na formação filosófica.

sua doutrina, enquanto os segundos defendiam os pontos de vista tomistas. A canonização de Tomás de Aquino, em 1323, serviu de certa forma para reconhecer a ortodoxia de seu pensamento e para encerrar as hostilidades” (2001, p. 217-8). Dois séculos depois o pensamento tomista ganhará um impulso maior com a atividade educativa dos jesuítas, que erigirão o cognominado Doutor Angélico em fonte doutrinária principal.

¹⁴⁸ Piaia (2006, p. 202) chega a defender a existência de uma configuração autônoma de história da filosofia no *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* [*Compendilóquio da vida e dos ditos dos filósofos ilustres*], de João de Gales. Em seu livro, Piaia discute alguns exemplos de historiografia medieval e faz um balanço dessa produção.

3.2.2. Modelo jesuíta

Denomino *modelo jesuíta* a institucionalização do ensino de filosofia segundo a Companhia de Jesus. Está baseada na experiência pedagógica dessa ordem religiosa, organizada de acordo com um código preciso e divulgada através de uma iniciativa editorial inovadora. A análise do lugar propedêutico da filosofia nesse modelo tem como pano de fundo histórico as atividades educativas nos colégios – inclusive os do Brasil – e universidades sob a direção da Companhia, em especial o Colégio das Artes da Universidade de Coimbra¹⁴⁹. O texto-chave para compreensão do modelo é o *Ratio Studiorum*. Importante instrumento didático e de difusão filosófica da ordem são os chamados *Conimbricenses*.

Com os jesuítas há uma mudança no modelo institucional comparado ao anterior. Se por um lado a filosofia permanece como auxiliar da teologia, o que mantém uma continuidade com o modelo medieval, por outro se reorganiza a divisão dos saberes e uma nova estrutura pedagógica distingue com maior precisão a formação básica da superior. Permanência e mudança. Tradição e criação. O modelo jesuíta é moderno sem ruptura. Preserva um ideário do passado, atualizando-o (a escolástica, agora uma segunda escolástica) ao mesmo tempo em que incorpora tópicos novos (os estudos filológicos e retóricos do humanismo) e lança os fundamentos da educação moderna (a racionalização do processo pedagógico). Acrescente-se que tal modelo possui pelo menos outros dois aspectos que o colocam na esteira da modernidade: uma mundialização concreta, de fato, espalhou-se pelo planeta, por meio de instituições em praticamente todos os continentes entre os séculos XVI e XVIII, e uma ação colonial, pois contribuiu – não sem tensões¹⁵⁰ –

¹⁴⁹ Não será possível, dado os limites desta pesquisa, se debruçar sobre outras importantes experiências universitárias do mesmo período que contaram com a participação, maior ou menor, de jesuítas, como a da Espanha (Salamanca) e a da América colonial hispânica. A Universidade de Salamanca, além de referência para as universidades da América hispânica, viu florescer uma verdadeira escola de pensamento, renovadora da teologia e fomentadora de cruciais debates filosóficos e jurídicos suscitados no início da colonização. Conferir uma breve apresentação dessa escola e de seus destacados autores em Saranyana (2015, p. 513-25). Sobre as universidades na América hispânica vale a observação geral de Beorlegui: “O sistema de estudo que os escolásticos seguiam nas universidades se baseou principalmente em comentários aos textos aos quais atribuíam a autoridade teórica. O texto mais importante foi a Bíblia, seguindo em importância as opções dos Padres da Igreja, depois as obras dos mestres das escolas medievais e, finalmente, os escritos dos filósofos, entre os quais Aristóteles ocupava o lugar mais importante. O foco fundamental dos estudos era teológico, considerando a filosofia como assistente da teologia (*ancilla theologiae*)” (2010, p. 122). Cf. ainda sobre o tema Beauchot (2009).

¹⁵⁰ Um exemplo são os conhecidos embates entre colonos e jesuítas acerca da escravização dos indígenas no Brasil. Isso não impediu que jesuítas também defendessem a legitimidade da escravidão no período colonial. Francisco Weffort sintetiza a ambiguidade dessa posição: “Não há dúvida de que os missionários,

com o projeto de dominação europeu, notadamente nas esferas religiosa, cultural e educacional.

Primeira ordem religiosa docente do mundo moderno, os jesuítas abriram ou se responsabilizaram por colégios e universidades em várias partes do globo para formação de seus membros e de estudantes externos, com estudos que abarcavam desde as primeiras letras até o ensino superior. Para se ter uma noção da abrangência e da hegemonia conquistada em determinados locais basta indicar alguns dados.

Em 1606, a menos de setenta anos da fundação da Companhia (em 1540 obteve a confirmação papal), existiam ao todo 193 colégios jesuítas no mundo, sendo 38 deles na América, Índia e Japão. Já no final do século XVIII, antes da supressão da ordem (1773), eram 612 colégios, sendo 95 fora da Europa. Alguns colégios são marcantes nessa trajetória, como o Colégio de Messina, o primeiro, fundado em 1548, e o Romano (atualmente Universidade Gregoriana), de 1551, que se torna uma referência para Companhia e em pouco tempo oferecerá, além do ensino básico, estudos superiores, concedendo a partir de 1556 graus acadêmicos (mestre e doutor), monopólio até então das universidades. Isso foi motivo em vários momentos de conflitos entre os jesuítas e as universidades, afinal outros colégios da Companhia passaram também a conceder títulos. Dois importantes colégios, sobretudo para a história da educação brasileira colonial, foram os de Coimbra e Évora. Este foi fundado em 1553 e em 1559, mediante sanção da coroa e do papa, torna-se universidade, a segunda de Portugal. Quando no Brasil ocorrer tentativa (frustrada) de se fundar uma universidade no século XVII, no requerimento inicial será pedido que os estudos do Colégio jesuíta da Bahia gozem dos mesmos privilégios de Évora¹⁵¹. Já o Colégio das Artes de Coimbra, fundado por D. João III em 1548 com o objetivo de renovar a cultura nacional, é assumido pelos jesuítas em 1555 e logo agregado à Universidade de Coimbra. Os dois colégios funcionaram a serviço da

em especial os jesuítas, lutaram para diminuir o sofrimento dos índios e fizeram o mesmo em relação aos ‘excessos’ cometidos pelos senhores e capatazes contra os negros. Mas em que pese seu empenho na defesa de índios e negros, não foram capazes de denunciar o fato fundamental da absoluta ilegitimidade da escravidão” (2012, p. 49). Para uma visão geral sobre a crítica da conquista do Novo Mundo, sobretudo nas terras brasileiras, e a questão da escravização de indígenas e negros, cf. todo o capítulo III do livro citado. Para uma análise mais específica das posições de dois eminentes jesuítas, Manuel da Nóbrega e Antonio Vieira, cf. Weffort (2006, capítulos 4 e 5) e Margutti (2013, p. 238-67).

¹⁵¹ Serafim Leite discute tal tentativa e transcreve o seguinte trecho da petição da Câmara da Bahia, de 20 de dezembro de 1662: “Nos Requerimentos que esta Cidade tem feito a V. Majestade por seu procurador, é um a mercê de que os filhos *deste Estado*, que aprendem Letras, gozem os privilégios, graus e honras que V. Majestade tem concedido à cidade e filhos de Évora, para que assim se apliquem ao Estudo, granjeando o merecimento de o gozarem, pois nas letras, púlpitos, e mais autos escolásticos, nenhum os excedem; e com esta mercê se aplicarão de maneira que sirvam a V. Majestade nelas, como têm feito os que as não cultivam, nas armas” (1948, p. 111).

renascença católica, sob o signo da Contrarreforma, com papel na colonização ultramarina e na formação de elites dirigentes¹⁵². Coimbra, em especial, se sobressaía:

Inicialmente marcada por correntes das mais expressivas da nova cultura europeia e servido por humanistas de renome internacional, Coimbra volver-se-á num centro inaciano fulcral no estudo da latinidade e do aristotelismo escolástico, posto a *ratio studiorum* integre contributos essenciais do humanismo. A expressão maior do novo ensino, transluz na *Gramática* do Padre Manuel Álvares, quanto na obra sagaz dos comentadores do filósofo grego, conhecidos sob a designação de “Conimbricenses”, ou então através da produção de Pedro da Fonseca, o *Aristóteles português* (RAMOS, 1997, p. 377).

Na experiência portuguesa, de interesse para pensar o ensino de filosofia brasileiro, a presença do modelo jesuítico é hegemônica. Portugal adotava uma espécie de sistema universitário unipolar e hierarquizado. O sistema universitário português era formado por duas universidades (Coimbra e Évora) e uma rede de instituições (os colégios) de ensino pré-universitário ou para-universitário. Para ingresso no Direito exigia-se o conhecimento do latim, comprovado por um exame do Colégio das Artes de Coimbra. Para Medicina e Teologia necessitava-se da graduação em Artes. Assim, para a entrada no curso de Teologia, por exemplo, “[...] a Universidade de Coimbra reconhece e valida por simples incorporação – que não implica a prestação de qualquer prova – estudos a nível superior (que equivalem a efetivas graduações) realizados fora dos gerais [isto é, em outros colégios fora da universidade]” (FONSECA, 1997, p. 1017). Esse é o caso do curso de Artes no Brasil ofertado pelos colégios da Companhia, ainda que tal reconhecimento não fosse dado desde o início. João Hansen (2001, p. 29, nota 32) lembra que até 1689 estudantes brasileiros tinham que refazer o curso de Artes em Coimbra ou Évora ou fazer exames de equivalência para validação de grau. Mas uma carta régia daquele ano passou a permitir aos estudantes brasileiros de Artes ingressarem diretamente na universidade.

¹⁵² Segundo Cambi: “Com o Concílio de Trento, de fato, a Igreja de Roma adquire uma maior consciência de sua própria função educativa e dá vida a um significativo florescimento de congregações religiosas destinadas de maneira específica a atividades de formação não só de eclesiásticos, mas também dos jovens descendentes dos grupos dirigentes. Nisso consiste a diferença mais significativa no plano educativo entre o movimento da Reforma e o da Contrarreforma. O primeiro privilegia a instrução dos grupos burgueses e populares com o fim de criar as condições mínimas para uma leitura pessoal dos textos sagrados, enquanto os segundos, sobretudo com as obras dos jesuítas, repropõe um modelo cultural e formativo tradicional em estreita conexão com o modelo político e social expresso pela classe dirigente” (1999, p. 256). A respeito da formação da elite no Brasil, cabe recordar um episódio racista: a “expulsão dos pardos” do Colégio da Bahia em 1681. A elite branca local não queria que seus filhos estudassem junto com os “pardos”, estes supostamente afeitos a rixas e vadiagem por causa da sua cor. Expulsos pelo provincial dos jesuítas, os estudantes recorrem ao rei, afinal, “moços pardos” eram admitidos nos colégios metropolitanos. A coroa toma partido dos pardos, a Companhia cede e os readmite (Cf. LEITE, 1948, p. 116-121).

O Brasil, em particular, contou com a presença da Companhia desde o princípio efetivo do processo de colonização: Manuel da Nóbrega desembarca por aqui, junto com mais cinco jesuítas, em 1549¹⁵³. Em termos de ensino superior, o começo formal da filosofia no país ocorre em 1572, com o primeiro curso de filosofia ofertado no Colégio da Bahia. Conforme Afrânio Tegão: “O ensino superior no Brasil de então, salvo exceções, era cópia da estrutura dos programas, dos currículos, das metodologias, da filosofia e dos autores da Universidade de Coimbra” (2012, p. 107-8). Dos 17 colégios jesuítas do período colonial apenas 8 (Bahia, Rio de Janeiro, Olinda, Recife, Maranhão, Pará, São Paulo, Mariana) ofereciam cursos de nível superior, Artes (filosofia e ciências) e Teologia, entretanto, suas atividades foram constantes e só findaram com a expulsão por Pombal. Obras escolásticas foram produzidas, a exemplo das *Conclusiones metaphysicae de enti reali* [*Conclusões metafísicas sobre o ente real*] (1747), do Padre Francisco de Faria, até recentemente o único texto do gênero ao qual se tinha acesso. A dificuldade material (ausência de textos) e a característica transnacional do ensino jesuítico levaram muitos estudiosos da filosofia brasileira a desvalorizarem a filosofia acadêmica¹⁵⁴ elaborada durante o período colonial. Lúcio Álvaro Marques, porém, tem questionado esse veredicto. Em seu livro *Philosophia Brasiliensis* (2015) traduz e estuda sob novo ângulo o texto do Padre Faria e em *A lógica da necessidade* (2018) escava um capítulo pouco conhecido de nossa história, o ensino filosófico no Colégio do Maranhão no começo do século XVIII, trazendo novas informações e textos de Rodrigo Homem, professor naquela instituição. Tais pesquisas, ao regatarem obras que se acreditavam perdidas e textos inéditos, obrigarão a repensar a história do ensino e da filosofia no período colonial. Infelizmente não será possível discutir esse instigante assunto neste tópico, pois entraria em detalhes que escapam ao cerne da investigação em curso. Deixo apenas o registro sobre essas novas fontes, traduzidas e estudadas pelo pesquisador que,

¹⁵³ A primeira experiência pedagógica jesuíta em terras brasileiras antecede a institucionalização do *Ratio Studiorum*. Seus principais protagonistas são Nóbrega e José de Anchieta. Sua finalidade, como salienta Saviani, é “a sujeição dos gentios, sua conversão à religião católica e sua conformação disciplinar, moral e intelectual à nova situação [colonial]” (2010, p. 44).

¹⁵⁴ Reforço mais uma vez o equívoco de se igualar a produção acadêmica, universitária da filosofia com a filosofia pura e simplesmente. Nesse erro incorrem muitos intérpretes e historiadores da filosofia brasileira (VAZ, 1964; DOMINGUES, 2017b) que se voltam quase exclusivamente para produção acadêmica. Um critério curioso de seleção que os mesmos estudiosos não aplicam à filosofia europeia. Com isso, ignoram obras que não se enquadram nos formatos acadêmicos estabelecidos na época da colonização e deixam de lado textos como os de Antonio Vieira, Nuno Marques Pereira, Gregório de Matos, Matias Aires, Manuel Ribeiro Rocha. As pesquisas mais recentes de Paulo Margutti (sobretudo o livro *História da Filosofia do Brasil. O período colonial: 1500-1822*) sobre a filosofia brasileira corrigem esse ponto e apresentam uma visão mais detalhada e ampla de nossa história. Considerados os estudos de Lúcio Marques e Paulo Margutti, penso, novos caminhos se abrem para o estudo do ensino e da filosofia brasileira colonial.

se não alteram as colocações gerais acerca do modelo jesuíta podem, em desenvolvimentos futuros, acrescentar outras dimensões aos pontos aqui debatidos¹⁵⁵.

Toda essa rede de colégios e universidades foi importante como campo de experiência para elaboração do documento que fixará as diretrizes fundamentais das instituições educativas jesuítas nos séculos XVII e XVIII: o *Ratio Studiorum*. O *Ratio* não é um tratado filosófico sobre a educação. Nele não se encontra uma discussão acerca de fundamentos pedagógicos e filosóficos do ensino. O *Ratio Studiorum* *atque Institutio Societatis Jesu*, cuja tradução poderia ser “Ordem e Maneira dos Estudos da Companhia de Jesus”, é um código geral de regras e procedimentos que visa estabelecer as funções de dirigentes, professores e estudantes e organizar os três níveis de ensino (Humanidades, Filosofia e Teologia), as atividades, o currículo, a avaliação. Contudo, mesmo sem apresentar um debate filosófico-pedagógico, o *Ratio* possui um lugar de relevo na educação em geral e no ensino de filosofia, uma vez que instituiu um modelo educativo de proporções internacionais e deixou um legado cultural que, no caso brasileiro, forja, de acordo com Daniel Pansarelli (2018), uma primeira identidade filosófica¹⁵⁶. O modelo de ensino de filosofia consolidado no *Ratio* reforçará algumas características do modelo medieval ao mesmo tempo em que apresentará novos elementos.

Leonel Franca (1952, p. 27-43) aponta quatro fontes na constituição do *Ratio*. A primeira, a Universidade de Paris, local onde se formaram os fundadores da Companhia e outros membros responsáveis por levar a cabo a redação do código. A forma de organização e ensino utilizada nessa universidade, conhecido como *modus parisiensis*¹⁵⁷,

¹⁵⁵ Uma dessas dimensões é a reconsideração da fidelidade ao aristotelismo e ao tomismo por parte dos escolásticos brasileiros. Lúcio Marques apresenta exemplo instigante disso ao trazer um trecho – talvez de Rodrigo Homem – extraído do inédito *Conclusiones Morales Pro Servitude* [*Conclusões Morais sobre a Escravidão*] em que se critica abertamente a suposta naturalidade e o direto inerente à escravidão: “Antes de entrarmos a afirmar as conclusões havemos de advertir que a escravidão ainda que seja *prática corrente* não é conatural e de direito natural (*cum naturam et jus naturale*), antes teve seu princípio em alguns Imperadores piores que podendo muito bem e injustamente matar a seus contrários, lhes comutaram essa morte em escravidão perpétua; castigo na verdade abaixo da morte sem igual, que por isso disse o outro: *Non sine per toto libertas venditus auro* [A liberdade não se vende nem por todo ouro]. Havemos de advertir que há várias escravidões, distintas entre Servidão Natural, Convencional, Obediencial e Legal” (2018, p. 165).

¹⁵⁶ “Sob esse *Ratio*, o Brasil se inseriu no cenário filosófico europeu. [...]. Ao mesmo tempo em que a Europa protestante ia se modernizando, nosso modelo paradigmático não permitia o diálogo com o contexto de surgimento das ciências modernas, nem, posteriormente, com a sistematização cartesiana, nem, ainda mais tarde, com as ideais iluministas. Não reconhecemos, aqui, a crise epistemológica que inaugurou a Modernidade, na Europa. Trata-se da primeira construção de nossa identidade filosófica” (PANSARELLI, 2018, p. 169).

¹⁵⁷ O *modus parisiensis* consistia basicamente em: a) distribuição dos alunos por classe, mais ou menos segundo a idade e o nível de aprendizagem, com um professor e um programa prefixado de estudos; b) realização de exercícios escolares, como as disputas e repetições; c) mecanismos de incentivo ao trabalho

fora indicado pelo próprio Inácio de Loyola como padrão para os primeiros colégios da ordem. A segunda, os autores clássicos da antiguidade greco-romana: Aristóteles, Plutarco, Cícero, Sêneca e, em especial no estudo da gramática e da retórica, Quintiliano. A terceira, a escolástica medieval, que prima na filosofia e na teologia. Dos autores medievais, Tomás de Aquino sobrepõe, sua *Suma Teológica* é expressamente definida como texto de estudo¹⁵⁸ e termina por substituir, como base do ensino teológico, o antigo *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo. A quarta, a experiência dos colégios jesuítas. Acresce-se que os *Exercícios Espirituais* (1539) e as *Constituições da Companhia de Jesus* (1559), ambos redigidos por Loyola, fornecem princípios, elementos conceituais e metodológicos para construção do *Ratio*. As finalidades e os fundamentos dos *Exercícios* estão presentes no código pedagógico. Toda quarta parte das *Constituições* é dedicada à educação e suas prescrições gerais foram detalhadas no *Ratio*¹⁵⁹. Quanto à elaboração do texto, João Storck (2016) assinala duas fases. De 1548 a 1583 a Companhia faz o levantamento, a verificação e a adaptação do material pedagógico produzido pelos colégios. O momento posterior, de 1584 a 1599, envolve a redação de duas versões provisórias do texto (1586 e 1591) e finalmente a versão definitiva de 1599¹⁶⁰. Antonella Romano, ao comentar esse longo percurso, praticamente 50 anos, de preparação do *Ratio*, concluiu: “O compromisso dos jesuítas no terreno do ensino foi primeiro ativo: a ordem primeiro encarregou-se de classes e estabelecimentos, depois localmente fez obra de regulamentação e enfim procedeu à elaboração de um texto geral” (2006, p. 65).

A primeira regra do *Ratio* explicita a finalidade dos estudos: levar o estudante “ao conhecimento e amor do Criador e Redentor nosso” (cf. Regras do Provincial, n. 1). Para isso, a teologia seria o meio mais propício. Entretanto, já o reconheciam as *Constituições* da Companhia, a doutrina teológica demanda o conhecimento das humanidades e das línguas grega e latina, assim como das artes (filosofia e ciências) que “[...] dispõem os espíritos para teologia, e servem para se ter dela perfeito conhecimento e prática, ao

escolar por meio de prêmios, condecorações e mesmo a prática de denúncias e delações (cf. SAVIANI, 2010, p. 50-53; STORCK, 2016, p. 143).

¹⁵⁸ *Ratio*, Regras do Prefeito de Estudos, n. 30: “*Livros que se devem dar aos estudantes*. – Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, além da *Suma* de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular”. Empregarei nas demais citações das regras do *Ratio* a forma utilizada nesta nota, uma vez que facilita a localização do texto. Uso a tradução de Leonel Franca, disponível, na íntegra, no acervo virtual do HISTEDBR/Unicamp: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer_histedu/brcol013.htm. Acesso em 13/11/2019.

¹⁵⁹ Para um estudo comparativo entre os *Exercícios* e o *Ratio*, cf. José Lopes (2009, p. 47-50); Toledo e Júnior (2011). Para uma síntese dos aspectos educacionais das *Constituições*, cf. Schmitz (1994, p. 20-22).

¹⁶⁰ Um histórico detalhado das várias versões pode ser consultado em Schmitz (1994, p. 63-89).

mesmo tempo que são por si próprias um auxílio para os mesmos fins” (*Constituições*, Quarta Parte, cap. XII, § 450). No *Ratio*, portanto, o ordenamento dos níveis de ensino e a seleção de conteúdos concorrem para realização da finalidade teológica.

Na organização dos ciclos de estudos, as Humanidades correspondem aos estudos inferiores, um nível preparatório, mais ou menos equivalente ao ensino médio de hoje, composto pelas classes de gramática (no total de três: inferior, média e superior), de humanidades (preparatória para eloquência através de outros estudos das línguas grega e latina, alguma erudição haurida em clássicos da antiguidade e introdução aos preceitos da retórica) e de retórica (formação plena da eloquência, obtida pela oratória e poética). De acordo com Margarida Miranda, o *Ratio* concretiza uma “[...] primeira forma de institucionalização de um *curriculum* de estudos humanísticos de alcance público, na Europa Moderna” (2009, p. 25). E Ivan Domingues (2017b, p. 150, na longa e instrutiva nota 55) resalta outros dois pontos: a introdução de uma distinção entre Humanidades e Filosofia (algo não claramente separado no modelo medieval) e uma desestruturação/reorganização do antigo sistema medieval do *trivium* e *quadrivium*, com disciplinas, como a lógica, ficando nos estudos superiores, enquanto a retórica vai para os estudos inferiores e outras, a exemplo da música, são transformadas em atividades extracurriculares. Filosofia e Teologia compõem os estudos superiores. Para o currículo filosófico é estabelecido o período de três anos, com a seguinte divisão: 1º ano (lógica e introdução às ciências); 2º ano (física, psicologia, matemática); 3º ano (psicologia, metafísica, filosofia moral). A Teologia possui duração de quatro anos, durante os quais são estudadas a teologia escolástica, a teologia moral (casos de consciência), a sagrada escritura e a língua hebraica.

Consoante com o objetivo principal do *Ratio*, a finalidade da filosofia é o auxílio da teologia. A primeira regra do professor de filosofia não deixa dúvida, e está inspirada no trecho das *Constituições* citado pouco antes:

Fim. – Como as artes e as ciências da natureza preparam a Inteligência para a teologia e contribuem para a sua perfeita compreensão e aplicação prática e por si mesmas concorrem para o mesmo fim, o professor, procurando sinceramente em todas as coisas a honra e a glória de Deus, trate-as com a diligência devida, de modo que prepare os seus alunos, sobretudo os nossos para a teologia e acima de tudo os estimule ao conhecimento do Criador (*Ratio*, Regras do Professor de Filosofia, n. 1).

A filosofia possui um estatuto propedêutico. A diligência em sua orientação ancilar se verifica inclusive na formação docente. Com efeito, o professor de filosofia só

deveria ministrar aulas da disciplina após cursar a teologia e realizar um aprofundamento, na forma de revisão, desse conhecimento. Conforme o *Ratio*:

Dotes do professor de filosofia. – Os professores de filosofia (exceto caso de gravíssima necessidade) não só deverão ter concluído o curso de teologia senão ainda consagrado dois anos à sua revisão, a fim de que a doutrina lhes seja mais segura e mais útil à teologia. Os que foram inclinados a novidades ou demasiado livres nas suas opiniões, deverão, sem hesitações, ser afastados do magistério (Regras do Provincial, n. 16).

Percorrido os ciclos de estudos, das Humanidades à Teologia, o professor de filosofia estaria de posse das doutrinas seguras e úteis ao saber teológico e ciente do lugar que cada conhecimento ocupa na hierarquia dos saberes. Do conhecimento filosófico adquirido e a ser transmitido deviam ser excluídas novidades que abalassem a arquitetura construída pela tradição. Nesse sentido, Franco Cambi tem razão ao afirmar que no *Ratio* “[...] os elementos de derivação humanística [e filosófica, acrescento] são encaixados em formas organizativas rígidas, perdendo desse modo o papel de ruptura em relação ao passado e o caráter de liberação e de exaltação do homem que são os aspectos típicos das experiências educativas dos ‘mestres’ renascentistas” (1999, p. 258). Daí a proposição da autonomia da filosofia, tanto em seu conteúdo (liberdade de pensamento) quanto em sua moldura institucional (dissociação de compromissos com a Teologia), ser inaceitável.

A formação filosófica, pois, terá uma referência fundamental: Aristóteles. Uma das regras afirma:

Como seguir Aristóteles. – Em questão de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé. Semelhantes argumentos de Aristóteles ou de outro filósofo, contra a fé, procure, de acordo com as prescrições do Concílio de Latrão [que definia a prioridade da fé sobre a razão na busca da verdade e recomendava aos professores de filosofia o combate às opiniões contrárias à fé], refutar com todo vigor (*Ratio*, Regras do Professor de Filosofia, n. 2).

Em outro passo (cf. Regras do Professor de Filosofia, n. 12), prescreve-se a estima ao texto de Aristóteles, sem descuidar as interpretações e questões que possa suscitar. Isso é algo fundamental, uma vez que nem todas as interpretações são consideradas válidas, porque podem ir de encontro à “verdadeira fé”. Por tal motivo, o *Ratio* aponta de modo contundente o que deve ser evitado e vemos aí uma ressonância das condenações

universitárias de 1277, discutidas no tópico anterior. Os autores infensos ao cristianismo não devem ser lidos ou citados sem critério pelo professor, que deve estar atento para que os alunos não os estimem (cf. Regras do Professor de Filosofia, n. 3). Dentre tais “autores infensos”, um tem a honra de receber uma regra específica. De Averróis se diz: “Por essa mesma razão não reúna em tratado separado as digressões de Averróis (e o mesmo se diga de outros autores semelhantes) e, se alguma coisa boa dele houver de citar, cite-a sem encômios, quando possível, mostre que hauriu em outra fonte” (Regras do Professor de Filosofia, n. 4). É preciso desacreditar os contrários à fé cristã, para isso “[...] nem dissimule os erros de Averróis, de Alexandre [de Afrodísias] e outros, antes tome daí ensejo para com mais vigor diminuir-lhes a autoridade” (Regras do Professor de Filosofia, n. 5). Aqui se nota que as reticências ao averroísmo permanecem três séculos depois das querelas parisienses¹⁶¹.

Quando se indicam as regras do professor de filosofia moral, o texto aristotélico permanece como guia, entretanto um adendo importante é posto: “*Ofício*. Saiba que seu dever é não fazer digressões para questões teológicas, mas, seguindo brevemente o texto, explicar com doutrina e solidez os capítulos principais da ciência que se encontram nos livros da *Ética* de Aristóteles” (Regras do Professor de Filosofia Moral, n. 1). O campo está circunscrito: nada de extrapolar as indagações filosóficas para a teologia. Afeição ao texto de Aristóteles, sim, porém sabendo que cada saber tem seu lugar apropriado.

Claro está que o Aristóteles apreciado pelo *Ratio* há muito passou pelo batismo tomista. O Doutor Angélico triunfa na igreja católica. Os jesuítas o tomam como a grande referência filosófico-teológica. O Aristóteles base do ensino filosófico é interpretado pelo viés tomista. Comentadores do filósofo indicados pelo *Ratio* são tomistas¹⁶². De Tomás de Aquino, aliás, o professor deve falar com respeito e segui-lo sempre que possível. É permitido discordar dele, porém “com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião” (Regras do Professor de Filosofia, n. 6).

As colocações apresentadas a partir do *Ratio* bastam para demonstrar que no modelo jesuíta a filosofia é um saber propedêutico. Se esta característica o liga ao modelo

¹⁶¹ Essas reticências chegam até a contemporaneidade. A encíclica *Fides et Ratio*, de João Paulo II, ao tratar das relações entre fé e razão recorda e mantém a crítica aos averroístas: “Não foi só recentemente que o Magistério da Igreja interveio para manifestar o seu pensamento a respeito de determinadas doutrinas filosóficas. A título de exemplo, basta recordar, no decurso dos séculos, as tomadas de posição acerca das teorias que defendiam a preexistência das almas [...]; sem esquecer os *textos mais sistemáticos contra algumas teses do averroísmo latino, incompatíveis com a fé cristã* (1998, §52, grifo meu).

¹⁶² Por exemplo, Pedro da Fonseca e Francisco Toledo, referências para o ensino de lógica (cf. Regras do Professor de Filosofia, n. 9, § 1).

medieval, não se pode simplesmente tomar o modelo jesuíta como um resquício medievo que permanece inalterado na modernidade aguardando enfim as luzes do Esclarecimento para varrer os entulhos do passado arcaico. Procurei indicar elementos modernos desse modelo (o humanismo das letras, a racionalização do processo pedagógico) e outros também poderiam ser trabalhados: a subjetividade, o caráter ativo da pedagogia, a inserção no debate sobre o livre-arbítrio (cf. SAVIANI, 2010, p. 56-9). Agora, como encaminhamento final deste tópico, destacarei de modo breve uma obra do modelo jesuíta que possibilitou a divulgação da filosofia da Companhia e representou uma inovação em termos didáticos.

Os *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu* [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus]¹⁶³, conhecidos como *Conimbricenses*, são um grupo de obras redigidas por Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião Couto aproveitando as lições manuscritas dadas por professores de filosofia no Colégio das Artes de Coimbra. Os textos, publicados entre 1592 e 1606, recebem uma autoria coletiva (assinados como “Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus”), realizam um comentário metódico e sistemático das obras de Aristóteles em física, lógica, retórica, psicologia e ética. Os *Conimbricenses* são o suporte didático para o ensino da filosofia. Como manuais, uniformizam o modo de ensinar, facilitam aos estudantes as atividades dialéticas e orais – pois os dispensam da tarefa de transcrever o texto aristotélico e os comentários, antes ditados pelo professor – e permitem um controle acerca dos comentários heterodoxos a Aristóteles, criticando-os. Os livros foram correntemente publicados até 1721, contabilizando mais de uma centena de edições¹⁶⁴, em sua maior parte realizadas fora de Portugal, sobretudo Alemanha, França, Itália recebendo mesmo uma tradução para o chinês feita pelo padre Francisco Furtado (1628-1632). Sua difusão ampla ultrapassou os limites dos colégios jesuítas, sendo adotados

¹⁶³ O projeto “Conimbricenses.org” reúne em seu site (<http://www.conimbricenses.org/>) informações, verbetes, bibliografias atualizadas e links para a versão digital dos documentos mais importantes relacionados à Universidade de Coimbra, incluindo acesso aos textos originais dos *Conimbricenses* e às obras de Pedro da Fonseca. A publicação *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense* (2011) traduz para o português os proêmios e outros trechos de cada um dos comentários, uma antologia preciosa. Alguns tomos dos *Conimbricenses* foram traduzidos para o português, mas nem sempre são de fácil acesso. A Imprensa da Universidade de Coimbra iniciou a publicação de uma edição bilingue (latim-português) dos *Conimbricenses* com o tomo *Comentários aos Livros denominados ‘Parva Naturalia’*, disponível em: <http://monographs.uc.pt/iuc/catalog/book/35>. Os parágrafos que se seguem baseiam-se nos estudos de Pinharanda Gomes (1992), Amândio Coxito (1997), Bruno Leite (2015) e Mário Carvalho (2018). Este estudioso, em particular, desenvolve notável trabalho de tradução, pesquisa e divulgação; ele é o diretor responsável pelo site do projeto “Conimbricenses.org”.

¹⁶⁴ Cf. a relação das edições em <http://www.ghc.usp.br/server/Lusodat/pri/00/htc-conimb.htm>. Acesso em 19/11/2019.

mesmo nos centros acadêmicos ligados à Reforma Protestante. No Brasil, Serafim Leite (1948, p. 134-5) registra o uso dos *Conimbricenses*, por exemplo, no Colégio da Bahia. E Pinharanda Gomes (1992, p. 99-102) ressalta sua influência em autores como Descartes, Malebranche e Leibniz.

Um caso curioso ilustra o prestígio dos *Conimbricenses* no universo europeu. Um editor alemão, aproveitando-se de um compêndio de lógica provavelmente redigido décadas antes por Gaspar Coelho, ex-professor da Universidade de Évora, publica em 1604 o comentário de lógica que, na ocasião, faltava aos *Conimbricenses* (o livro sobre lógica só seria publicado em 1606). A obra foi impressa sob a falsa propriedade intelectual do “Colégio Conimbricense” em quatro edições simultâneas, de dois volumes, nas cidades de Frankfurt, Hamburgo, Colônia e Veneza, com o título *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii Doctissimi in Universam Logicam Aristotelis* [*Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Comentário Doutíssimo a Toda Lógica de Aristóteles*]. Esse fato fez Sebastião Couto apressar a publicação da obra original. A falsa publicação alemã ficou conhecida como *Lógica Furtiva*.

Tabela 7: Relação dos *Conimbricenses*

Título	Redator	Data
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Oito Livros da Física de Aristóteles Estagirita]	Manuel de Góis	1592
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quatuor libros de Coelo, Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Quatro Livros Sobre O Céu de Aristóteles Estagirita]	Manuel de Góis	1593
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Meteororum, Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Livros dos Meteorológicos de Aristóteles Estagirita]	Manuel de Góis	1593
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in Libros Aristotelis, qui Parva Naturalia Appellantur</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Livros de Aristóteles intitulados Tratados Breves de História Natural]	Manuel de Góis	1593
<i>In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus Praecipua quaedam Ethicae Discipline capita Continentur</i> [Algumas Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Ética a Nicômaco de Aristóteles integrando certos preceitos capítulos da disciplina de Ética]	Manuel de Góis	1593
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu In Duos Libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Dois Livros Sobre A Geração e a Corrupção de Aristóteles Estagirita]	Manuel de Góis	1597
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu In tres Libros De Anima Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus aos Três Livros Sobre A Alma de Aristóteles Estagirita] com os adendos: <i>Tractatus de Anima Separata</i> [Tratado da Alma Separada] <i>Tractatio aliquot problematum, ad quinque sensus spectantium</i> [Tratado sobre alguns Problemas relativos aos cinco sentidos, divididos pelo mesmo número de seções]	Manuel de Góis Baltazar Álvares Cosme de Magalhães	1598
<i>Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae</i> [Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus a Toda a Dialética de Aristóteles Estagirita]	Sebastião do Couto	1606

FONTE: elaborado pelo autor a partir de GOMES (1992).

Os *Conimbricenses* constituíram a norma do pensamento filosófico nas instituições jesuítas. Apesar desse caráter oficial, como dito, o curso obteve respaldo fora dos bastiões da Companhia. Pinharanda Gomes resume bem a novidade trazida nesses comentários:

O curso conimbricense apresenta diversas inovações: evidente modernidade quanto à esfera dos conhecimentos, alargando-se à presença do número de especialidades; uma metodologia expositivo-demonstrativa orientada para o diálogo e a participação na controvérsia; as explanações ao centro do texto em caracteres tipográficos mais pequenos e, em torno, os comentários questiunculares. Enfim, simplificavam-se as questões e as explanações, porque, em vez de ser o professor a ditá-las, punham-se diante dos estudantes, as fontes originais e magistrais (1992, p. 61).

O latim empregado, apesar da influência do latim eclesiástico, incorpora o estilo clássico trabalhado pelos renascentistas.

O estudo baseado no texto de Aristóteles e não em tradicionais sùmulas, demonstrava uma preocupação filológica e hermenêutica. Nisso se seguia a sugestão programática de Pedro da Fonseca – grande conhecedor de Aristóteles e que no princípio fora chamado para redigir o curso, sendo depois substituído – que preconizava o retorno às fontes¹⁶⁵. Desse modo, mesmo que no curso o silogismo final encampasse uma tese oficial defendida pela ordem¹⁶⁶ e, portanto, avessa à heterodoxia, o fato de se dispor da fonte e da exposição de vários argumentos contrários à posição oficial permitia, como ressalta Bruno Leite, que quem se formasse nessa cultura jesuíta tinha “[...] estofo para melhor tornar-se um peripatético assim como para melhor opor-se àquela filosofia dominante” (2015, p. 106), uma vez que os argumentos contrários a Aristóteles e à escolástica encontram-se presentes, ainda que sejam refutados. Assim, se poderia aprender o que se queria evitar.

Mário Santiago de Carvalho (2018) destaca cinco critérios que permitem aferir o alcance pragmático e moderno dos *Conimbricenses*. O primeiro é o didático, a impressão

¹⁶⁵ Pedro da Fonseca afirma no prefácio de suas *Instituições dialéticas*: “De tal modo foi pobre de literatura brilhante a idade anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles. Efetivamente, julgavam que a doutrina aristotélica se continha mais perfeita e proficientemente explanada nalgumas sùmulas e investigações elaboradas pelo zelo dos mais diligentes do que seu pelo próprio autor. [...]. Advertindo isto, a nossa Academia Conimbricense, levada pelo recente exemplo e prática de algumas outras, seguiu este método de ensinar, por assim dizer, como que um regresso às fontes, julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação dos livros de Aristóteles” (*apud* CARVALHO, 2018, p. 24-5).

¹⁶⁶ “Os *Commentarii* não são expositivos de uma *tese dogmática* sobre cada um dos problemas filosóficos; são uma enciclopédia de todas as teses sobre cada problema, teses essas expostas e demonstradas umas contra as outras, só que, alfim, o silogismo, em rigor, é elaborado por forma a concluir pelo que chamamos *tese oficial*” (GOMES, 1992, p. 58).

das lições expande o tempo dedicado aos exercícios. O segundo é o metodológico de investigação, a existência de um trabalho em equipe e a busca de uma identidade filosófica própria. O terceiro é o da internacionalização, o recurso a uma língua (o latim) capaz de universalizar a obra, pelo menos no contexto europeu e de seus domínios territoriais. O quarto é o da disseminação, com uma repercussão global propiciada graças ao advento da imprensa e da rede de colégios da Companhia. O quinto é o da exposição, o perfil simultaneamente enciclopédico e explanatório da obra. O estudioso elenca também as seguintes características dos comentários: a) um filosofar com Aristóteles, não só sobre, dado que a fonte principal (o texto aristotélico) encontrava-se disponível, pelo menos em alguns volumes dos comentários; b) ser um manual filosófico para todo o globo; c) prolixidade e saturação erudita, dada a pretensão de explicar em pormenor um determinado assunto; d) uma feição “hipertextual” ao ter o texto filosófico comentado e explicado junto com os problemas mais pertinentes e ilustrados com citações e remissões, fazendo uso de recursos tipográficos diferenciados.

Pedro Calafate (s/d), eminente conhecedor da filosofia portuguesa, resume assim a contribuição coimbrã:

Nesse seu esforço de tradução, comentário e transmissão da obra aristotélica, à luz de uma clara opção pelo tomismo e em detrimento do escotismo e do nominalismo, os mestres conimbricenses sobressaíram no panorama da história da filosofia sobretudo pelo método claro, breve, e tão simples quanto possível, sempre tendo em vista um ideal pedagógico de transmissão eficaz desses conteúdos doutrinários, embora na base do rigor filológico e da fidelidade aos textos, que não impedia, contudo, o debate e a discussão das opiniões pró e contra e, sobretudo, a discussão e o confronto com os novos avanços científicos dos quais de modo algum permaneceram alheados, como mais tarde se pretendeu fazer crer (n.p.).

O final da síntese merece uma observação. Se não se pode falar de um alheamento total dos *Conimbricenses* com relação à ciência da época¹⁶⁷, há de se reconhecer sua estreita vinculação à visão aristotélica de ciência, perceptível, por exemplo, na ausência de referências à teoria heliocêntrica de Copérnico.

¹⁶⁷ Sabe-se que professores jesuítas acabaram por adotar posições da ciência moderna, apesar das prescrições em contrário: “Até fins do século XVII, em muitos colégios da Companhia de Jesus na França eram acolhidas as ideias de Descartes e de Nicolas Malebranche, Pierre Gassendi, John Locke e Leibniz. Isso preocupava os superiores da Companhia, porque as novas teorias comprometiam teses importantes da teologia e do dogma católico” (ZANFREDINI, 2012, p. 66). Para uma visão sintética sobre a relação entre os jesuítas e o cartesianismo, ver Weber (2012). Houve também tentativas de renovação do curso conimbricense na segunda metade do século XVII por meio de autores como Soares Lusitano e, sobretudo, Antonio Cordeiro que dialogavam com a ciência hodierna, cf. Gomes (1992, capítulos X e XI).

Os *Conimbricenses* apresentavam duas deficiências, de acordo com Gomes (1992). Uma foi corrigida com o tempo, a outra ficou sem a solução ideal. A primeira diz respeito à demora na elaboração do comentário sobre a lógica. Este foi publicado por último apesar da matéria ser a primeira do ponto de vista curricular e metódico, conforme preconizava o *Ratio Studiorum*, e se esperava para adequada formação teológica. Enquanto faltava o comentário lógico, o texto utilizado como referência era o *Instituições dialéticas*, de Pedro da Fonseca (obra já indicada no *Ratio*). O comentário sobre a metafísica nunca foi produzido, seu estudo tomou como livro-texto¹⁶⁸ os comentários à metafísica de Aristóteles elaborados por Pedro da Fonseca: os *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomi quatuor* [Comentários aos livros metafísicos de Aristóteles Estagirita, em quatro tomos] (1577-1612). Obra em quatro volumes, inacabada, que estabelece o texto grego, o traduz para o latim e o comenta através de questões colocadas ao final de cada capítulo.

Apesar dessas deficiências, complementadas por obras da mesma perspectiva Coimbrã, os comentários do Colégio das Artes procuram realizar o plano de estudos filosóficos configurado no *Ratio Studiorum*¹⁶⁹. O conteúdo ancora-se em Aristóteles e Tomás de Aquino. A lógica, a filosofia natural, a ética e a metafísica compõem o currículo filosófico. O latim é a língua filosófico-científica. Os comentários visam à estima do texto aristotélico, disponíveis no original e em tradução. As interpretações são discutidas de maneira metódica, ordenada e sistemática. O exercício dialético e retórico é incentivado.

Experiências pedagógicas em distintos colégios e universidades, em especial no Colégio das Artes de Coimbra, um plano geral e estruturado de ensino para todas as

¹⁶⁸ P. Gomes informa a provisoriedade dessa solução, que terminou por ser a regra, e como havia certa desconfiança sobre as investigações metafísicas de Fonseca, pelo menos por parte do Provincial Francisco de Gouveia em uma carta endereçada ao Geral da Ordem, Claudio Acquaviva, no final dos anos 1590. O estudioso resume assim a questão: “[Manuel de] Góis queria ser o autor da Metafísica [do curso conimbricense], conquanto pedisse clareza se Fonseca estava ou não dela nomeado; Góis seguia o *saber comum*, enquanto Fonseca propunha teses pessoais; enfim, Góis se opunha às teses de Fonseca, sem lhe nomear o nome, por respeito. Tudo indica que os *Commentariorum Metaphysicorum* [Comentários metafísicos] de Pedro da Fonseca [...] foram lidos no Colégio das Artes, a título precário, enquanto se não elaborasse obra comum, ou tratado colegial” (1992, p. 52). Ressalte-se, porém, que esses comentários de P. Fonseca receberam 31 edições, algumas parciais, na maior parte fora de Portugal, em Itália, França e Alemanha.

¹⁶⁹ Margarida Miranda sublinha esse ponto, no entanto, nota que os *Conimbricenses* quebravam, em certa medida, algumas regras do *Ratio*: “Como não podia deixar de ser, o curso conimbricense reflete o método estabelecido na *Ratio*, nomeadamente no que toca a [Regra do Professor de Filosofia] IX.15, sobre a articulação dos textos com as questões. Mas o mesmo não se verifica quanto à observância das prescrições do Concílio de Latrão e ao combate ao averroísmo ([Regra do Professor de Filosofia] IX.2-6). A persistência cultural moçárabe no país [Portugal] favorecia a difusão do pensamento averroísta, mesmo o mais heterodoxo. Por isso, apesar das proibições da *Ratio*, os conimbricenses citam largamente Averróis, ora para refutar, ora para reforçar as suas próprias doutrinas com o auxílio daquele filósofo” (2009, p. 33).

instituições, o *Ratio Studiorum*, e um material básico de ensino de filosofia de aspecto didático-metodológico inovador, os *Conimbricenses*, são elementos fundamentais do modelo jesuíta que permitiram sua difusão pelo mundo e hegemonia em lugares como Portugal e Brasil. Desse modelo jesuíta destaco três pontos mais pertinentes ao estudo em curso, reforçando alguns já indicados: a) a filosofia continua como um saber propedêutico; b) reorganizam-se as disciplinas filosóficas, com os antigos *trivium* e *quadrivium* rearranjados no curso de humanidades (portanto, em um nível pré-ensino superior, diferentemente do modelo medieval) e com o curso de filosofia estruturado a partir da lógica, da filosofia natural, da ética e da metafísica (algo, como visto, de certo modo esboçado no modelo anterior); c) ausência de uma preocupação com a história da filosofia. A respeito desse último ponto, uma observação importa ser feita.

Da mesma forma que o modelo medieval, o jesuítico não apresenta a história da filosofia como elemento constitutivo do ensino filosófico. Isso não quer dizer negação do passado, de referência a uma tradição ou da apresentação, aqui e ali, das origens do conhecimento filosófico. Conforme analisado, o modelo jesuíta se liga a um passado – o aristotelismo –, referendado em uma tradição – a escolástica. No entanto, não consta entre as prerrogativas formativas desse modelo o estudo da história da filosofia ou a ideia de uma vinculação intrínseca entre filosofia e história da filosofia. Afinal, a verdade filosófica está contemplada na síntese tomista e as possíveis descobertas filosófico-científicas não devem abalar os sólidos fundamentos aí estabelecidos. O conhecimento da história da filosofia é ainda uma preocupação erudita e adota o esquema histórico agostiniano, posição semelhante àquela ressaltada por G. Piaia (2006) a respeito da historiografia medieval. Isso se nota no proêmio aos *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus a Toda a Dialética de Aristóteles Estagirita* (cf. 2011, p. 21). Nessa mesma obra é possível verificar também como, apesar de focar o estudo nas escolas filosóficas gregas (itálica, jônica, academia, peripatética, estoica), não se afirma o exclusivismo grego na origem da filosofia¹⁷⁰ como tempos depois fará Hegel.

¹⁷⁰ “**A Antiguidade venerou muitos bárbaros como os primeiros inventores das artes.** Na verdade, é agora manifestamente evidente que, nos tempos antigos, a sabedoria não floresceu apenas entre os Gregos, e que muitos daqueles que a Antiguidade venerou em nome de uma doutrina singular, como os primeiros fundadores das ciências, eram maioritariamente oriundos de povos bárbaros, visto que, deixando outros de lado, Tales era de origem fenícia; Mercúrio egípcio; Zoroastro persa; Atlas líbio ou frígio; Anacáris cita; e Ferecides sírio. E deste modo se torna claro que, tal como em outros pontos, também neste Epicuro delirou, ao dizer que ninguém, exceto os gregos, foi capaz de filosofar” (COMENTÁRIOS DO COLÉGIO CONIMBRICENSE DA COMPANHIA DE JESUS A TODA A DIALÉTICA DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA, 2011, p. 19, negrito no original; os grifos em itálico são meus).

A inclusão da história da filosofia na formação filosófica será afirmada apenas no século XIX, quando da revisão do *Ratio Studiorum* (1832), num contexto de atualização pedagógica e da emergência de uma valorização da história que marcará o ensino de filosofia. As mudanças realizadas foram poucas, porém significativas. Com relação ao ensino de filosofia, Mario Zanfredini (2012, p. 72-3) indica: a) a prescrição da fidelidade doutrinal a Aristóteles, mas mantido o compromisso com o tomismo; b) o encurtamento do curso para dois anos (depois retornou para três); c) a sugestão do ensino de física e química experimentais, com aplicação matemática; d) a reorganização do currículo, dividindo-o, conforme o costume moderno, em lógica, ontologia, cosmologia, psicologia, teologia natural e filosofia moral; e) acréscimo a esse novo conjunto disciplinar de um breve estudo de história da filosofia precedendo o estudo da lógica. A presença de uma história da filosofia, a meu ver, reflete a mudança no ensino de filosofia ocorrida em fins do século XVIII e início do XIX e que ganha sua melhor expressão no modelo alemão, tema da próxima seção. Por isso, se pode afirmar, com Joaquim de Carvalho (1992), que a problemática histórico-filosófica não interessava ao modelo jesuíta em sua formulação original, de orientação dogmática (no sentido filosófico do termo). Por mais que o trabalho com as fontes desenvolvido pelos *Conimbricenses* e por um Pedro da Fonseca revele zelo filológico e exegético, as intenções sistemáticas da filosofia adotada e do modelo de ensino não avançam nas investigações histórico-filosóficas.

De toda maneira, com o modelo jesuíta talvez se possa dizer que a filosofia avança em alguns aspectos na autonomia disciplinar: diferenciação das humanidades; maior disciplinarização da área; organização didática – nos *Conimbricenses* – que favorece o contato com ideias conflitantes com a teologia. No entanto, a batuta a comandar a formação filosófica é a teológica. Mais uma vez: a filosofia é ancilar. A autonomia disciplinar estabelecida claramente do ponto de vista teórico e institucional será marca do modelo alemão, que realizará uma mudança nos preceitos da área e promoverá uma história oficial da filosofia.

Último ponto importante a se ressaltar e que ficará mais evidente no modelo seguinte é o eurocentrismo. Com efeito, o modelo jesuíta servirá a uma globalização do pensamento erudito ao difundir a filosofia aristotélica pelo mundo. Porém, segundo Serge Gruzinski (2014) a escolástica moderna, ao contrário da medieval, revela uma impermeabilidade aos sistemas de pensamento de outras partes do mundo, isto é, às ideias fora do circuito europeu. As fontes dessa indiferença encontram-se no peso do eurocentrismo intelectual e nos hábitos de pensamento. Esse eurocentrismo via nas

manifestações dos pensamentos indígenas meras “fabulações” e julgava o cristianismo como algo superior em termos culturais e religiosos, além disso, a vigilância da Igreja e a Inquisição desencorajavam aproximações entre os universos intelectuais europeus e ameríndios. Mitos, ritos, pensamentos e práticas são compilados enquanto a globalização intelectual está no auge, entretanto, os dados novos são-lhe indiferentes. Há uma reprodução do pensamento e dos hábitos, independente de onde se esteja. O *Ratio* é nisso exemplar, dado ser aplicável em toda parte do planeta e responsável por regular a disseminação do aristotelismo. As produções locais (tratados, cursos, conferências), portanto, estão conformados aos padrões europeus. E mesmo que se observe alguma coloração local na seleção dos temas em algumas obras escolásticas ou a influência dos contextos coloniais nos debates europeus, isso não seria suficiente para afirmar uma abertura ou interlocução teórica. De acordo com o historiador francês: “Parece que a escolástica [moderna] mantém os espíritos em uma esfera de cristal de paredes tão transparentes quanto indestrutíveis – barreiras translúcidas que deixam ver o exterior, mas sem que se possa comunicar com ele” (2014, p. 390). Tanto é assim que um fenômeno curioso se dá: a reexportação de Aristóteles, uma circulação invertida, da América para Europa, de comentários ao estagirita. Haja vista a *Lógica Mexicana*, do jesuíta Antonio Rubio. Esse comentário da lógica aristotélica demonstrava tal domínio das regras e princípios do modelo europeu que fez a fama desse autor espanhol do século XVI, doutor pela Universidade do México e docente nesta instituição. Sua obra recebeu 25 edições em distintos lugares (Alcalá, Colônia, Paris, Brescia, Londres etc), sendo um fenômeno intercontinental. E fora uma ou outra referência às personalidades eclesiásticas e políticas da então Nova Espanha, é a ortodoxia da obra, seu classicismo e sua qualidade pedagógica que explicam seu sucesso. Arremata Gruzinski, a globalização do pensamento ajuda a fixar nos contextos coloniais “[...] sólidos quadros institucionais, o apoio técnico e material do livro, a transmissão de uma grande tradição, automatismos que excluem qualquer alternativa e, mais sutil, a faculdade de se esquivar da mistura com outras formas de pensamento” (2014, p. 405).

Nessa medida – e como breve observação final deste tópico –, pode-se pensar, na esteira da interpretação de Margutti (2013), que o modelo jesuíta, ao tomar como atividade filosófica fundamental o comentário de uma obra de referência contribuiu para moldar uma atitude característica da formação filosófica brasileira: o *fonsequismo*¹⁷¹. Isto

¹⁷¹ Caracterizada por Margutti como “[...] atitude tradicionalista, mais voltada ao comentário escolástico-hermenêutico, sem grandes pretensões à originalidade” (2013, p. 119). A denominação inspira-se em Pedro

é, a postura que valoriza como tarefa filosófica fundamental a exegese de texto filosófico ligado à tradição europeia. O fonsiquismo não se esgotou com a expulsão dos jesuítas por Pombal ou com a instauração das universidades no país, conforme terei a oportunidade de discutir em capítulo posterior. Não é o momento de aprofundar essa característica. Deixo-a tão só assinalada. Passo ao próximo modelo.

3.3. O lugar autônomo da filosofia no ensino superior

A filosofia adquire outra configuração disciplinar e um novo lugar na organização do saber no século XIX. Em termos sintéticos, pode-se falar de uma transformação da Faculdade de *Artes* em Faculdade de *Filosofia*. Com isso, muda-se o estatuto da filosofia que agora reivindica autonomia intelectual e institucional. O lugar autônomo da filosofia no ensino ficará patente no modelo em destaque neste tópico. O modelo alemão legará a condição disciplinar que caracteriza a filosofia ainda hoje. Antes, porém, de debater esse modelo faço breves apontamentos sobre o contexto histórico e institucional dos séculos XVII e, sobretudo, do XVIII para melhor situar as mudanças ocorridas no período em estudo.

O advento de novos conhecimentos científicos e filosóficos, a ascensão de uma nova classe social (a burguesia) que confere ao saber uma justificativa para seu sucesso social¹⁷² e a necessidade do Estado de constituir um aparato burocrático qualificado leva à exigência por reformas universitárias. De modo geral, a universidade, que mantinha uma estrutura herdada da Idade Média, encontrava-se atrasada em termos de pesquisa e inovação. Conforme apontam Charle e Verger: “Na época moderna, as academias e as sociedades eruditas, os cursos e as chancelarias, os salões, sem falar da biblioteca e do gabinete do rico amador tornaram-se os lugares mais comuns, não somente da sociabilidade erudita, mas da pesquisa e da inovação” (1996, p. 58). A crítica à universidade acentua-se com o Iluminismo do século XVIII e sua defesa da razão, da

da Fonseca, mas não designa uma escola ou filiação teórica a esse autor. O termo expressa um certo modo de fazer filosofia por meio de comentário a um filósofo considerado original, seja clássico ou contemporâneo.

¹⁷² Claudio Bonvecchio, no ensaio que introduz sua antologia sobre a universidade, esclarece: “Com efeito, a classe burguesa transfere ao saber o orgulho de seu próprio êxito social: a vitória da inteligência (a nobreza do espírito e o lucro industrial-financeiro) sobre o esteticismo parasitário (a nobreza de sangue e o rendimento territorial). [...]. É no saber e em suas aplicações técnicas onde a classe burguesa vislumbra o instrumento fundamental de sua ascensão material e de sua consolidação concreta. Em resumo, no saber é onde a burguesia crê poder encontrar as modalidades funcionais seja para sua própria reprodução e seleção interna, seja para o próprio controle que exercerá na ordem social. A universidade se transforma assim no lugar por excelência deste saber e do projeto que nele se inscreve” (2002, p. 28-9).

ciência e da secularização do ensino. Tal ideário justifica propostas de reformas para modernizar a instituição ou mesmo a defesa de sua extinção, como ocorreu em 1793 durante a Revolução Francesa quando a Convenção Nacional exigiu o fechamento da universidade sob a alegação desta ser uma instituição ligada à aristocracia e, portanto, elitista, corporativista e religiosa.

A recepção às novas ideias variou de acordo com as faculdades e países. Em traços largos, pode-se apontar que as faculdades de Artes e Medicina foram mais receptivas às Luzes, enquanto o Direito e a Teologia foram muitas vezes mais refratários, afinal tais faculdades exerciam uma função regulatória da ordem social e da ortodoxia. Nos países católicos a hostilidade às Luzes foi mais prolongada, o que se explica em boa medida pela marcante presença dos jesuítas no ensino; o jesuitismo será um alvo declarado dos iluministas franceses e do Marquês de Pombal por exemplo. Em países protestantes como Alemanha, Escócia e na região da Escandinávia as inovações pedagógicas (como a substituição do latim pela língua vernácula) e a criação de novas cadeiras diminuíram o fosso entre a cultura universitária e a cultura filosófico-científica gestada fora da universidade. O século XVIII, assim, pode ser considerado um momento de transição para um novo modelo de universidade que florescerá no século XIX. A diversificação de saberes científicos, a profissionalização operada nas academias de ciências, a criação de novas cátedras de ensino, as reformas pedagógicas e institucionais abrem o caminho para a remodelação do ensino superior ocorrida nos oitocentos.

Elemento novo e importante desse contexto é a relação entre universidade e Estado. Paulatinamente o Estado assume o controle e a organização universitários: reestrutura faculdades, estabelece normas de admissão dos estudantes e concursos para os professores, regulamenta a assistência estudantil, revaloriza os títulos acadêmicos, atualiza as matérias e programas de ensino. A institucionalização da filosofia nesse período, como não poderia deixar de ser, estará marcada por essa presença do Estado na universidade. No modelo apresentado a seguir será possível notar esses e outros aspectos do novo contexto histórico.

3.3.1. Modelo alemão e o legado do idealismo

O *modelo alemão* caracteriza-se pela secularização do conhecimento, autonomia disciplinar da filosofia, profissionalização da área e valorização da história da filosofia. Representa um marco incontornável do ensino e seu legado permanece na filosofia

institucionalizada de hoje. Esse modelo, salienta Eduardo Rabossi no já citado *En el comienzo Dios creó el Canon* [*No começo, Deus criou o Cânone*], molda a maneira como se concebe, pratica e avalia a filosofia. A história da filosofia torna-se um elemento essencial da formação filosófica. Doravante essa história ganha estatuto teórico, emerge como disciplina específica dentro dos estudos filosóficos e contribui para invenção da tradição oficial da filosofia. Debati no capítulo anterior como Hegel colabora decisivamente para criar tal tradição e instituir a história da filosofia como disciplina acadêmica. Agora tratarei o contexto institucional daquela história e cartografia filosófica abordando o modelo alemão de ensino de filosofia. Para isso, enfocarei a experiência da Universidade de Berlim (fundada em 1810) e os debates sobre universidade e filosofia que antecederam e constituíram a criação dessa instituição. Destacarei alguns dos pontos mais significativos dessas discussões, o novo lugar ocupado pela filosofia na estrutura universitária e o legado do modelo alemão para o ensino de filosofia.

O modelo instaurado em Berlim é antecedido por algumas experiências universitárias inovadoras e por um debate de ideias sobre o papel da filosofia no ensino superior que remontam ao século XVIII e ganham densidade no princípio do século XIX. Com respeito às experiências, cabe mencionar duas. Uma é a da Universidade de Halle, fundada em 1693 por Frederico I, e que estava sob controle direto do estado prussiano. Primeira universidade a ter aulas em alemão, nela se renovam os estudos através de mudanças de disciplinas e métodos científicos e da maior liberdade de ensino e pesquisa. A promoção de uma leitura direta da Bíblia e o menor peso conferido às autoridades medievais foram alguns dos fatores, segundo Ricardo Terra (2019, p. 135), que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa e do raciocínio livre¹⁷³ na instituição. Em Halle se gestou parte relevante da ilustração alemã, basta lembrar a atuação de Christian Wolff, filósofo acadêmico que, antes de Kant, exercerá grande influência por meio de uma obra marcada pelo racionalismo, de caráter enciclopédico e sistemático, criadora de nova terminologia filosófica, inclusive com o uso da língua alemã. Outra experiência é a da Universidade de Göttingen (1734). No capítulo anterior mencionei a importância dessa universidade para os estudos históricos e antropológicos ao discutir o pensamento de Meiners. Göttingen supera Halle e concretiza de modo mais completo o ideal iluminista. Gerlach Adolph von Münchhausen, ministro inspirador de seu projeto

¹⁷³ A liberdade, porém, tem também seus limites. Christian Wolff, liderança iluminista, é expulso da universidade em 1723 após embates com o movimento religioso pietista. O filósofo é readmitido em 1740 com a subida ao trono do “déspota esclarecido” Frederico II.

universitário, havia sido estudante em Halle, ele juntou na nascente instituição elementos fundamentais para seu sucesso, a saber: a) o controle estatal na gestão da universidade, sobretudo na nomeação de professores para evitar os corporativismos e o controle dos teólogos luteranos; b) a inclusão de disciplinas extra-acadêmicas (equitação, dança, desenho, línguas vivas) o que atraiu como clientela a nobreza alemã; c) o acréscimo de disciplinas modernas (história, geografia, física, matemáticas aplicadas, direito natural, ciência administrativa) assegurando as finalidades políticas e profissionais do ensino; d) a introdução dos seminários no lugar das disputas e leituras (cf. CHARLE; VERGER, 1996, p. 62-3). Os seminários, em especial, proporcionaram uma renovação pedagógica replicada em outras universidades. Ao contrário da tradicional leitura (inspirada na *lectio* medieval) orientada para a transmissão de um conteúdo estabelecido, os seminários visavam iniciar o estudante na investigação acurada e independente de um dado saber. Neles o professor apresentava a um círculo de alunos sua contribuição própria para o desenvolvimento de uma disciplina, o que se revelava um estímulo para pesquisa.

Sobre a discussão acerca da universidade, convém relevar alguns textos e ideias principais de filósofos que não só influenciaram Wilhelm von Humboldt, o responsável pelo projeto da Universidade de Berlim, como atuaram institucionalmente na construção do modelo alemão¹⁷⁴. Sem a pretensão de tratar, mesmo em traços largos, todos os principais aspectos das obras selecionadas, concentro-me naquelas passagens que debatem e formulam a defesa de um novo lugar da filosofia no ensino superior. Começo com um texto precursor de Kant. Nele é possível encontrar tanto a descrição da situação institucional da filosofia quanto a reivindicação de uma outra organização do saber.

O conflito das faculdades, publicado em 1798, reúne três estudos redigidos em momentos diferentes e com propósitos diversos, contudo, formam uma unidade sistemática ao tratar do conflito entre a faculdade inferior e as faculdades superiores. A primeira seção, intitulada “O conflito da Faculdade de Filosofia com a Teológica”, é a que mais interessa neste tópico¹⁷⁵, pois apresenta os contornos gerais do conflito entre as

¹⁷⁴ Como sublinha Rabossi: “É bom recordar que o compromisso de nossos filósofos [os filósofos alemães] não foi meramente discursivo: todos participaram ativamente da empresa reformadora. Kant foi um precursor ao impulsionar reformas na faculdade de Königsberg. von Humboldt assistiu admirado aos discursos de Fichte e o nomeou decano da faculdade de filosofia (1810); mais tarde foi designado reitor da Universidade de Berlim (1811). Em 1810, Schleiermacher foi designado decano da faculdade de teologia e professor de teologia dogmática. Alguns anos depois, sucedeu a Fichte no cargo de reitor. Hegel assumiu a cátedra de Fichte em 1818 e também foi reitor de Berlim (1829-30). Sua ascensão institucional completou, de alguma maneira, o ciclo fundacional da filosofia acadêmica” (2008, p. 34).

¹⁷⁵ O texto de Kant, além de conter uma teoria da universidade (que não debatorei em todos os seus detalhes), apresenta outras facetas importantes para o estudo do autor, por exemplo: complementa sua

faculdades, a peculiaridade de cada uma, a organização interna da faculdade filosófica e a defesa de sua autonomia. Há também um marcador linguístico significativo nesse escrito. Kant emprega o termo “Faculdade de Filosofia” (*philosophischen Fakultät*), nomenclatura em uso na Universidade de Göttingen (cf. RABOSSI, 2008, p. 28), em substituição ao nome tradicional “Faculdade de Artes” (*facultas artium* ou *Fakultät der Arstisten*). Esse detalhe revela certa mudança na compreensão institucional da filosofia e indica a construção de sua nova identidade do saber filosófico na universidade.

O texto kantiano, como disse, evidencia a organização universitária da época e seus problemas. A universidade é descrita como uma “entidade coletiva erudita” – quer dizer, uma comunidade científica – formada por professores e dividida em faculdades (pequenas sociedades organizadas de acordo com os principais ramos do saber) acolhedoras de estudantes que, mediante exames, receberão o grau de doutor. Kant aponta ainda a existência de outros dois tipos de eruditos. Os “eruditos independentes”, que se organizam em torno de academias ou sociedades científicas¹⁷⁶ fora das universidades, e os “eruditos amadores” que, vivendo em uma espécie de “estado da natureza da erudição”, realizam suas investigações sem seguir regulamentos e prescrições públicas.

As faculdades são divididas, conforme o uso estabelecido, em duas classes: as superiores, integradas pela Teologia, o Direito e a Medicina, e a inferior, a faculdade de Filosofia. Kant, em crítica sutil, afirma que essa divisão e denominação se devem aos interesses do governo, não aos da ciência¹⁷⁷. Nas faculdades superiores há uma intervenção do estado sobre o ensino, o que permitiria ao governo exercer maior e mais duradoura influência sobre o povo. E, embora o governo não ensine, ele sanciona as doutrinas a serem expostas publicamente e veta as contrárias aos seus interesses. Portanto, as faculdades superiores seguem o critério de utilidade, isto é, ensinam o que venha a ser útil para o governo. O ensino nessas faculdades está baseado em um corpo de escritos cujas doutrinas emanam do arbítrio de uma autoridade e não das considerações da razão por si mesma. Exige-se, pois, obediência ao prescrito na Bíblia (Faculdade de Teologia),

filosofia da religião, desenvolve temas de filosofia do direito e explora a ideia de filosofia como terapêutica. Para uma breve exposição de tais pontos, conferir a apresentação de Artur Morão em Kant (2008, p. 3-14).

¹⁷⁶ Observo que, naquele contexto, as academias e sociedades científicas, lugares de inovação e pesquisa nos séculos XVII e XVIII, produziram conhecimentos que questionavam o saber transmitido nas universidades. A incorporação das academias às universidades será defendida posteriormente por Humboldt.

¹⁷⁷ Quanto ao por que da denominação de “inferior” para a faculdade de Filosofia, Kant ironiza: “Reside, porém, na natureza do homem a causa por que semelhante Faculdade, não obstante esta grande vantagem (da liberdade), é denominada inferior; com efeito, quem pode mandar, embora seja um humilde servo de outrem, imagina-se superior a outro que é, sem dúvida, livre mas a ninguém tem de dar ordens” (2008, p. 30).

no direito consuetudinário (Faculdade de Direito) ou no ordenamento médico (Faculdade de Medicina). A faculdade inferior, pelo contrário, vela pelos interesses da ciência e lida com as proposições que a razão estabelece a si mesma, guiando-se pelo critério de verdade. Kant afirma a necessidade dessa faculdade:

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas, tenha a *liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, i.e., com o da verdade*, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro (nenhum *crede*, mas apenas um *credo* livre) (2008, p. 30, grifo meu).

Desse modo, a Faculdade de Filosofia revela-se como o local em que a razão, essa capacidade de julgar com autonomia, ou seja, livremente, pode e deve ser exercida. Estabelecer um departamento específico para filosofia, assim, seria proveitoso tanto para o governo quanto para as faculdades superiores, afinal, ao investigar todas as doutrinas, a Faculdade de Filosofia contribuiria para descobrir a verdade e dispô-la para as faculdades superiores, tornando-as melhor instruídas, trazendo os funcionários formados por tais faculdades para mais próximos da verdade e, logo, mais esclarecidos quanto aos seus deveres no estado. Nesse sentido, a Faculdade de Filosofia é não só recomendável como indispensável ao próprio governo. Em determinado momento, Kant ilustra a relevância da filosofia para o governo através da imagem de um parlamento:

A classe das Faculdades superiores (como ala direita do parlamento da ciência) defende os estatutos do governo; no entanto, numa constituição tão livre como deve ser aquela em que se trata da verdade, tem de existir igualmente um partido da oposição (a ala esquerda) que é o banco da Faculdade filosófica, porque, sem o seu severo exame e objeções, o governo não estaria assaz industriado sobre o que lhe pode ser útil ou prejudicial (2008, p. 48).

A Faculdade de Filosofia toma como *objeto*, não como conteúdo, de sua investigação e crítica todo o saber humano¹⁷⁸. E ela o faz porque sua organização interna, dividida em duas seções, de *conhecimentos históricos* (história, geografia, linguística e humanística, incluindo o conhecimento empírico das ciências naturais) e de *conhecimentos racionais puros* (matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e

¹⁷⁸ “Estende-se [a Faculdade de Filosofia] a *todas as partes do saber humano* (por conseguinte, do ponto de vista histórico, também às Faculdades superiores), só que *não faz de todas elas* (isto é, das doutrinas ou mandamentos peculiares das Faculdades superiores) *o conteúdo, mas o objeto do seu exame e da sua crítica*, na mira do benefício das ciências” (KANT, 2008, p. 40, grifos meus).

dos costumes), cobriria todo o saber. Dessa forma, assevera o filósofo: “A Faculdade de Filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade” (2008, p. 40). Observe-se que, no contexto do autor, a organização universitária conserva a estrutura universitária medieval com a faculdade de filosofia concentrando o ensino da filosofia, das ciências naturais, das matemáticas, das ciências históricas, da geografia, das línguas e das literaturas, servindo de porta de acesso às faculdades superiores.

Kant postula, de forma explícita, um novo lugar da filosofia no concerto das faculdades. Ao reclamar para a Faculdade de Filosofia o lugar de exercício legítimo e livre da razão, subverte-se a então vigente hierarquia universitária: a filosofia deixa de ser uma simples propedêutica para se tornar a instância que permite aos demais conhecimentos progredir. Em uma passagem irônica o filósofo de Königsberg expressa essa ideia ao questionar a tradicional relação entre saber filosófico e teológico: “Pode, sem dúvida, conceder-se ainda à Faculdade teológica a orgulhosa pretensão de ver na filosófica a sua serva (mas então subsiste sempre a questão de saber se esta *precede com a tocha* a sua graciosa dama ou *pega na cauda do seu vestido*); se apenas a não expulsar ou não lhe fechar a boca” (KANT, 2008, p. 40). Dadas as concepções defendidas pelo autor, vê-se que a filosofia abandonou a cauda, pegou a tocha e se pôs como guia.

Portanto, assinala Carrilho, Kant pretende “[...] garantir uma inserção institucional da filosofia que consagre o seu papel organizador do conjunto dos saberes através do critério de verdade” (1987, p. 88). Essa visão, que confere prestígio à filosofia, compreendendo-a como um conhecimento omniabrangente e sistemático, que busca conhecer desinteressadamente a verdade, será compartilhada por filósofos idealistas posteriores e estará presente nas propostas para uma nova universidade em Berlim.

Há de se notar ainda, para melhor compreensão do contexto, que Kant e os demais autores aqui tratados chamam esse conhecer desinteressado, distinto de propósitos práticos, de “filosofia” ou “ciência”. Naquele momento as ciências empíricas e a filosofia não se constituíam como âmbitos disciplinares distintos e a Faculdade de Filosofia englobava, como visto no texto kantiano, investigações tanto empíricas quanto “racionais puras” ou especulativas. O uso indiferenciado dos termos era algo comum¹⁷⁹; apenas nos

¹⁷⁹ A título de exemplo, Galileu e Newton se referiam aos seus trabalhos como filosóficos. O pensador italiano era reconhecido como matemático e filósofo e em passagem famosa de seu *O ensaiador*, afirma: “A *filosofia* encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática e os caracteres são triângulos circunferências e outras

anos 1830 surgiria o termo em inglês *scientist* (cientista) e depois o equivalente alemão *naturforscher* (investigador da natureza) para se referir àqueles dedicados ao estudo do mundo natural e que constituirão um grupo profissional próprio no decorrer do século XIX (cf. BURKE, 2012, p. 206-8). Isso não excluía, conforme aponta Rabossi, “distinções internas que correspondiam à divisão do trabalho entre quem se dedicava a áreas delimitadas e empregava recursos cognitivos próprios (a experiência) [...] e quem preferia uma área discursiva máxima, apelando exclusivamente à razão” (2008, p. 43). Essas distinções presentes nos escritos dos filósofos idealistas revelam um peso cognoscitivo maior aos conhecimentos ditos puros, baseados na razão, em comparação com os saberes fundados na experiência¹⁸⁰, o que se explica dada à compreensão geral de que a filosofia teria como tarefa a fundamentação das ciências.

Um último ponto sobre a posição de Kant chama atenção, sobretudo por indicar a quem se dirige o discurso filosófico. Sua reivindicação por outro espaço e função da filosofia na universidade resulta, como constata Frederick Rauscher (2002), em uma institucionalização da razão. Assinala o estudioso: “A faculdade de filosofia deve assim ser vista como a institucionalização do uso público da razão. Ao contrário de outros professores, dos oficiais do governo e de outros profissionais, os filósofos não têm o uso privado da razão distinto do uso público da mesma” (RAUSCHER, 2002, p. 186). São os filósofos e sua faculdade os autorizados a criticar publicamente as demais ciências, indagando seus fundamentos, e o governo, aconselhando-o em suas decisões. Esse é um aspecto novo na época e que reposiciona o lugar privilegiado das discussões pautadas pela razão: não mais os salões, as sociedades independentes, as revistas literárias, mas a Faculdade de Filosofia. Necessário notar, no entanto, que o uso público da razão defendido por Kant não significa uma espécie de “popularização da filosofia” ou o debate de suas teses junto ao público não erudito. A ideia de uma participação ampla dos indivíduos no debate público, aparentemente defendida pelo filósofo em *O que é o esclarecimento?*, seria falsa, segundo Rauscher¹⁸¹. O texto de *Conflito das faculdades*

figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras: sem elas nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (1983, p. 119, grifo meu). Já o intelectual inglês era professor de filosofia natural em Cambridge e intitula sua obra principal *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* [*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*]. Cf. Rabossi (2008, p. 43-4).

¹⁸⁰ Hegel ilustra essa posição ao demarcar a distinção entre filosofia e ciências especiais, colocando aquela acima destas na ordem da razão. Retomarei isso mais abaixo.

¹⁸¹ Uma interpretação que, em alguma medida, matiza esse elitismo do filósofo alemão encontra-se em Losurdo (2015). Esse estudioso procura mostrar como as posições kantianas aparentemente defensoras de um certo conservadorismo político e intelectual são frutos de uma autocensura, provocada pela censura da época e não condizem com os compromissos políticos assumidos pelo filósofo.

deixa explícito que institucionalmente a Faculdade de Filosofia, pela natureza do livre exercício da razão e por não ser perturbada pelas preocupações utilitárias, é o espaço apropriado do debate público. O conflito, é bom lembrar, se dá entre as faculdades, e não entre as faculdades e o governo ou mesmo entre os indivíduos eruditos e não eruditos. As investigações da Faculdade Filosófica se dirigem aos eruditos. Como assevera Kant, a discussão das doutrinas só deve ser permitida às faculdades, pois

[...] as Faculdades apenas as opõem [as dúvidas, objeções] entre si, como eruditos, coisa de que o povo praticamente não tem notícia alguma, mesmo se elas [isto é, as dúvidas, objeções] chegassem ao seu conhecimento, por que se resigna a pensar que sofismar não é assunto seu e, por isso, se considera obrigado a ater-se apenas ao que lhe é anunciado pelos funcionários para tal nomeados pelo governo (2008, p. 41).

Para o filósofo alemão, a razão encontrou seu lugar privilegiado (a Faculdade de Filosofia), seus porta-vozes autorizados (os professores de filosofia) e seu público qualificado (os eruditos). O que e quem estiver fora desse espaço – diria ainda – de seu circuito, acaba por estar fora da razão, submetido à autoridade ou, pior, imerso na ignorância.

Um segundo escrito importante sobre o lugar da filosofia na universidade e que antecede os textos programáticos para instauração de uma universidade em Berlim foi redigido por Schelling. O livro *Lições sobre o método de estudos acadêmicos*¹⁸², publicado em 1803 e resultado do curso de “metodologia acadêmica geral” oferecido pelo autor na Universidade de Jena em 1802, foi um de seus textos mais lidos e influentes¹⁸³. As *Lições*, assevera Ricardo Barbosa (2010), são como um momento intermediário entre o *Conflito das faculdades* e os textos de Fichte, Schleiermacher e Humboldt sobre a universidade, ligando, de certo modo, a visão kantiana de universidade esclarecida e republicana com o ideal de formação acadêmica proposta com a fundação da Universidade de Berlim.

¹⁸² Inexiste uma tradução integral em português. Porém, pode-se consultar parte do texto (a lição seis “Sobre o estudo da Filosofia em geral” e a lição décima quarta “Sobre a ciência da arte no que se refere ao estudo acadêmico”) em tradução de Márcio Suzuki publicada como apêndice à obra *Filosofia da arte* (2010), também do filósofo alemão. Alguns trechos relevantes foram traduzidos no estudo de Manuel Carrilho (1987, p. 89-93), que parte de uma versão francesa, e no livro de Ricardo Barbosa (2010) sobre a ideia de universidade em Schelling, um bom estudo centrado nas *Lições* e que tomo como referência para abordar o filósofo alemão. Cito, quando necessário, trechos traduzidos nessas obras. Consulte também a tradução integral em espanhol, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, feita por Elsa Tabernig.

¹⁸³ Foram três edições em vida (1803, 1813 e 1830). O livro fora conhecido, admirado e criticado pela intelectualidade alemã da época. Barbosa (2010) apresenta a gênese e transmissão (capítulo 1) e a repercussão (p. 133-9) das *Lições*.

Nessa obra, o filósofo defende a ideia de formação pela ciência, conferindo à filosofia um lugar de destaque no âmbito acadêmico. Tal ideia não é exclusiva do autor e estava presente, de maneira difusa, em círculos intelectuais e artísticos da época. Schelling, no entanto, soube dar-lhe uma primeira formulação mais definida. Pode-se resumir, para uma melhor compreensão desse debate, a noção geral de formação (*Bildung*) pela ciência daquele contexto. Cito, mais uma vez, o estudo de R. Barbosa para esclarecer esse ponto:

Concretização do universal no singular, elevação do singular ao universal, a formação *pela ciência* adquire um sentido igualmente determinado, pois a palavra *ciência* não vige aqui numa acepção trivial, em que é confundida com as ciências particulares e os saberes técnicos delas derivados, assim como a *Bildung* [formação] não se restringe à *Ausbildung* [instrução para o desenvolvimento de capacidades específicas, normalmente ligadas à profissionalização]. Formação pela ciência significa formação pela *Wissenschaft* [Ciência] – ou seja, por aquela que reivindica para si o título de *a ciência*, pura e simplesmente: a *filosofia*. Em sentido enfático, a *Bildung* universitária é antes de tudo *filosófica* (2010, p. 55).

Essa formação solucionaria o problema da desorganização presente nos estudos acadêmicos que, de acordo com Schelling, lança o estudante em um caos indistinto de conhecimentos, como se fosse jogado em um vasto oceano sem bússola e sem estrela polar¹⁸⁴. Para enfrentar a dispersão e a unilateralidade da formação em voga, o filósofo propõe uma formação integral através da ciência que fosse capaz de articular a universalidade do saber e as particularidades das diversas ciências. Em suas palavras: “A formação particular para uma disciplina individual tem pois de preceder o conhecimento do todo orgânico das ciências” (SCHELLING *apud* BARBOSA, p. 67-8). Ao priorizar o conhecimento do todo em suas conexões sistemáticas, indicando que o valor do particular advém de sua relação com o universal, Schelling acaba por atribuir à filosofia o papel principal na organização do saber, uma vez que o conhecimento filosófico englobaria a totalidade do homem e da natureza, sendo o saber mais propício para libertar o espírito de uma formação estreita e de elevá-lo ao universal.

A filosofia, como ciência das ciências, é a ciência do absoluto, do saber originário do qual se ramificam os demais conhecimentos. Como bem sintetiza Gusdorf:

¹⁸⁴ “Quando no começo de sua carreira universitária, o jovem ingressa no mundo da ciência, quanto mais sentido e inclinação tenha para captar o conjunto, tanto menos pode receber outra impressão que a de um caos em que não distingue nada, um oceano a que foi lançado sem norte nem estrela polar” (SCHELLING, 1965, p. 7).

Segundo Schelling, todas as ciências têm uma origem comum num primeiro saber, mais fundamental que todos os outros (*Urwissen*) e é a este saber fundamental, a este saber do saber, que elas deverão retornar no final das contas porque cada uma delas não é senão um órgão particular desse grande organismo da verdade primeira e última. Toda forma particular de conhecimento é uma aproximação relativa desta verdade absoluta; a filosofia é o caminho mais direto que possa conduzir à origem radical do saber, ela é a ciência do absoluto (*Wissenschaft der Urwissens*) (1979, p. 39).

Fica, assim, afirmada a prioridade da filosofia e do filósofo na universidade¹⁸⁵. O saber filosófico é aquele que possibilita a adequada organização e finalidade dos estudos acadêmicos. A filosofia fornece o acesso ao universal e estabelece o lugar do particular. Ela situa as ciências positivas dentro de uma totalidade orgânica do conhecimento, ligando o particular com o universal.

Ao afirmar a centralidade do saber filosófico na universidade, Schelling contribui para reivindicar a supremacia cognitiva da então faculdade inferior frente às faculdades superiores. Contudo, ao contrário de Kant (explicitamente citado e criticado), não defende um departamento particular para a filosofia. Para ele, como a peculiaridade da filosofia é ser onipresente, não haveria a necessidade de uma faculdade específica, diz: “Mas no que toca à filosofia minha afirmação é de que em geral não existe e nem pode haver uma tal faculdade, e a prova totalmente simples disto é a de que o que é tudo, justamente por isso não pode ser algo particular” (SCHELLING *apud* BARBOSA, p. 102).

Na concepção do pensador, a verdadeira objetividade da filosofia em sua totalidade seria atingida na arte, quer dizer, nas ‘artes liberais’, “[...] portanto não poderia haver, em todo caso, uma faculdade filosófica, e sim uma faculdade de artes. No entanto, as artes nunca podem ser um poder exterior e tampouco limitadas ou privilegiadas pelo Estado” (SCHELLING *apud* BARBOSA, p. 102). Nessa medida, o estado garantiria liberdade incondicional à filosofia que, exercida na faculdade de artes, caracterizada como uma “associação de membros livres para as artes”, formaria mestres dedicados ao saber em si mesmo, e não professores ao serviço do estado. Não é o caso aqui de debater os motivos de Schelling recuar em relação à posição kantiana¹⁸⁶. Indico a diferença de posições com respeito à estrutura institucional da universidade como uma pequena amostra da diversidade de propostas no contexto alemão. Mais importante, para o debate

¹⁸⁵ “Não se deve esperar esta intuição [da totalidade], em geral e de um modo universal, senão da ciência de todas as ciências, a filosofia, e por consequência mais precisamente apenas dos filósofos cuja ciência particular é ao mesmo tempo absolutamente universal e cujo esforço deve ser em si mesmo já dirigido para a totalidade do conhecimento” (Schelling *apud* Carrilho, p. 90).

¹⁸⁶ Para uma breve discussão desse ponto, ver Barbosa (2010, p. 122-30).

deste capítulo, é afirmar a convergência de ambos os filósofos em relação à primazia do saber filosófico.

Outros dois textos relevantes para a reforma universitária alemã e que também promovem a valorização da filosofia foram redigidos por Fichte e Schleiermacher. Os escritos dos dois filósofos respondem a solicitações das autoridades prussianas que planejavam a construção de uma nova universidade. O contexto político geral justificava a necessidade de uma nova instituição, visto que a Universidade de Halle, a principal da região, fora perdida na guerra contra as tropas napoleônicas. A Prússia fica privada do ducado de Magdeburg, onde estava instalada a Universidade de Halle, após a assinatura do tratado de paz de Tilsitt, em julho de 1807, com a França. O rei Frederico Guilherme III encarrega o ministro da instrução e culto, Karl Beyme, de criar uma universidade na capital do reino. A fundação da universidade vai além dos objetivos propriamente científicos, visa preparar para o serviço no Estado e representa uma mobilização cultural do povo alemão, um modo de compensar, no terreno intelectual, a derrota e humilhação militar ocorrida com a invasão de um exército estrangeiro. Atitude expressa na famosa frase do rei: “O Estado tem de substituir por forças espirituais o que perdeu em forças físicas” (*apud* TERRA, 2019, p. 138). Nesse sentido, um forte componente nacional, pode-se mesmo dizer nacionalista, inscreve-se nos planos de construção da universidade berlinense. Em setembro de 1807, Beyme consulta vários intelectuais para colher proposições para instituição a ser erigida. Nessa consulta, os filósofos são chamados a submeter projetos e influenciarão decisivamente na construção da instituição. O primeiro a enviar um plano é Fichte.

*O Plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*¹⁸⁷ é encaminhado ainda em 1807. Nesse texto, Fichte apresenta o conceito geral de universidade, as condições de sua implementação nas circunstâncias da época, os aspectos pedagógicos, administrativos e econômicos do ensino, chegando a detalhes como a indicação da vestimenta adequada aos estudantes. Importa aqui apontar sua concepção de universidade e o lugar da filosofia na instituição.

Fichte critica a noção tradicional da universidade como reprodutora do conhecimento existente. Para ele, essa visão tinha sentido quando a reprodução oral do

¹⁸⁷ A edição brasileira traz o título *Por uma universidade orgânica* (1999), o que indica a ideia geral do autor, e põe como subtítulo o título original. Para facilitar eventual consulta a outras traduções, colocarei nas referências ao texto fichteano também o parágrafo das páginas citadas.

saber era o meio mais útil para construir, preservar e aumentar a ciência, dada a escassez e dificuldade de acesso aos livros. Entretanto, após a invenção dos tipos impressos e da maior facilidade de produção e difusão dos livros, persistir naquela concepção, fazendo da universidade uma transmissora do conhecimento presente nos livros e dos professores meros recitadores de tais obras, não faz mais sentido. Ademais, tal compreensão conduz a uma aprendizagem mecânica e a um ensino que não aperfeiçoa o saber contido nos textos ou, quando muito, o faz graças a iniciativas individuais, mas sem uma consciência clara desse esforço e de suas regras. Como consequência, a formação é imprecisa e fragmentada, privada de um adequado conhecimento do todo da ciência.

O filósofo defende, ao contrário, que a aprendizagem na universidade seja voltada à formação da capacidade de aprender. Não bastaria reproduzir em palavras o que se aprende com o objetivo de ser aprovado nos exames acadêmicos. A finalidade encontra-se na arte de empregar o conhecimento. Logo, a universidade deve ser “*uma escola em que se ensina a arte do emprego científico do entendimento*” (FICHTE, 1999, §5, p. 30). Para reforçar sua visão, Fichte estabelece uma clara delimitação das funções do ensino superior e do ensino secundário. Neste, o emprego científico do entendimento é exercido por meio da capacidade de apreensão e memória, naquele, o entendimento é empregado enquanto faculdade do juízo, ou seja, como crítica¹⁸⁸. A universidade é, assim, o espaço da crítica. Sendo que a ciência capaz de exercer de maneira mais ampla e profunda a crítica é a filosofia¹⁸⁹.

À filosofia cabe, então, um lugar preponderante na universidade. Como forma pura do saber, ela apreende e penetra a totalidade orgânica das ciências, permitindo traçar de forma rigorosa a fronteira entre ciência e não-ciência. As ciências particulares, por outro lado, possuiriam um espírito limitado e, mesmo obtendo bons resultados, seriam incapazes de compreenderem a si mesmas e aos outros saberes científicos. Já a filosofia não teria tais limitações. A seguinte passagem deixa explícita a preeminência da filosofia:

¹⁸⁸ A delimitação das funções não significa uma contraposição. Fichte vê uma espécie de retroalimentação entre colégio (ensino secundário) e universidade (ensino superior): “Melhorar a universidade pressupõe então aprimorar o colégio; inversamente, o aperfeiçoamento do colégio não é possível se não for aperfeiçoada também a universidade; importante também que nesta os professores do colégio aprendam a arte do ensino que hoje em dia não é dominada por boa parte dos professores” (FICHTE, 1999, §10, p. 37-8).

¹⁸⁹ Consequentemente, Fichte defende que o ensino da filosofia seja restrito ao ensino superior: “Somente a filosofia não admite a preparação direta do colégio, sendo a meu ver arte exclusiva da universidade” (FICHTE, 1999, §25, p. 76).

O que abarca cientificamente *toda* a atividade intelectual, por conseguinte todas as expressões peculiares e mais amplamente determinadas desta é a filosofia: é portanto graças à formação na arte filosófica que é propiciado às ciências particulares a sua arte e que o que até hoje era tão-somente um dom natural e dependia da boa sorte é elevado a capacidade e prática sensatas. O espírito filosófico seria aquele que, em primeiro lugar, se compreenderia a si mesmo e, depois, em si, todos os outros; o artista de uma determinada arte deveria ser antes de tudo um artista filosófico e sua arte peculiar seria apenas uma determinação suplementar e aplicação singular de sua arte geral da filosofia (FICHTE, 1999, §16, p. 59-60).

Dessa maneira, a filosofia tem uma função dominante na hierarquia dos saberes. Dela emanaria uma enciclopédia de todo saber, que forneceria os princípios reguladores para o trabalho das ciências particulares. Fichte reconhece que o restante do mundo científico não estaria inclinado a conceder essa função regulativa à filosofia. Para tal aceitação seria necessário criar um número considerável de professores “[...] que sejam capazes de não só entender tal enciclopédia [filosófica de todo saber] e avaliar sua verdade, mas também de trabalhar, conforme as regras desta, os campos peculiares da ciência” (1999, §19, p. 65). Por isso, provisoriamente, seriam chamados para a nova instituição os professores mais *filosóficos* em cada área, isto é, aqueles que agiriam em suas matérias com maior grau de liberdade, habilidade e independência, tendo uma visão de totalidade, não fragmentada e limitada, do saber (cf. FICHTE, 1999, §20, p. 66)¹⁹⁰.

A universidade enquanto “escola do emprego científico do entendimento”, portanto, está orientada filosoficamente. Daí promover uma visão orgânica – excluindo a multiplicidade desconexa dos saberes ou a singularidade desconectada de tudo – e fundada exclusivamente na razão – rejeitando tudo o que se mostra como segredo incompreensível¹⁹¹. Além disso, o emprego científico do entendimento está ligado à busca da verdade e não deve responder primordialmente a exigências utilitárias. Caso tivessem sido regidas assim, avalia Fichte, as faculdades superiores (teologia, direito, medicina)

¹⁹⁰ O alto valor cognoscitivo conferido à filosofia comparada às ciências particulares já estava presente nas discussões de Fichte sobre o papel do erudito (isto é, daquele que se dedica à ciência). Suas conferências na Universidade de Jena nos anos 1794-95 (conferir os textos *O destino do erudito* e *Moral para eruditos*) situam o erudito como categoria profissional, discutem sua função e sua moral enfatizando a necessidade de que ele (e aqui o gênero não é neutro, refere-se apenas aos homens) tenha um espírito filosófico: “A destinação do erudito é velar por esse progresso (*Fortgang*) da cultura na sociedade humana, promovê-lo e dar-lhe uma direção. Para ser capaz disso, ele tem de saber antes de tudo em que consiste a perfeição do gênero humano; tem de conhecer todas as suas disposições e carecimentos e, com esse propósito, adquire *conhecimentos filosóficos*” (FICHTE, 2019, p. 129, grifo meu).

¹⁹¹ Esse seria um problema da teologia que, ao fazer uso de noções como “vontade divina” ou “revelação”, apelaria a caminhos insondáveis e fontes de conhecimento fora da alçada da investigação científica. A teologia teria lugar na nova instituição apenas se permitisse o exame crítico-racional de tais noções. Cf. Fichte (1999, §22, p. 72-4; §26, p. 81-7).

[...] já poderiam ter dado bons frutos se elas, em consideração de seu verdadeiro caráter, tivessem concebido claramente a si mesmas no contexto de todo o saber; mas elas insistiram em sua absoluta necessidade prática e em seu valor para a multidão e se puseram como realidade independente e proeminente, teria sido preferível se tivessem se subordinado àquele contexto e reconhecido com a devida humildade, a sua dependência (FICHTE, 1999, §26, p. 76-7).

A crítica fichteana à falta de percepção e de humildade das faculdades superiores reforça ainda mais o lugar dominante da filosofia na universidade. Afinal, os saberes considerados superiores se mostrariam incapazes de uma compreensão de totalidade e de uma direção científica pura. A formação pela ciência apenas seria devidamente realizada se guiada pela filosofia. Essa ideia, como ressaltado, é comum aos autores do período. O que diferencia Fichte – distinguindo-o, por exemplo, de Scheleirmacher e Humboldt, abordados na sequência – é a defesa de uma posição autoritária, ou pelo menos dirigista, do processo pedagógico que formaria o estudante em um sistema de conhecimento único admitido como norma. Isso fica bem expresso em sua defesa da formação científica, que não poderia ser entregue ao acaso nem proporcionar a apresentação de uma variedade de posições teóricas ao estudante. A arte da formação científica deveria ser colocada com firmeza e preservada, com regras fixas, tendo um único professor responsável pelo desenvolvimento intelectual do estudante, pois, na visão do autor, a multiplicidade de concepções revelaria a falta de um conceito de filosofia em geral e, portanto, de certeza na ciência. Sem essa concepção firme e estabelecida, o professor seria incapaz de penetrar conscientemente a ciência em sua totalidade e transmiti-la aos estudantes (cf. FICHTE, 1999, §17, p. 62). Apesar dessa orientação cerrada, Fichte defende o diálogo socrático¹⁹² como forma de ensino e repreende o professor que parte de seu sistema de pensamento ou de uma afirmação taxativa. Ele considera que o professor deve incentivar “[...] o pensamento sistemático, mas sob o pressuposto muito natural de que eles [os estudantes], percorrendo tal pensamento, chegarão aos mesmos resultados que ele [professor] também

¹⁹² Fichte assim define esse diálogo: “Não só o professor precisa se expressar e comunicar constantemente, mas também o aluno; desse modo, a relação pedagógica mútua se transforma em *conversa ininterrupta*, onde cada palavra do professor responde à pergunta levantada pelo aluno a respeito do que aquele anteriormente dissera, apresentando uma nova pergunta ao aluno, a que este responde por sua vez. [...]. O ensino científico passa da forma de simples apresentação contínua, tal como está igualmente nos livros, para a forma de diálogo; por conseguinte, constrói-se a verdadeira academia, no sentido da *escola socrática*, e utilizamos justamente essa palavra para lembrar essa escola” (1999, §7, p. 34, grifos meus).

produzira e que, caso tenham tirado conclusões diferentes, deve ter havido um erro no exercício da arte” (FICHTE, 1999, §17, p. 63)¹⁹³.

Uma nota final acerca da concepção fichteana precisa ser mencionada, pois revela a marca nacional dessa proposta de universidade (e por consequência de filosofia): o uso privilegiado da língua alemã. O filósofo defende seu uso no lugar do latim, em todas as atividades, orais e escritas, da nova instituição. Para ele, a língua própria é uma língua viva, “com a qual, sendo língua materna, nossa própria vida se entrelaça” (1999, §45, p. 127). Dessa maneira, afirma, a “nossa admirável língua alemã” possibilitaria maior criatividade e liberdade e não paralisaria o pensamento em uma formação linguística já feita e desaparecida, como o latim¹⁹⁴.

A outra proposta para edificação de uma universidade em Berlim, a de Schleiermacher, é apresentada em 1808. O filósofo da hermenêutica encaminha seu escrito ao ministro da instrução após tomar conhecimento do *Plano dedutivo* de Fichte. A obra *Pensamentos circunstanciais sobre universidades em sentido alemão, com um apêndice sobre a construção de uma nova*¹⁹⁵ leva em conta as reflexões de Kant e Schelling, dialoga de modo crítico com Fichte e repercutirá no projeto de Humboldt¹⁹⁶. O texto de Schleiermacher também desenvolve uma reflexão ampla sobre a universidade, desde seu conceito às questões de organização interna da instituição (como, por exemplo, os costumes na universidade e sua vigilância, a outorga das dignidades acadêmicas ou o

¹⁹³ Como explica Piché: “Fichte está profundamente convencido, de fato, que sendo sua doutrina da ciência a única e exclusiva filosofia verdadeira, um estudante que com sua ajuda segue de maneira consequente seu próprio caminho neste campo, só pode alcançar essa filosofia e reconstituir o sistema integralmente” (2005, p. 149).

¹⁹⁴ Não é minha intenção explorar outras dimensões nacionais e nacionalistas de Fichte. Para quem tiver interesse nesses pontos, conferir o *Plano dedutivo* (§47, p. 130-32), que trata do estímulo ao interesse nacional pela nova universidade e da distribuição de vagas para os alemães da Prússia e de outros reinos, ou o mal-afamado *Discursos à nação alemã* (1808), que traz uma verdadeira metafísica da nação. Como salientam estudiosos do pensamento político: “A afirmação [nos *Discursos*] é brutal: a língua alemã – que é, por essência, filosófica e, portanto, capaz de absoluto –, o passado alemão – que viu nascer Lutero, ponto terminal do pensamento cristão –, a cultura alemã – a única que sabe pensar a vida em termos de razão – atestam que a Alemanha é a Nação por excelência, a Nação absoluta. Ela só foi rebaixada porque se esqueceu do seu Eu. A educação filosófica dar-lhe-á a energia para voltar a forjá-la” (CHATÉLET; DUHAMEL; PISIER, 2009, n.p.). Para uma outra leitura dos *Discursos*, que traz boa contextualização da obra e uma interessante comparação com a proposta de Roberto Gomes em *Crítica da Razão Tupiniquim*, ver o artigo de Luis Felipe Garcia (2008).

¹⁹⁵ Inexiste tradução em português. Utilizo para as referências a tradução em espanhol de Mercedes Rein.

¹⁹⁶ Mesmo sem referências explícitas a tais autores, nota-se a presença de suas ideias no texto de Schleiermacher. Para uma análise comparativa das diferenças entre Fichte e a dupla Schleiermacher/Humboldt quanto às concepções educacionais, antropológicas e de liberdade acadêmica, conferir Piché (2005).

uso da língua alemã no ensino). Sem a pretensão de discutir todos esses aspectos, passo aos pontos de interesse para a investigação em curso.

Nos *Pensamentos* a universidade é concebida como instituição intermediária, situada entre a escola e a academia científica. Esta pressupõe toda a formação oferecida na escola e na universidade e reúne os mestres da ciência em torno de pesquisas precisas sobre objetos particulares. A escola estimula e preparapara o conhecimento científico em geral, porém sem uma preocupação mais detida com a totalidade do saber. A universidade, por seu turno, é o local do aprender a aprender, nela se dá a consciência da razão como princípio diretor do homem. Segundo o filósofo:

A tarefa da universidade é despertar a *ideia de ciência* nos jovens mais nobres, já equipados de certos tipos de conhecimentos [aprendidos na escola], ajudá-los a dominá-la naquele terreno do conhecimento ao qual se queiram dedicar especialmente, de modo que se incorpore à sua natureza o considerar tudo desde o ponto de vista da ciência, *contemplar todo o individual, não em si mesmo, senão em suas conexões*, em constante relação com a *unidade e a totalidade do conhecimento*; que aprendam a ser conscientes das leis fundamentais da ciência em cada ato do pensamento, e que, precisamente assim, indaguem, inventem e exponham o caudal científico, elaborando-o paulatinamente (1959, p. 135, grifos meus).

A universidade promove a formação pela ciência de maneira sistemática. Ao tratar da totalidade do conhecimento, de modo enciclopédico, permite que os estudantes adquiram os princípios e o esquema fundamental de todo saber e possam penetrar em qualquer ramo especializado do conhecimento, de modo a estabelecer o vínculo entre o geral e o particular¹⁹⁷. Nessa medida, a formação proporcionada pela universidade articula a especulação filosófica e o saber das ciências particulares.

Schleiermacher concebe o ensino filosófico como o fundamento de tudo o que se realiza na universidade. Afirma, inclusive, que a capacidade de investigação científica só pode ser concebida em sua ligação com a especulação filosófica¹⁹⁸. Mas, ao contrário de Fichte, não exclui a diversidade de filosofias, que deveria ser exposta, com suas semelhanças e diferenças, *na e entre* as universidades (cf. 1999, p. 137); eis o traço liberal

¹⁹⁷ “A universidade deve, portanto, abarcar todo o saber e na maneira como se preocupa por cada ramo em particular deve expressar sua íntima relação natural com a totalidade do saber, sua referência mais próxima ou mais distante ao ponto central comum” (SCHLEIERMACHER, 1959, p. 144).

¹⁹⁸ “[...] não há capacidade científica produtiva sem espírito especulativo e ambos são tão interdependentes que quem não formou um determinado estilo de pensamento filosófico, tampouco produzirá independentemente nada eficiente e notável em ciência, senão que sempre, consciente ou inconscientemente, inclusive ali onde por um milagroso instinto invente algo, dependerá de uma direção especulativa que, acaso, só se manifeste claramente em outros. Também se expressará o estilo filosófico de cada um na linguagem, no método, na exposição de cada obra científica” (SCHLEIERMACHER, 1959, p. 136).

da concepção pedagógica do filósofo que marcará também a visão de Humboldt. De todo modo, a filosofia continua a gozar de uma primazia cognoscitiva (por certo mais aberta, pois plural, que a postulada por Fichte) e mesmo arquetônica.

Com efeito, Schleiermacher considera a faculdade de filosofia como aquela que engloba “toda a organização natural da ciência, a pura filosofia transcendental e toda a zona histórica e científico-natural” (isto é, o que conhecemos como a filosofia, as ciências históricas e as ciências naturais), sendo a faculdade mais independente e livre, porque não responderia pragmaticamente aos interesses estatais, como o fazem as faculdades superiores de teologia, direito e medicina. Por isso, seria a faculdade de filosofia, a rigor, a primeira

[...] porque cada um deve compreender sua independência e reconhecer que, à diferença das restantes, não pode decair em uma variedade heterogênea e dissolver-se assim que se veja além de uma certa relação exterior [com o estado]. Ela é também, por isso, a primeira e, de fato, a senhora de todas as demais, pois todos os membros da universidade, a qualquer faculdade que pertençam, devem estar enraizados nela. Ela exerce, em quase todas as partes, este direito sobre todos os estudantes recém-chegados, todos examinados e aceitos primeiramente por ela e este é um uso muito elogiável e significativo (SCHLEIERMACHER, 1959, p. 158).

Primeira por ser independente de exigências exteriores e por ser a primeira a formar a juventude ingressante na universidade. Essa compreensão deixa ver o quanto a faculdade de filosofia, outrora considerada simples propedêutica e subordinada às faculdades superiores, ganhou em autonomia, e de antiga serva passa a ser senhora da formação e do saber. Mesmo sendo lugar inicial de formação e, nessa medida, preparatória para as demais faculdades, seu estatuto epistêmico e institucional é bem diverso. Ela exige a liberdade de investigação e assume o papel de fundamentadora das demais faculdades. O conhecimento filosófico, em particular, assume um lugar ainda mais elevado na organização dos saberes, uma vez que pela especulação se alcançam os princípios fundantes das ciências particulares e se obtém uma visão de unidade e totalidade da ciência.

A proeminência da faculdade de filosofia revela-se ainda com respeito à atividade docente. Para Schleiermacher, os professores das faculdades superiores devem ter suas raízes na faculdade de filosofia. Sobretudo os docentes de direito e teologia, para que não caíam em uma tradição mecânica e acientífica, deixando de examinar os fundamentos de suas áreas. Por isso, esses docentes seriam obrigados a dar conferências sobre o campo puramente científico, não restringindo suas atividades às doutrinas imediatamente ligadas

às suas faculdades. Dessa forma, estabeleceriam com segurança o vínculo entre as doutrinas particulares de suas faculdades e a verdadeira ciência. Taxativamente afirma o filósofo: “E, de fato, todo professor de direito e de teologia que não sentir forças e gosto para produzir algo próprio com assinalado êxito, seja no campo da filosofia pura ou da ética ou da consideração filosófica da história ou da filologia, merece que se riam dele e que se lhe exclua da universidade” (1959, p. 160).

As ideias de Schleiermacher, assim como, de diferentes modos, as de Kant, Schelling e Fichte serão tomadas em consideração na proposta humboldtiana para a nova universidade. Em 1809, Wilhem von Humboldt assume a direção da Seção de Culto e Educação do Ministério do Interior da Prússia e se torna responsável pelo projeto da Universidade de Berlim. O principal texto em que expressa suas ideias é o memorando *Sobre a organização interna e externa dos estabelecimentos científicos superiores em Berlim*¹⁹⁹ (1810). Esse escrito, apesar de inacabado e só publicado bem depois do falecimento do autor, apresenta de maneira mais desenvolvida sua concepção de universidade²⁰⁰, sendo uma referência para o estudo da reforma do ensino superior na alemã. Na obra é possível detectar as marcas do debate precedente e observar a importância da filosofia na instituição universitária. Destacarei tais aspectos, deixando de lado outras dimensões do texto²⁰¹.

A proposta humboldtiana compreende uma colaboração entre os denominados “estabelecimentos científicos superiores” na construção da nova universidade. Esses estabelecimentos – a saber, a universidade, a academia e os institutos auxiliares (por exemplo, laboratórios, observatórios, bibliotecas) – eram instituições independentes e sem articulação uma com a outra. Esse fato perpetuava a concepção convencional de universidade como local de ensino e de academia e institutos como locais de pesquisa.

¹⁹⁹ Há duas traduções brasileiras desse texto, indicadas na bibliografia. Utilizo para as referências a tradução de Fausto Castilho.

²⁰⁰ Outros escritos relevantes para uma análise da concepção geral de ensino e de universidade são também textos administrativos (relatórios e correspondências). Inexiste uma versão em português desses escritos. Ricardo Terra (2019) traduz passagens inéditas de alguns desses textos e informa, em nota, o projeto de uma coletânea traduzida e comentada dos escritos humboldtianos sobre o assunto. Estão disponíveis, em tradução espanhola, dois textos importantes sobre a universidade que contribuem para o esclarecimento das posições de Humboldt: a *Solicitud de institución de la Universidad de Berlín* [Solicitação de instituição da Universidade de Berlim] (1809) e o *Sobre el levantamiento de la prohibición de visitar Universidades extranjeras* [Sobre a retirada da proibição de visitar Universidades estrangeiras] (1810) publicados na revista *Logos – Anales del Seminario de Metafísica*.

²⁰¹ A bibliografia sobre a universidade humboldtiana é imensa e seu estudo pode ser feito desde variados ângulos. Para uma visão geral, um bom e acessível trabalho que abarca o contexto histórico e teórico, os textos fundamentais e as repercussões da reforma de Humboldt é o livro de María Rosario Martí Marco *Wilhelm Von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno* (2012).

Humboldt concebe um novo plano de universidade no qual ensino e pesquisa sejam indissociáveis, tendo a pesquisa como guia do ensino. O filósofo considera que os “estabelecimentos científicos superiores” (a bem dizer, a universidade devidamente reformada)

[...] se destinam à elaboração da ciência, no mais profundo e mais amplo sentido da palavra, entregando-a à formação espiritual e moral [da Nação] como um material que, apesar de não ter sido intencionalmente preparado para esse uso, a este por si mesmo se conforma. Sua essência consiste, por conseguinte, em articular, do ponto de vista interno, a ciência objetiva com a formação subjetiva e, do ponto de vista externo, a instrução escolar, que se completa, com o estudo sob direção própria, que se inicia (2008, p. 179).

Nesse sentido, a universidade seria uma instituição científica e formativa superior, que teria um papel fundamental não apenas na formação geral do indivíduo, mas também na formação cultural e moral da nação alemã. Para cumprir sua finalidade, a universidade deveria realizar a ideia pura da ciência, portanto, voltar-se à pesquisa desinteressada, organizando-se pelos princípios de liberdade de ensino e pesquisa, de autonomia científica e cultivando a cooperação entre seus membros, o que possibilitaria a complementação entre os resultados científicos e o estímulo mútuo à pesquisa.

A peculiaridade da universidade estaria em seu tratamento da ciência como algo não de todo concluído. Isso a diferiria da escola. Esta lidaria com conhecimentos fixados e estabeleceria uma relação professor-aluno na qual o professor está voltado para o aluno, para a transmissão de um conhecimento acabado. Na universidade, o conhecimento seria tratado como um problema ainda não resolvido que necessitaria de constante pesquisa. “O professor já não está ali para os alunos, um e outros ali se encontram para a ciência; sua tarefa depende da presença dos alunos, sem a qual não se processaria com a mesma felicidade” (HUMBOLDT, 2008, p. 181).

A universidade orienta-se pela busca da ciência. O que requer não uma mera reunião extensiva dos saberes, mas uma organização sistemática pautada na unidade do conhecimento, isto é, em um esforço do espírito no sentido de derivar todo saber de um princípio original, referido a um ideal e articulado em uma Ideia. A filosofia e a arte seriam as expressões mais singulares desse esforço. Humboldt não vê grande obstáculo para que os alemães sigam nessa direção. Segundo ele: “o caráter intelectual da nação alemã tem por si mesmo essa tendência e basta impedir que ela seja reprimida ou pela

violência ou por um antagonismo – que na verdade também existe” (HUMBOLDT, 2008, p. 185).

A formação pela ciência exclui a unilateralidade do saber. Como atividade contínua de investigação, a ciência não pode ser encerrada em uma única doutrina. Essa posição liberal de Humboldt converge com a de Schleiermacher.

O comentário de Fausto Castilho resume a visão humboldtiana quanto à organização interna da universidade. Segundo o estudioso

[...] temos dois eixos nesse processo [de reforma institucional]; um horizontal, que diz respeito à redefinição de ciência, a substituição da doutrina pela pesquisa – que orienta o sentido da universidade –; e um vertical, que diz respeito à precedência da ciência propriamente dita sobre tudo o mais, isto é, em termos que serão precisados historicamente e que ainda não são devidamente explicitados por Humboldt, a prioridade da pesquisa fundamental sobre a aplicada – que inverte a estrutura da universidade tradicional (2008, p. 67-8).

Nessa inversão da estrutura tradicional, a Faculdade de Filosofia – que englobava também as ciências naturais, históricas e linguísticas – assume a primazia no lugar das faculdades superiores (Teologia, Direito e Medicina). Embora, como observa Ricardo Barbosa, “[...] não em nome da necessidade do conflito das faculdades, e sim da unidade da estrutura universitária que, como a das ciências, teria na filosofia seu núcleo” (2010, p. 139).

Quanto à organização externa da universidade, Humboldt afirma que o Estado deve “[...] cuidar somente da riqueza em força espiritual (vigor e multiplicidade) mediante a escolha dos homens que é preciso reunir e da liberdade na sua efetividade” (2008, p. 187). Quer dizer, cabe ao Estado selecionar os docentes para a universidade²⁰², promover a liberdade acadêmica e zelar pela função específica da universidade no sistema de ensino. Para isso, o Estado deve garantir as condições administrativas de funcionamento da universidade, não se imiscuir nos assuntos científicos e delimitar precisamente a diferença entre escola e universidade. De acordo com o filósofo, ao possibilitar que as

²⁰² Neste ponto Humboldt, liberal e com grandes reservas em relação ao Estado, acaba por admitir que este nomeie os professores como forma de garantir a liberdade acadêmica, que correria riscos diante de corporativismos na universidade: “A liberdade não é ameaçada meramente pelo perigo do Estado, mas também pelos próprios estabelecimentos científicos superiores, que assumem em seu início um certo espírito e de bom grado sufocam o surgimento de um outro. É preciso prevenir também os danos que daí podem resultar” (HUMBOLDT, 2008, p. 187).

universidades realizem sua função específica, o Estado termina por alcançar sua própria finalidade em um nível superior, nível que por si só não atingiria.

A proposta humboldtiana marca um novo capítulo na história da universidade. Naomar Filho observa bem quando afirma: “A reforma humboldtiana foi a maneira que a universidade encontrou de trazer para dentro de si quase que um mandato institucional e político sobre a produção da ciência” (2008, p. 120). De fato, com Humboldt ocorre uma mudança profunda na concepção de universidade, a ponto de a reforma alemã ser considerada o nascimento da universidade moderna. Em resumo, pode-se dizer que reforma: rompe com a estrutura medieval; funda a universidade de pesquisa; reivindica a liberdade acadêmica no interior da instituição e na relação com instâncias externas como o Estado; incorpora as atividades antes ligadas às academias de ciências; articula formação (*Bildung*) e ciência compreendendo a formação individual e coletiva da nação; erige a universidade como a principal instância de legitimação do saber superior. Mas não só isso. A reforma humboldtiana marca também um novo capítulo do ensino de filosofia. A filosofia assume centralidade no projeto universitário. A Faculdade de Filosofia adquire autonomia em relação às antigas faculdades superiores e o conhecimento filosófico é alçado a um saber essencial no edifício científico, pois a unidade do saber e a formação pela ciência têm na filosofia suas bases fundamentais. Por mais que haja diferenças nas propostas filosóficas que permearam o debate da reforma universitária, uma característica comum

“[...] é a concepção de saber a que se aspira como saber de *totalidade*, baseado em um *fundamento* sólido, de caráter filosófico, e que articula a pluralidade das disciplinas em um *sistema*. As diferenças que fazem da proposta de Fichte uma posição autoritária, e a proposta de Schleiermacher, uma proposta mais aberta, pela qual Humboldt se inclinará, têm a ver, no entanto, com as diferenças na maneira de conceber o que seja um saber de totalidade, e não apenas com a maneira de conceber a convivência na comunidade universitária, e as relações entre a universidade e o estado” (SEVILLA, 2008, p. 244).

A reforma de Humboldt concretiza o que os filósofos alemães desde Kant discutiam acerca da universidade e reposiciona a filosofia na organização do saber. A autonomia da filosofia, contestada nos modelos anteriores (medieval e jesuíta), se institui. A universidade humboldtiana, destaca Rabossi (2008, p. 55-6), produz uma mudança profunda na maneira de conceber a filosofia ao conferir-lhe uma condição disciplinar própria, inventar o filósofo profissional e desenhar um currículo específico.

A filosofia naquele momento assume um poder imperial sobre as demais ciências. Com efeito, o caráter atribuído ao saber filosófico pelos formuladores da reforma alemã faz da filosofia um conhecimento superior ao das ciências positivas. “A filosofia era, portanto, ‘a guardiã das ciências’, sua fundadora e sistematizadora” (BEISER, 2017, p. 29). Por mais que os métodos dessa fundamentação pudessem variar, havia certo acordo geral de que a filosofia construiria um sistema completo das ciências e apontaria o lugar de cada conhecimento na organização geral do saber. A visão de totalidade do corpo científico caberia à filosofia. Isso não significa necessariamente um olhar exterior sobre as ciências particulares, pressupondo alguma forma de distanciamento entre estas e a filosofia. Um autor como Hegel, por exemplo, tenta penetrar filosoficamente uma gama de áreas do conhecimento. “Sua intenção não era impor a essas áreas certos princípios, por assim, dizer, ‘de fora’, mas, antes, revelar os princípios formadores e estruturantes nas próprias coisas” (HEIRINCH, 2018, p. 183). O que demandava conhecimento sobre diversas ciências sem, no entanto, perder de vista a distinção da filosofia para as demais áreas. Ao se referir ao uso do termo filosofia por alemães e ingleses, Hegel deixa explícita a existência de diferença entre filosofia e outras ciências:

Nós, alemães, somos raramente inclinados a considerar como filosofia a cultura científica geral; não faltam, no entanto, vestígios desta tendência, como, por exemplo, no fato de a faculdade filosófica compreender todas as ciências que não têm por fim imediato a Igreja e o Estado. Pior sucede na Inglaterra, onde as ciências naturais ainda hoje são chamadas filosofia (2000, p. 420)²⁰³.

Hegel coroa a mudança institucional da filosofia através de sua atuação profissional em Berlim. A chegada do filósofo à universidade da capital prussiana em 1817 para ocupar a cátedra de Fichte a pedido do ministro da cultura da Prússia, Karl Altenstein²⁰⁴, mostra o prestígio da filosofia como ciência-guia no processo da reforma universitária em curso. Hegel compreende a filosofia como conhecimento de totalidade que mantém relação com as outras ciências, mas sem abandonar sua especificidade. Concebe que a filosofia encontra na universidade seu lugar ideal, dada sua exigência

²⁰³ Não é o caso de retomar neste passo os detalhes da diferença entre filosofia e ciência em Hegel. Para isso, remeto leitoras e leitores ao capítulo dois, em especial o tópico “O ensino e a obra”.

²⁰⁴ Karl vom Stein zum Altenstein (1770-1840) se tornou primeiro ministro da Cultura da Prússia em 1817, mantendo-se no cargo até seu falecimento. Junto com Humboldt foi um destacado reformador do sistema educacional. Figura fundamental nos inícios da Universidade de Berlim, responsável pela política de convocação de professores que contribuiu para a transformação da instituição em uma referência intelectual. Altenstein não só convocou Hegel como apoiou outros integrantes da escola hegeliana nas universidades do estado. Cf. Heinrich (2008, p. 182-3; 287-9).

especulativa²⁰⁵. Seu ensino não é algo de generalista ou indeterminado. O ensino de filosofia na universidade deve tomar um curso metódico e realizar uma aquisição de conhecimentos determinados. A filosofia “quer ser estudada especialmente e não é um bem comum por natureza em virtude de cada homem em geral ter razão [...]” (HEGEL, s/d, p. 22). Nessa medida, a filosofia exige esforço e aprendizagem metódica. Como visto no capítulo anterior, o filósofo do idealismo absoluto é um crítico da noção segundo a qual a aprendizagem da filosofia se daria através de um pensar por si mesmo sem o concurso de um elemento material, de um conteúdo, ocorrendo graças a uma intuição sensível ou intelectual. Isso seria um preconceito filosófico e pedagógico da época que entenderia o pensar por si mesmo apenas quando este se desvia do pensamento dos outros homens.

Ao definir a filosofia como saber de totalidade cuja aprendizagem se faz de maneira metódica e com apreensão de conteúdos determinados, Hegel afirma que não há acesso à filosofia senão através de sua história, que manifestaria a forma mais elaborada do pensamento humano. Como bem sintetiza Pedro Novelli:

O acesso à atitude filosófica não tem outro caminho senão através do contato com o pensar e fazer filosóficos nos textos dos próprios filósofos. Conhecer o que se fez até então na filosofia significa conhecer o que foi pensado, e procurar compreender tal pensar implica o desenvolvimento do pensar filosófico. Dessa forma Hegel atribui papel determinante ao conteúdo do ensino de filosofia, pois esta não se dissocia do que tem produzido. Portanto, não se aprende filosofia senão filosofando e isto advém necessariamente da *apreensão da história da filosofia* (2005, p. 147, grifo meu).

Hegel fundamenta o vínculo entre ensino filosófico e história da filosofia. História cujos contornos ele mesmo estabelece com sua produção teórica e com seu labor docente. Recorde-se que o filósofo contribui para o desenho curricular da filosofia ao valorizar a história da filosofia como elemento essencial da formação, defendendo sua inclusão no rol de disciplinas filosóficas na universidade.

O lugar proeminente da história da filosofia no modelo alemão pode também ser observado a partir da análise dos anuários das universidades. Ulrich Johannes Schneider

²⁰⁵ A universidade seria o local mais adequado para filosofia uma vez que o conhecimento filosófico exigiria formação geral prévia e determinadas posturas proporcionadas pela maturidade intelectual. O que permitiria ao estudante o exercício da paciência do conceito para que o todo fosse verdadeiramente compreendido. Uma boa apresentação da visão de Hegel sobre o ensino de filosofia no ginásio (não abordado neste estudo) e na universidade encontra-se no artigo de P. Novelli (2005). Alguns dos principais textos do filósofo alemão relacionados ao ensino de filosofia estão traduzidos para o português e foram publicados com o título *Sobre o Ensino de Filosofia*.

(1995) apresenta dados nesse sentido²⁰⁶. O autor demonstra dois fatos importantes, uma regularidade curricular e uma tendência à historicização do ensino. Quanto ao primeiro, aponta uma distribuição constante de disciplinas que, mesmo variando o conteúdo, exhibe uma convenção sobre a configuração e o desenvolvimento da filosofia enquanto campo específico de conhecimento. São cinco disciplinas básicas mais comuns (“enciclopédia”, “lógica”, “psicologia” ou “antropologia”, “moralidade” ou “filosofia do direito” e “história da filosofia”), três menos frequentes (“pedagogia”, “estética” e “filosofia da religião”) e os “seminários”²⁰⁷. A historicização do ensino mostra-se no aumento expressivo dos cursos de “história da filosofia” e dos “seminários” que versavam sobre filósofos ou obras específicas. Esses dois tipos de disciplinas passaram de menos de 20% para quase 50% do total de cursos oferecidos entre os anos 1830 e o final do século XIX. Na Universidade de Berlim, por exemplo, já em 1865 os cursos de “história da filosofia” ocupam o primeiro lugar no rol de disciplinas do programa universitário. Outro dado relevante é sobre o conteúdo dos “seminários” que, considerado o conjunto das universidades, revelam ser dedicados, em grande parte, a um grupo restrito de filósofos. Os mais frequentemente estudados foram, por ordem, Aristóteles, Hegel, Platão, Kant, Schelling, Scheleiermacher, Spinoza, Goethe, Fichte e Herbart, além de outros que puderam ser verificados em menor proporção (os estoicos, Tomás de Aquino, Böhme, Dante, Shakespeare, Giordano Bruno, Locke, Leibniz, Hume, Schiller, Lessing). Com relação aos textos específicos debatidos nos “seminários”, destacam-se alguns diálogos de Platão como o *Banquete* e o *Fedón*, os livros de Aristóteles *Metafísica*, *Da Alma* e *Ética a Nicômaco*, a *Crítica da razão pura* de Kant, os textos de filosofia natural de Schelling, a *Lógica* e a *Filosofia da religião* de Hegel, e o *Fausto* de Goethe.

O acesso à filosofia via história da filosofia torna-se no correr do século a prática pedagógica mais comum. Essa reorientação do ensino acadêmico da filosofia no século XIX, segundo Schneider, implica tanto a historicização quanto a “literarização” e “hermeneutização”. “Os cursos de história da filosofia e seminários tomam a história da filosofia como um conjunto de textos e situam constantemente o discurso filosófico em uma nova perspectiva, re-apresentando épocas singulares por meio da interpretação e da

²⁰⁶ O estudo de Schneider traz uma série de tabelas com interessantes informações sobre a estrutura institucional da filosofia nas 19 universidades alemãs da época (Berlim, Bonn, Breslau, Erlangen, Friburgo, Giessen, Göttingen, Greifswald, Halle, Heidelberg, Jena, Kiel, Königsberg, Leipzig, Marburg, Munique, Rostock, Tübingen e Würzburg).

²⁰⁷ Os nomes das disciplinas variavam um pouco, por exemplo, “história da filosofia” ou “história da filosofia antiga/moderna”, “pedagogia” ou “história dos conceitos educativos”, “seminários” ou “exercícios”, cf. Schneider (1995, p. 32-33).

crítica de escritores singulares” (1995, p. 38). A história da filosofia predominou, assim, na prática do ensino de filosofia, seja nos cursos ofertados, seja no tipo de trabalho exigido dos estudantes. A historicização do ensino supera a perspectiva dos modelos anteriores, voltados para um saber enciclopédico e sistemático. Doravante a história da filosofia torna-se fundamental.

A história da filosofia como elemento essencial da formação implica conceber uma relação especial da filosofia com seu passado, característica que a diferenciaria de outras áreas do conhecimento²⁰⁸. Essa característica compõe o legado do idealismo, de acordo com Rabossi. Na interpretação do autor – que assumo e ajusto para a análise da herança institucional –, o idealismo, doutrina filosófica protagonista da reforma universitária, promoveu uma nova *condição disciplinar* da filosofia, que influenciou outros países e vige nos dias atuais no ensino superior e, acrescento, repercute no ensino básico.

A condição disciplinar não se confunde com a concepção doutrinal. Esta é bem evidente e discutida nos estudos sobre a reforma. Aquela nem sempre é levada em conta, ainda que tenha prevalecido mesmo após a doutrina idealista ceder espaço para outras teorias filosóficas nas instituições de ensino. A condição disciplinar da filosofia é melhor observada, segundo Rabossi, ao se investigar o *cânone*, isto é, os pressupostos teóricos e práticos, os objetivos e os valores próprios considerados legítimos no exercício da filosofia.

O cânone não é uma doutrina filosófica. É antes um marco que fixa as condições básicas que regulam e ordenam a filosofia e o filosofar. Determina, assim, a concepção geral da disciplina, delimitando o âmbito teórico em que é lícito mover-se. O que se ajusta ao cânone é tido como filosofia, o que não se ajusta é tomado como não filosófico. O cânone não é algo teoricamente neutro, mas suficientemente amplo para comportar uma variedade de modulações.

Para Eduardo Rabossi:

²⁰⁸ Um bom exemplo dessa maneira de conceber a filosofia encontra-se em um importante texto de Franklin Leopoldo e Silva cujas ideias são recorrentes em projetos pedagógicos, em textos especializados e na legislação sobre o ensino de filosofia no Brasil. Diz o autor: “A filosofia como saber é tão imanente à sua própria história que não podemos sequer chegar a determinar, com alguma esperança de rigor, uma direção formadora de um corpo teórico, que representasse a filosofia num determinado momento de seu desenvolvimento. Isto significa que o ensino de filosofia recorre à história da filosofia de maneira bem diferente do que se faz no ensino de ciências. [...] *a filosofia é, de alguma maneira, a sua história*, na medida em que os conceitos forjados numa determinada época, herdados e transfigurados pela posteridade, não podem ser entendidos como aquisições no curso de um desenvolvimento científico, mas sucessivas retomadas, que somente podem ser compreendidas se devidamente contextualizadas em cada sistema ou em cada autor” (1986, p. 154, grifo meu).

O Cânone consagrou a *autonomia da filosofia* e seu *caráter secular*, identificou os valores cognoscitivos e práticos que deve defender, afirmou o caráter universal e necessário do conhecimento filosófico, atribuiu àqueles que filosofam a tarefa de serem guardiões da racionalidade, insistiu na supremacia cognoscitiva do saber filosófico e lhe atribuiu, ademais, uma *história própria* (2008, p. 50, grifos meus).

O filósofo argentino afirma que o cânone pode ser exposto através de uma série de preceitos. Cito os mais significativos para as finalidades deste capítulo²⁰⁹.

- a. A filosofia tem um domínio próprio, distinto e excludente dos domínios próprios de outras disciplinas.
- b. Os problemas que interessam aos filósofos surgem em variados campos (ciência, arte, religião, cultura, linguagem etc) mas, de um modo ou outro, todos confluem para alguns dos grandes problemas filosóficos tradicionais.
- c. A reflexão filosófica objetiva produzir fundamentações e justificações com peso normativo.
- d. O saber filosófico é distinto do saber científico.
- e. A filosofia possui uma relação especial com seu passado. Enquanto nos demais conhecimentos essa relação é contingente, na filosofia ela é constitutiva.

Esses preceitos explicitam as características do cânone profissional legado pelo idealismo. Cada um deles pode ser percebido, de maneira mais ou menos clara, nas formulações de Kant, Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt ou Hegel. Tais preceitos soam muito evidentes e consensuais para a maneira como se pratica a filosofia nas universidades hoje. E são. Porém, é justamente essa naturalidade o ponto a ser questionado. Rabossi mostra que a filosofia, isto é, o que se concebe, pratica e avalia como filosofia é uma disciplina jovem. A institucionalização da filosofia inspirada no idealismo alemão e concretizada com a reforma universitária criadora da Universidade de Berlim altera o modelo de ensino de filosofia. A disciplina que emerge desse contexto possui uma configuração nova em relação ao que se concebia, praticava e avaliava como filosofia nos modelos anteriores (medieval e jesuíta). Dessa maneira, pode-se dizer com

²⁰⁹ O estudioso relaciona e discute ao todo dez preceitos, cf. Rabossi (2008, p. 73-82). O capítulo 3 de sua obra é todo dedicado à explicitação e análise do cânone profissional.

o filósofo argentino que a filosofia, enquanto disciplina autônoma e caracterizada por uma relação especial com sua própria história²¹⁰, conta com pouco mais de duzentos anos.

3.4. O que mais se herdou...

A nova condição disciplinar da filosofia é a herança institucional do modelo alemão. A herança historiográfica apresentada no segundo capítulo deve ser situada nos marcos institucionais concretizados na reforma universitária humboldtiana. Para que as inovações e o legado do idealismo para o ensino de filosofia fossem mais bem destacados realizei um longo percurso abordando também os modelos medieval e jesuíta. A autonomia disciplinar e o cânone profissional da filosofia, que tem como uma característica fundamental a relação singular da filosofia com sua própria história, moldam a maneira como se concebe, pratica e avalia a filosofia ainda hoje.

A filosofia, antes propedêutica, um saber auxiliar à teologia, ganha autonomia teórica, reivindica uma capacidade cognoscitiva superior, pretensamente pautada apenas nas exigências da razão, portanto, livre de quaisquer interesses pragmáticos, sejam estes ligados às demandas da igreja ou do estado. E a faculdade onde se aprende e se ensina esse saber ativo, tido mesmo como puro, revela-se o espaço mais propício à liberdade de pensamento, o lugar em que se adquire uma visão de totalidade do saber e no qual se investiga as bases em que se assentam as ciências.

A influência do modelo alemão foi notória. Rabossi identifica um padrão recorrente a partir da repercussão da reforma universitária de Humboldt em diferentes países: “Produzida a reforma universitária, o idealismo predomina nas faculdades ou departamentos de filosofia e sua vigência doutrinal dura uma ou duas gerações. A mudança doutrinal não afeta a posição ganhada pela filosofia nem a maneira de praticá-la: o Cânone se estabelece definitivamente” (2008, p. 53-4). Quer dizer, as propostas de reforma universitária de distintos países que se inspiraram, em alguma medida, na reforma alemã, acabaram por promover o idealismo nos cursos de filosofia e mesmo com a ascensão posterior de outras perspectivas teóricas, a condição disciplinar instaurada se manteve. Isso ocorreu em locais importantes que na contemporaneidade compõem o G4

²¹⁰ Rabossi debate mais detalhadamente a história da filosofia no capítulo 6 “A História Oficial” de seu livro. Com relação à tradição filosófica, remeto ao capítulo dois, quando analisei o relato histórico hegeliano, discutindo suas opções teóricas e históricas e suas dimensões coloniais, eurocênticas e racistas. Como indiquei ali, a narrativa histórica da filosofia comumente aceita nos currículos e livros de filosofia é uma construção do século XIX.

filosófico (além da Alemanha, França, Grã-Bretanha e Estados Unidos) do qual tratei anteriormente²¹¹.

Na Inglaterra da segunda metade do século XIX as discussões sobre a reforma, que também contaram com as polêmicas suscitadas pelas concepções do cardeal Newman em *A ideia de universidade* (1852)²¹², expressaram admiração pelo projeto alemão. A secularização da filosofia, a condição profissional e o idealismo como signo filosófico de um novo estado de coisas fizeram parte da reforma. O idealismo alemão já despertara interesse entre intelectuais da Grã-Bretanha desde os anos 1820 e filósofos como Kant e Hegel serão difundidos nas universidades de Oxford, Cambridge e Glasgow. O idealismo (ou neo-idealismo) dominará a filosofia acadêmica britânica por alguns decênios entre os séculos XIX e XX²¹³.

Nos Estados Unidos a reforma universitária também ocorre na segunda metade do século XIX sob a influência da reforma alemã. Graduados especializam-se e doutoram-se em universidades alemãs, afirma-se o secularismo, reorganiza-se a pesquisa, práticas pedagógicas obsoletas como as “recitações” (lições diárias que deveriam ser repetidas de memória na classe para o docente) que avaliavam estudantes na Universidade de Harvard são abandonadas. A Universidade Johns Hopkins, fundada em 1875, inspira-se diretamente no modelo humboldtiano. Nos departamentos de filosofia o idealismo virou referência. Segundo o historiador estadunidense Bruce Kuklick:

Durante a década de oitenta [do século XIX] o idealismo absoluto se estabeleceu nos Estados Unidos como uma solução para o debate acerca da ciência e da religião. Seu maior expoente foi Royce, o filósofo de Harvard. Mas ele só foi a principal voz: a maioria dos acadêmicos e todos os filósofos de Harvard aceitaram teses idealistas. Os professores de Cambridge também concordaram que o idealismo tinha que resolver um conjunto de enigmas (*apud* RABOSSI, 2008, p. 53)²¹⁴.

²¹¹ Cf. o final do tópico “Colonialidade e Eurocentrismo: aportes teóricos” no capítulo 1.

²¹² Incursionar pelas ideias do cardeal Newman estenderia ainda mais o trajeto aqui realizado. Por não ser o foco deste estudo, permaneço apenas na menção à sua obra fundamental para o debate universitário. Uma breve discussão das ideias de Newman e de MacIntyre (que reivindica aspectos do projeto newmaniano) sobre ensino de filosofia e universidade encontra-se em Alberto Batista Neto (2019).

²¹³ Para uma visão sintética desse neo-idealismo e de seus principais representantes, conferir Sofia Rovighi (2004, p. 423-39). Bertrand Russell, com ironia, destaca a presença do idealismo: “Quanto à filosofia propriamente dita [...] no final do século XIX a cena inglesa foi dominada pelo idealismo oriundo do continente. Na Grã-Bretanha, a chuva vem da Irlanda, e o idealismo, da Alemanha” (2016, p. 468).

²¹⁴ O livro citado de B. Kuklick é *The rise of American Philosophy* [A ascensão da filosofia americana] (1977). Rabossi informa, na mesma página, outros dados interessantes sobre a presença do idealismo nos Estados Unidos, como a criação na década 1860 de uma “Sociedade de Hegelianos” em St. Louis e da primeira revista filosófica do país, o *Journal of Speculative Philosophy* [Revista de Filosofia Especulativa].

Na França ocorre algo diferente, mas que também não escapa às ligações com o idealismo, a despeito de seu modelo universitário diverso. Victor Cousin, personagem incontornável do ensino de filosofia francês, acompanhou cursos na Alemanha, manteve contato com importantes filósofos da época (Schelling, Hegel), traduziu obras de história da filosofia (como o manual de Tennemann) e fomentou os estudos históricos de filosofia em seu país. O ecletismo espiritualista de Cousin, sua relação com o idealismo e sua repercussão no Brasil serão abordados no capítulo seguinte.

As heranças historiográfica e institucional marcaram o ensino de filosofia em nosso país. Até aqui indiquei em um ou outro momento passagens ilustrativas dessas heranças. No quarto e último capítulo deste estudo discutirei as marcas coloniais da formação filosófica brasileira a partir de dois modelos fundamentais para a institucionalização contemporânea do ensino de filosofia: o eclético (no século XIX) e o estruturalista (no século XX). Destacarei a importância da história da filosofia nesses modelos, ressaltando a dimensão *metodológica* no estruturalismo que, a meu ver, contribuiu para reforçar a colonialidade do ensino de filosofia brasileiro.

CAPÍTULO 4:

ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL: MARCAS EUROCÊNTRICAS E REFORÇO DA COLONIALIDADE

*“Contra todas as catequeses. [...]. Contra todos os importadores de
consciência enlatada. [...]. Contra as histórias do homem que começam no
Cabo Finisterra.”*
(Oswald de Andrade. *Manifesto Antropófago*)

4.1. O ensino de filosofia entre nós

Comecei este estudo com a apresentação das minhas desconfiças ao expor um quadro daquilo que se tem ensinado no país. Depois vasculhei as heranças que permitem entender como se chegou àquele quadro. Mostrei o exemplo paradigmático de Hegel a fim de analisar a herança historiográfica da filosofia e sua cartografia da razão excludente. Situei tal herança no modelo institucional que forjou os predicados do ensino de filosofia como uma disciplina autônoma, calcada em determinado cânone e marcada por uma relação especial com sua própria história. Para que tais elementos pudessem ser percebidos como pertencentes a um dado tempo e espaço, percorri modelos de ensino de filosofia do passado orientados por outros parâmetros. Dos modelos trabalhados, o alemão revelou-se fundamental para compreender o modo como se concebe, pratica e avalia a filosofia atualmente. Agora me debruçarei sobre o ensino de filosofia brasileiro de maneira mais detida. Abordarei a colonialidade e o eurocentrismo em dois modelos de ensino importantes para a institucionalização contemporânea da filosofia. Discutirei as características, repercussões e problemas dos modelos *eclético* (século XIX) e *estruturalista* (século XX), indicando a presença neles das heranças institucional e historiográfica. Dado que meu propósito, como já referido, não é realizar uma história do ensino de filosofia¹, mas destacar algumas matrizes que contribuíram para a constituição

¹ Há trabalhos com panoramas históricos importantes como, por exemplo, o de Cristiane Marinho (2014, sobretudo o capítulo 1) sobre as matrizes filosóficas da educação no país, o estudo pioneiro de Maria Cartolano (1985) centrado nos aspectos legislativos da disciplina, a alentada obra de Ivan Domingues (2017b) com reflexões metafilosóficas sobre a formação e o legado da filosofia no Brasil, ou a tese de Gilson Teixeira (2018) acerca da institucionalização da filosofia no ensino secundário. Contudo, uma obra de síntese que reunisse os resultados de estudos anteriores e mais recentes, incorporando nova documentação (como as descobertas nas pesquisas de Lúcio Marques) e em diálogo com perspectivas teóricas atentas à colonialidade, ao eurocentrismo, ao racismo e ao sexismo do saber filosófico ainda está para ser feita.

da filosofia colonializada e eurocentrada presente em nossa educação, me atenho apenas aos modelos citados.

A fim de explicitar os enfoques e opções adotados neste capítulo, faço as seguintes observações preliminares.

Primeira, ao contrário do capítulo anterior, aqui trarei aspectos do ensino de filosofia no nível secundário (o equivalente atual do nosso ensino médio) ao debater o modelo eclético. Isso será necessário porque boa parte da filosofia ensinada no século XIX tinha espaço garantido nos estudos secundários, seja por meio das aulas avulsas públicas e particulares (isto é, como disciplina isolada cuja aprovação no exame preparatório era exigida para o ingresso no curso superior), seja pelos liceus e colégios (integrando o currículo das disciplinas escolares), seja pelos cursos anexos das Faculdades de Direito em São Paulo e Recife (que ofereciam estudos filosóficos necessários ao exame preparatório para o curso jurídico) ou ainda pelos seminários episcopais (que recebiam leigos e preparavam para o ingresso nas academias)². Certas cadeiras no ensino superior³, por exemplo, a de Direito Natural, também requeriam conhecimentos filosóficos. Contudo, a falta de uma faculdade de filosofia no âmbito das escolas superiores do estado e a exigência de aprovação em exames de filosofia para entrada no ensino superior torna imprescindível tratar dos estudos filosóficos no secundário para a investigação do modelo de ensino de filosofia implantado no país. Nessa análise não detalharei as várias experiências de filosofia no secundário. Como no capítulo anterior, enfocarei uma experiência exemplar e que serviu como padrão ideal de ensino, acrescentando dados e elementos de outras experiências quando indispensável à argumentação.

Segunda observação, ao examinar o ensino de filosofia brasileiro é preciso ter em conta uma mescla de modelos pedagógicos e de concepções de universidade. Mesmo que o ecletismo e o estruturalismo sejam modelos hegemônicos em suas respectivas épocas e aqui se procure entendê-los em suas especificidades, a ponderação de Anísio Teixeira

² Para uma visão geral do ensino secundário no Império, sobretudo as implicações dos exames preparatórios sobre o ensino nos liceus, seminários e cursos anexos, cf. Maria Mariotto Haidar (2008, cap. 2). Uma análise mais detida do funcionamento e da prática das aulas avulsas requer o conhecimento de suas origens nas chamadas aulas régias, para isso é recomendável o estudo de Teresa Cardoso (2002). O artigo de Daniel Gomes (2018) descreve em traços gerais os cursos anexos.

³ Registro a existência de debate filosófico também nas faculdades de medicina. No entanto, não o levarei em conta, pois me detenho no ensino de filosofia nas instâncias em que sua presença é mais acentuada. Para as ideias filosóficas na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, com foco na figura de Manuel Maria de Moraes e Valle, ver Paim (1999, p. 68-80). Um panorama das ideias filosóficas na Faculdade de Medicina da Bahia encontra-se em Lima Júnior e Castro (2006, p. 521-43).

sobre o ensino superior após a independência política do país alerta para a combinação de elementos heterogêneos em nossa formação histórica. Afirma o filósofo: “Na realidade, nem influência inglesa, nem influência americana⁴, mas França e certos lampejos germânicos são as forças mais visíveis. No fundo, o substrato português e talvez ibérico” (TEIXEIRA, 2006, p. 292). O modelo de ensino superior adotado no país inspirou-se na França, que passa a ser a grande referência cultural para a elite ilustrada nacional. São criadas escolas superiores profissionais de direito, medicina, artes militares e engenharia. Nas Faculdades de Direito do século XIX, como assinala Luiz Cunha, “[...] os bacharéis eram formados segundo a influência dos pensadores franceses ecléticos e espiritualistas, assim como dos idealistas alemães” (2007, p. 65). O ecletismo espiritualista fará escola, de acordo com Antonio Paim (1999), e constata-se sua repercussão no secundário e nas escolhas dos compêndios usados no ensino de filosofia. A ascendência francesa se manterá forte no século XX, a ponto de se falar do departamento de filosofia da USP como um “departamento francês de ultramar”⁵. Os “lampejos germânicos” que aparecem em iniciativas como a da Escola do Recife⁶ no século XIX ou na concepção institucional da USP não retiram a força do influxo francês. O substrato português/ibérico, no caso particular do ensino de filosofia, pode ser constatado, por exemplo, na atitude de valorização do comentário exegético de texto, algo constitutivo do modelo jesuítico que nos formou no período colonial e que ganha novo impulso com o estruturalismo.

A última observação diz respeito justamente ao estruturalismo. Este modelo representa a referência mais recente na formação filosófica nacional em nível superior e tem implicações no ensino médio⁷. Ao abordá-lo, destacarei sua *metodologia* de leitura

⁴ Quando o texto foi escrito (1964) a influência dos Estados Unidos ainda não era tão marcante. Esta cresce, conforme apontam os estudos sobre o ensino superior no Brasil, após a Reforma Universitária de 1968, cf. Simon Schwartzman (2015, em especial p. 338-42).

⁵ Título do livro de Paulo Arantes (1994) que bem capta a marca francesa na filosofia universitária uspiana. Esse ponto será trabalhado no tópico sobre o estruturalismo.

⁶ A Escola do Recife seria inclusive expressão de um “germanismo pedagógico” verificável, segundo Roque Spencer M. Barros (1958), no pensamento brasileiro a partir dos anos 1870. Esse germanismo – mediado pelas lições de autores franceses (E, Renan, Paul Bert, dentre outros) lidos no país e que admiravam os progressos da ciência e da universidade na Alemanha – advogava a adoção do modelo pedagógico alemão. Apresentava dois aspectos complementares, um ‘germanismo de conteúdo’, voltado ao cultivo de métodos e ideias da ciência e da filosofia alemãs, é o caso da Escola do Recife, e um ‘germanismo de forma’ que propugnava a adoção da organização alemã do ensino, sobretudo universitário, manifestado por políticos e intelectuais como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Uma visão geral da Escola do Recife pode ser consultada em Antônio Paim (1997) e Vamireh Chacon (2008). Seria interessante uma análise da Escola do Recife a partir dos referenciais teóricos adotados nesta pesquisa o que, até onde sei, não foi realizado. Tal tarefa, porém, ficará para outra oportunidade.

⁷ Recorde-se que figuras importantes envolvidas com o ensino de filosofia nessa etapa da educação foram formadas no modelo estruturalista e criaram obras didáticas (a exemplo de *Iniciação à filosofia*, de Marilena

de texto, pois traz outros elementos para pensar a colonialidade do ensino de filosofia brasileiro, o que me parece não tem sido muito discutido. O método de leitura estrutural de texto, julgo, reforçou a colonialidade e revelou-se uma abordagem ingênua no ensino de filosofia.

4.2. O modelo eclético: autonomia e história da filosofia

Chamo de *modelo eclético* a conformação institucional do ensino filosófico no Brasil no século XIX, fundada no ecletismo espiritualista de Victor Cousin, adotada nos programas oficiais do estado, materializada em currículos e manuais e que logrou hegemonia filosófica em boa parte do período imperial. Algumas características do modelo eclético como, a autonomia disciplinar, a secularização do saber, a profissionalização e a valorização da história da filosofia são as mesmas do modelo alemão, tendo recebido considerável influência do idealismo germânico. Influência que transmitirá uma orientação historiográfica e uma concepção do lugar da filosofia na organização dos saberes. Há, porém, um elemento peculiar: a *escolarização da filosofia*. De acordo com Manuel Carrilho (1987, p. 226), no ecletismo não se trata da formulação em separado de uma filosofia e sua posterior aplicação à escola, mas da constituição em um só bloco de uma filosofia escolar. O ecletismo, assim, contribuiu, no campo do ensino filosófico, para construção daquilo que Derrida denominou de *programa fundamental*, isto é, certa cadeia de tradição ou de repetição que “[...] é a cada vez reinvestido, reinformado, reempregado em sua totalidade por cada configuração determinada” (1990, p. 126-7), elaborando uma espécie de “resposta perpétua” às questões e temas dos programas escolares. Analisarei tal programa, suas marcas e seus pressupostos, evidenciando seus aspectos coloniais e eurocêntricos. Porém, para uma melhor compreensão da presença eclética no país, é preciso apresentar alguns elementos do contexto histórico.

O ecletismo tornou-se filosofia oficial⁸ do estado imperial brasileiro uma vez que, assevera Ubiratan Macedo, “[...] oferecia não apenas uma filosofia política justificando

Chauí) e noções vigentes nos documentos normativos para o ensino (caso de Franklin Leopoldo e Silva) que, de algum modo, refletem essa herança.

⁸ O caráter de filosofia oficial de estado não é uma exclusividade brasileira. Na França, de forma mais sistemática e burocraticamente organizada, o ecletismo marca a filosofia institucionalizada. Nisso a ação de Victor Cousin é fundamental. Ubirajara Marques, recolhendo informações de Jean Ferrari, um crítico da época, informa que a filosofia eclética “[...] controla e ocupa as três cátedras de filosofia da Sorbonne, a cátedra do Collège de France, as duas cátedras da École Normale, todas as cátedras de Filosofia nas

uma forma de governo, mas sobretudo justificava o liberalismo, religião secular da maioria da elite, como ainda oferecia uma defesa das teses básicas do cristianismo sem se vincular à Igreja” (1997, p. 76). O espiritualismo subjacente ao ecletismo permitiu preservar uma continuidade com a tradição religiosa e ao mesmo tempo promover uma mudança no lugar institucional da filosofia.

Os ecléticos brasileiros – assim como os franceses, lembremos que Cousin foi professor, conselheiro de estado, diretor e ministro, e os de outros países⁹ –, demonstraram especial interesse pela instrução pública. Defenderam suas posições por meio de leis, ocuparam cargos na administração educacional, exerceram docência em escolas e faculdades, traduziram obras e publicaram textos para o ensino. João Batista Filho (2018) aponta dois casos ilustrativos desse interesse na esfera política. O primeiro, de Gonçalves de Magalhães e Francisco Sales Torres Homem, que encabeçaram a Comissão de Instrução da Câmara dos Deputados e defenderam projeto de reforma da instrução pública em 1847 fundamentando-se em obras de Victor Cousin. O segundo caso é de um relatório sobre a instrução pública na província do Ceará elaborado por Tomás Pompeu de Sousa Brasil e publicado no jornal *O Cearense* em 1849, em que a proposta de melhoramento da instrução também se baseava em escritos de Cousin. Outro caso de pensador eclético na política é o de Rodrigo José Ferreira Bretas em Minas Gerais. Como informa José Carlos Rodrigues (1986), Rodrigo Bretas assumiu como Diretor Geral da Instrução da Província em 1858 e atuou na renovação da educação, cuidando inclusive da escolha das obras didáticas a serem utilizadas nas escolas mineiras. O novo plano de estudos para os estabelecimentos de ensino expedido pelo diretor e publicado no *Correio Oficial* em 27 de janeiro de 1859 relaciona os compêndios e livros a serem adotados para as aulas no secundário a fim de uniformizar o ensino, nele nota-se a marca eclética na disciplina de filosofia ao se listarem os seguintes textos e autores: “Barbe (de consulta e confrontação); Manual de Filosofia, por Amedée Jacques, Jules Simon e Emile Saisset; Ponelle, Laromiguière, Dameron; Cousin – Fragments Philosophiques” (*apud*

faculdades das várias regiões da França (exceção feita a Toulouse, Montpellier e Strasbourg), as cátedras dos cinquenta liceus franceses, os 312 colégios comunais [...] além de 104 outras instituições [...]” (2007, p. 41). Para uma visão detalhada sobre a política filosófica promovida por Cousin, ver o imprescindível livro de Patrice Vermeren *Victor Cousin: el juego político entre la filosofía y el Estado* (2009).

⁹ Uma discussão sobre o ecletismo no ensino filosófico português é realizada por Manuel Carrilho (1987, em especial no capítulo III). Para outros países da América Latina, conferir Arturo Ardao (2008, Primeira Parte), centrado no Uruguai, e o artigo de Arturo Roig (1972) sobre a influência do ecletismo de Amadeo Jacques na região do Rio da Prata.

RODRIGUES, 1986, p. 117)¹⁰. Todas essas referências são de autores ligados ao ecletismo francês.

Quanto à atuação docente, recorde-se que tanto Gonçalves de Magalhães quanto Torres Homem lecionaram no Colégio Pedro II e ajudaram a difundir o ecletismo nessa instituição modelo para o ensino secundário da época. Magalhães foi o principal filósofo do ecletismo brasileiro, com obras que tiveram repercussão no país e mesmo fora, como o livro *Fatos do Espírito Humano* (1858), publicado também na França, e o conjunto de sua obra revela um plano educativo nacional¹¹. Rodrigo Bretas lecionou filosofia em alguns colégios de ensino secundário em Minas e publicou um opúsculo sobre as origens das ideias seguindo um dos precursores do ecletismo¹². Na Bahia, Salustiano José Pedrosa lecionou no liceu da capital e também publicou obras voltadas ao ensino filosófico como o *Esboço da História da Filosofia* (1845) e o *Compêndio de Filosofia Elementar* (1846), ambas, ao que se sabe, perdidas. Segundo o testemunho de Eunápio Deiró: “O Dr. Pedrosa propalou as doutrinas da escola eclética; divulgou os altos problemas da escola alemã; lançou, em todos os ânimos, o grandioso ideal da Filosofia moderna” (*apud* PAIM, 1999, p. 163)¹³. Com isso, ele teria desenvolvido os estudos filosóficos na Bahia. Na Faculdade de Direito de São Paulo o ecletismo chegou a ter certo destaque, ainda que outra tendência – o krausismo¹⁴ – tenha tido maior repercussão sobretudo a partir da década de 1860. O testemunho do poeta romântico Álvares de Azevedo, então estudante daquela faculdade, no discurso de instalação da Sociedade Acadêmica “Ensaio Filosófico”, em 1850, atesta

¹⁰ Outros documentos que indicam a presença eclética no ensino mineiro são apresentados em Ângelo Leite (2005, sobretudo, p. 220-238).

¹¹ Conforme aponta Roque Spencer M. Barros, a obra literária e a obra filosófica de Gonçalves de Magalhães são complementares, fazem parte de um mesmo projeto: “Elas se unificam, enfim, em uma intenção *educadora*, em um desejo [...] de plasmar a consciência nacional, de dar um sentido e uma direção à nossa existência. [...] é uma luta para impor [...] uma *visão eclético-romântica* do que deve ser o homem brasileiro [...]” (1973, p. XXI, grifo meu).

¹² Trata-se do *Novo esqueleto das faculdades e origem das ideias do espírito humano segundo os princípios de Mr. Laromiguière, ou da psicologia vigente* (1849). Uma breve apresentação dessa obra é feita em José Carlos Rodrigues (1986, p. 119-23). Raquel Assis (2009) apresenta e compara os compêndios de Rodrigo Bretas e de seu coetâneo João Antônio dos Santos (*O esqueleto das faculdades e a origem das ideias do espírito humano*, escrito em 1847), evidenciando a filiação teórica dessas obras e a relação entre os autores.

¹³ O trecho citado refere-se à *Memória sobre o magistério e escritos filosóficos do Dr. Salustiano Pedrosa*. Uma apresentação sobre o magistério e as ideias de Salustiano José Pedrosa encontra-se em Lima Júnior e Castro (2006, p. 494-504).

¹⁴ O krausismo baseia-se nas ideias de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), e pretende-se uma continuação do kantismo, com propósitos de renovação espiritual, científica e política. É uma filosofia de tendência universalista e humanista que, segundo Sérgio Adorno, conduzia a “[...] uma visão harmônica e unitária da realidade, que atraía o interesse do corpo acadêmico [da Faculdade de Direito de São Paulo], pois o sentido social e ético de suas doutrinas identificava instrumentos pedagógicos de ação política” (2019, p. 115). Mais detalhes sobre o krausismo brasileiro são apresentados em Miguel Reale (1976) e Paim (1999).

o impacto do ecletismo no ensino ao reivindicar sua superação em prol de uma filosofia brasileira do século XIX que fosse síntese de um povo e “não uma ciência *fragmentária* e *parasita* do passado, pálida cópia do que foi, como o entendeu o ecletismo de Cousin” (*apud* REALE, 1948, p. 64). Essas breves alusões a figuras de relevo bastam para indicar o compromisso docente dos ecléticos no país.

As ideias fundamentais e o programa compartilhado pelos ecléticos expressaram-se também por meio de atividade editorial. Textos representativos da corrente filosófica foram escritos por Gonçalves de Magalhães, Eduardo Ferreira e Pedro Américo. Artigos em periódicos como *Niterói*, *Minerva Brasiliense* (Rio de Janeiro) e *O Crepúsculo* (Bahia) animaram o debate sobre as teses do ecletismo¹⁵. Obras dos principais autores franceses da escola foram traduzidas. De Victor Cousin, os livros *Curso de História da Filosofia* (1843-4), a *Filosofia popular* (1849) e a *Teoria do Belo e do Bem* (1870). De Paul Janet, seguidor de Cousin, traduziu-se a *Filosofia da Felicidade* (1878). Mas são sobretudo os manuais e compêndios que influenciam na configuração do ensino de filosofia. Esses materiais fornecem uma iniciação à leitura e são instrumentos de transmissão do saber filosófico. Ocupam um lugar importante na formação da identidade da disciplina e constituem a base dos currículos escolares. Os ecléticos brasileiros trabalharam pela adoção dos manuais escolares franceses pelas instituições de ensino, inclusive traduzindo-os, e em alguns casos escreveram compêndios próprios, como os de Salustiano Pedrosa. Dos compêndios, cabe ressaltar aqueles utilizados no Colégio Pedro II durante o predomínio eclético, uma vez que serviram de diretriz para os liceus do país e para os cursos preparatórios em geral: *Curso de Filosofia*, de Phelisbert Damiron (o primeiro adotado); *Curso Elementar de Filosofia*, de Eustache Barbe (que vigorou por quase vinte anos)¹⁶; *Compêndio de um curso completo de filosofia elementar*, de A.

¹⁵ Conferir uma lista mais completa das principais obras e textos em Macedo (1997, p. 77-84). A revista *O Progresso* (Pernambuco), editada por Antônio Pedro de Figueiredo, é geralmente apontada como obra eclética. Há, porém, controvérsia se esse filósofo deva ser considerado representante do ecletismo brasileiro. Sem dúvida ele aderiu num momento inicial a teses do ecletismo, tendo inclusive traduzido o *Curso de História da Filosofia*, de Victor Cousin. Sua produção original expressa nos artigos de *O Progresso* e em outros periódicos, no entanto, seria, no campo político, ligada ao socialismo, distanciando-se da perspectiva política liberal assumida pelo ecletismo e, no campo da teoria do conhecimento, manifestaria um empirismo espiritualista com críticas a Cousin e Jouffroy. Ver, nesse sentido, Chacon (1981, p. 74-100) e Margutti (2020a; 2021).

¹⁶ O compêndio de E. Barbe assume elementos comuns ao ecletismo, mas diverge da orientação eclética em determinados pontos. Apesar disso, atendia em boa medida às exigências do ensino de filosofia conforme o programa eclético adotado no país. Na obra são aceitos pontos fundamentais como, a divisão das matérias filosóficas, a sucessão histórica dos sistemas, a atitude conciliatória no trato da questão do conhecimento, a autonomia da filosofia, porém sem abrir mão da articulação entre fé e razão. Um aspecto divergente é a dependência que a moral apresenta em relação à religião. A análise pormenorizada do compêndio de Barbe ou dos outros manuais listados acima escapa aos objetivos deste estudo. Para uma

Pelissier; *Tratado Elementar de Filosofia*, de Paul Janet, e *História da Filosofia*, de P. F. Jaffre.

Tais compêndios foram referências para o ensino de filosofia no Brasil durante o período considerado por Antonio Paim (1999) de apogeu do ecletismo. De acordo com o historiador, a presença eclética entre nós pode ser dividida em três momentos¹⁷.

O primeiro, de formação, abrange aproximadamente os anos de 1833 a 1848, em que pensadores relevantes da escola, como Salustiano Pedrosa e Gonçalves de Magalhães, estudaram na França com representantes do ecletismo, como Theodore Jouffroy, e travaram contato com o pensamento de Maine de Brian e de Victor Cousin. As ideias ecléticas são divulgadas e discutidas em periódicos, textos franceses são traduzidos e alguns compêndios, redigidos. Os ecléticos conquistam as primeiras cátedras de filosofia em liceus estaduais e no Colégio Pedro II.

O segundo período abarca dos anos 1850 a meados da década de 1880, é o apogeu. As mais relevantes obras da escola eclética são produzidas nesse momento. O ecletismo consolida-se como filosofia oficial no Pedro II, nos liceus e nos cursos anexos das faculdades. O ensino de filosofia é estruturado em bases ecléticas. Período de hegemonia da escola na intelectualidade e na elite política. Mas não sem contestação. Observa Paim:

Embora os ecléticos tenham preservado ascendência sobre a intelectualidade – toda ela quase que exclusivamente católica – e mesmo em certas ordens religiosas, como parece ser o caso dos franciscanos (aspecto, aliás, que não foi até agora pesquisado especificamente), os tradicionalistas conseguem articular-se nacionalmente, dispõem de publicações periódicas, disputam as cátedras de filosofia e estão de posse de compêndios alternativos (1999, p. 22).

investigação nesse sentido, consultar Marcus Santos (2013, sobretudo, o capítulo 2) e Paim (1999, p. 282-91). Ubirajara Marques (2007, p. 56-7) assinala a crítica de Barbe à escola eclética na França, que a acusa de pretender reinar absoluta sobre as inteligências, inclusive sobrepondo-se à religião.

¹⁷ Assumo a datação de Paim, mas tenho reservas quanto às suas indicações sobre os temas de destaque em cada período. O historiador considera que o período de formação é marcado pela ênfase na questão do conhecimento, enquanto no apogeu o tema mais relevante é a moral. Contudo, a julgar pela data das principais obras filosóficas dos ecléticos brasileiros (por exemplo, *Investigações de Psicologia*, de Eduardo Ferreira França, é de 1854, o livro acima citado de Gonçalves de Magalhães é de 1858, *A ciência e os sistemas*, de Pedro Américo, é de 1869) o tema do conhecimento mostra-se central no período do apogeu. O debate mais detalhado acerca da predominância temática de cada período não apresenta maior interesse para esta pesquisa, ainda que seja importante em um exame mais amplo das ideias filosóficas brasileiras. Para meus propósitos, bastam as constatações de Paim, que me parecem válidas, sobre o início e a expansão das atividades e publicações relativas ao ensino promovidas pelos ecléticos. A observação sobre a possível inadequação temática defendida por Paim a devo ao professor Paulo Margutti, que tem feito notável revisão da história da filosofia brasileira, questionando vários resultados da historiografia em voga. Não duvidaria que, em um futuro próximo, algumas afirmações deste capítulo demandem revisão, caso o próximo volume da *História da Filosofia do Brasil* do professor Margutti traga novos dados e nova interpretação sobre o ecletismo no país. A ver.

A vertente tradicionalista católica, reativa à secularização do conhecimento, criticava o alto valor conferido à filosofia pelo ecletismo e defendia a subordinação da filosofia à teologia. Um exemplo dessa postura é a obra *Lições de Filosofia Elementar*, de José Soriano de Souza¹⁸, baseada no tomismo, apresentada como alternativa aos manuais adotados no programa eclético. O trecho é uma amostra do tipo de crítica tradicionalista ao ecletismo:

Existe em Alemanha e França uma escola filosófica que em nome de uma mal entendida liberdade de pensar, nega a dependência de que falávamos, repele da Filosofia a autoridade da revelação, e a proclama de todo independente da religião. Por incrível ardileza de pensar Cousin, cabeça em França da supradita escola, ensina que “a crença religiosa só é respeitável na infância do gênero humano e no berço das sociedades nascentes” e daí define a Filosofia “a reflexão emancipada e inteiramente livre dos laços da autoridade, e só fundando em si a investigação da verdade” (No prefácio do *Manual de História da Filosofia*, de Tenneman, p. 2). E na última de suas obras diz ainda, para significar a absoluta soberania da razão humana “que ou a Filosofia não existe, ou é a última explicação de todas as coisas” (SOUZA, 1871, p. 8).

O terceiro momento é o de declínio, acentuado na segunda metade dos anos oitenta, mas que começa ainda nos anos 1870 quando outras correntes teóricas como o evolucionismo e o positivismo se sobressaem no país e começam a questionar a hegemonia eclética. Claro que o ecletismo não desaparece abruptamente, seu programa e seus compêndios são adotados ainda no final do século XIX. Um exemplo disso. Em 1885 a Livraria Garnier no Rio de Janeiro anuncia o lançamento do primeiro tomo da tradução do *Tratado Elementar de Filosofia*, de Paul Janet, informando sua adoção pelo Colégio Pedro II e pelos programas vigentes de filosofia. No ano seguinte, a mesma livraria publica o segundo tomo, acrescido da tradução da *História da Filosofia*, de P. F. Jaffre¹⁹. De todo modo, o programa eclético sofre críticas e alternativas são formuladas. Um símbolo dessa nova postura é a docência de Sílvio Romero no Colégio Pedro II. Em 1883

¹⁸ Soriano de Souza foi professor do Ginásio de Pernambuco (ganhando a cátedra após disputa com Tobias Barreto) e da Faculdade de Direito de Recife, além de atuar em jornais católicos. Para uma discussão sobre as *Lições* abordando algumas de suas teses e situando o papel do autor na cultura escolar da época, conferir o artigo de Anderson Santos e Rosa Corrêa (2019). Para uma breve apresentação de suas ideias tomando outras obras, ver Macedo (1997, p. 167-80). Paim (2007, p. 134-7; 144-6) apresenta uma breve caracterização do tradicionalismo e do tomismo no Brasil. Para outros indícios de reação ao ecletismo por parte do tradicionalismo católico, ver Macedo (1997, tópico “A Oposição ao Ecletismo no Brasil Imperial”).

¹⁹ Os textos de Janet e Jaffre, em suas versões originais francesas, constavam no programa de ensino de filosofia do Pedro II desde 1882. Considerando as informações disponíveis na relação desses programas, tais livros serão substituídos apenas em 1898, cf. Vechia e Lorenz (1998, p. 106-7; 185).

ele apresenta uma crítica ao programa de filosofia no secundário, tido como extenso, enciclopédico e anacrônico, e propõe sua redução aos conteúdos de lógica²⁰.

Essas indicações bastam para mostrar a atuação do ecletismo no país. Agora passo a considerar os elementos do modelo eclético tomando a experiência do Colégio Pedro II como ilustrativa. O Colégio Pedro II, criado em 1837, teve a primeira cadeira de filosofia instalada apenas em 1842 com a aula inaugural *Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia* proferida por Gonçalves de Magalhães. O colégio, seguindo modelo francês, desenvolve um ensino secundário de tipo clássico e enciclopédico, valorizando uma tradição europeizante. A educação oferecida atendia aos filhos da elite política e econômica e visava à preparação para o curso superior. O estudante formado no colégio adquiria o título de bacharel em letras e estava dispensado de realizar os exames preparatórios para ingresso nas faculdades do império.

O Pedro II serviu como padrão ideal do ensino secundário, impactando na constituição do ensino de filosofia no país. Como assinala Cristiane Marinho (2014), o programa de filosofia estabelecido pelos ecléticos no Colégio Pedro II era obrigatório nos exames gerais de preparatórios²¹ para acesso ao ensino superior. Dessa forma, o que se propunha para o ensino de filosofia nesse colégio reverberava em outras instituições escolares Brasil afora²². Mas, afinal, em que consistia esse programa?

Para responder a essa questão importa sublinhar o aspecto geral, os pressupostos, a relevância histórica e os problemas epistêmicos da proposta eclética sem se perder nas minúcias dos planos de ensino, manuais ou textos de referência elaborados pelos seguidores dessa corrente filosófica.

A filosofia ocupa, de acordo com tal programa, um lugar privilegiado na organização do conhecimento. O saber filosófico prevalece sobre os outros saberes.

²⁰ Conferir de Sílvia Romero “A Filosofia e o ensino secundário”, texto reproduzido em 1898 em seu livro *Novos Estudos de Literatura Contemporânea*, segundo informa o autor, porque suas ideias ainda deveriam ser aplicadas ao colégio. Para um breve estudo desse texto, ver Ricardo Andrade e André Galvão (2018), que trazem em apêndice a obra do pensador sergipano.

²¹ Exames de preparatórios que, observa Maria L. Mariotto Haidar (2008, p. 94), forneciam o padrão real do ensino secundário no país. A Reforma Couto Ferraz (decreto n. 1.331-A, de 17 de fevereiro de 1854) estabelece no regulamento para reforma do ensino secundário do Município da Corte que os exames gerais de preparatórios tomariam por base os compêndios e programas adotados para o ensino oficial.

²² Um exemplo, dentre outros, desse impacto é relatado por Jackson da Silva Lima ao tratar dos estudos filosóficos em Sergipe: “Com o passar dos tempos, procurou-se seguir os programas oficiais da metrópole, em particular o Regimento Interno do Colégio Pedro II. Em 1870, com a adoção do *programa para exame de preparatórios* elaborado pelo Inspetor Geral da Instrução Pública, na Corte, e aprovado pelo Ministério competente, é natural que, na província, fosse o mesmo cumprido religiosamente, pois o exame de preparatórios era feito anualmente sob fiscalização do Delegado especial desse mesmo Inspetor Geral do Império” (1995, p. 87).

Gonçalves de Magalhães, já em sua aula inaugural, afirma que “[...] prima a filosofia entre todas as ciências, sobre todas domina, e se torna de absoluta necessidade ao legislador, ao político, ao médico, aos naturalistas, ao poeta, ao artista [...]” (1973, p. 258). Essa noção excelsa da filosofia inspira-se em Cousin que, ressalta o filósofo brasileiro, servirá de guia para “reconstruir o edifício da filosofia”, uma vez que o ecletismo seria a única filosofia capaz de satisfazer as necessidades do espírito humano e evitar o ceticismo (cf. 1973, p. 259). Em *Fatos do Espírito Humano*, Gonçalves de Magalhães ratifica o lugar soberano da filosofia ao afirmar a superioridade da razão na busca da verdade: “A razão afinal é o único critério da verdade; e a maior conquista da fé está em mostrar que não a contradiz a razão” (2004, p. 82). Dessa afirmação não se segue uma negação da religião ou de deus. Como teoria filosófica, o ecletismo assume a vontade livre, a imortalidade da alma e a existência da divindade. Contudo, defende a autonomia (o caráter secular) e a primazia (o aspecto mais elaborado) da filosofia no ensino. Como bem sintetiza Carrilho:

A orientação eclética pode assim reivindicar para o ensino filosófico um papel *terminal* e de *coroamento*²³ de estudos, em que se forneça o conhecimento das faculdades que o aluno usou sem saber no estudo das outras disciplinas, as leis do raciocínio que seguiu sem conhecer, e em que também se apurem as verdades eternas que decorrem do estudo das grandes obras da literatura universal (1987, p. 225).

Em termos curriculares, o programa eclético aborda o estudo psicológico da consciência, as regras da lógica, as questões relacionadas à alma, à liberdade, ao dever e à história da filosofia. Os planos de ensino e os manuais estruturam tais conteúdos, dispondo-os em lições e séries que, com alguma variação de nomenclatura, são divididos nas seguintes matérias: psicologia, lógica, teologia natural (teodiceia), metafísica, moral e história da filosofia²⁴. Esse ordenamento curricular expõe algo fundamental para discussão que proponho: a importância conferida à história da filosofia. Com efeito, no

²³ Victor Cousin em *Defesa da Universidade e da Filosofia* explicita esse aspecto da filosofia no sistema de ensino, vale citá-lo: “Por conseguinte, para manter o espírito de nossa sociedade é mister conservar o da universidade e o *caráter secular do ensino de filosofia*. Nosso sistema de ensino secundário, do qual as humanidades são a base, que as ciências ampliam e a *filosofia coroa*, não é um sistema arbitrário ao que uma mão temerária pode mutilar impunemente; este sistema está incorporado por completo ao sistema da universidade, do qual o gênio não é outro que o gênio mesmo de nosso tempo e de nosso país, aplicado ao ensino público” (2002, p. 130, grifos meus). Informo que as citações de Cousin realizadas neste capítulo foram retiradas de traduções e, quando necessário, cotejadas com a edição francesa.

²⁴ Essa organização reflete a influência francesa. Em 1832, uma comissão do ministério da instrução da França, da qual fazia parte V. Cousin, consagra o triunfo institucional do ecletismo espiritualista ao estabelecer a divisão do saber filosófico justamente em: introdução à filosofia, psicologia, lógica, moral e história da filosofia (cf. VERMEREN, 2009, p. 196).

ecletismo a história da filosofia torna-se um eixo estrutural do fazer filosófico. A filosofia apresenta uma nítida dimensão historicista e o modelo eclético promove a escolarização da história da filosofia ao introduzir seu estudo nos currículos e nos manuais. A história da filosofia surge nos programas de ensino do Colégio Pedro II como conteúdo do último ano do secundário desde o ano de 1856 e continua no rol de matérias filosóficas mesmo após o declínio da hegemonia eclética, o que indica a permanência de uma marca na constituição disciplinar da filosofia no país. A respeito dos manuais, cabe ressaltar que costumam trazer uma parte específica e vultosa sobre a história da filosofia. A título de exemplo, o manual de Barbe dedica duzentas páginas (de suas mais de seiscentas) ao tema e o de Janet é complementado, como apontado mais acima, pela história da filosofia de Jaffre.

A relevância da história da filosofia é tematizada na introdução do *Curso de História da Filosofia*²⁵, de Victor Cousin. De acordo com o filósofo francês, “[...] é mais clara [a história da filosofia] que os outros ramos da história, e que se estas lhe prestam sua luz, ela lhes envia outra muito mais viva e penetrante que as ilumina em suas últimas profundidades, produzindo uma imensa claridade sobre todas as partes da história universal” (1947, p. 55). Isso ocorre porque toda claridade residiria nas ideias, que são os objetos por excelência da filosofia, constituindo-se no elemento abstrato, reflexivo e, portanto, a expressão da consciência mais elaborada de uma época. Daí que somente na história da filosofia “[...] a humanidade se conhece a si mesma plenamente, com toda riqueza de seu desenvolvimento, com todos os seus elementos, elevada, por assim dizer, a mais alta potência e colocada em sua claridade mais verdadeira” (COUSIN, 1947, p. 69).

A história da filosofia aborda os problemas inerentes ao próprio homem que foram levantados ao longo dos séculos por diferentes escolas de pensamento. As respostas a tais problemas representam as soluções elaboradas pelos grandes intérpretes do espírito humano. Nesse sentido, explica Carrilho, “[...] dado que os problemas são sempre os mesmos, a história da filosofia é, mais do que a história dos problemas filosóficos, a história das suas soluções, tendo por fundo uma *suposta identidade de problemáticas* através dos tempos” (1987, p.214). As soluções oferecidas, porém, são consideradas parciais, há verdades e falsidades nos sistemas filosóficos que, para Cousin, podem ser reduzidos, em princípio, a quatro grandes sistemas: o sensualismo, o idealismo, o

²⁵As citações do *Curso de História da Filosofia* baseiam-se na tradução em espanhol *Necessidad de la Filosofía*, edição que traz parte da introdução à história da filosofia do *Curso* de Cousin.

misticismo e o ceticismo²⁶. Deve-se rechaçar o que existe de falso e harmonizar os elementos de verdade encontrados em cada sistema, sem se aferrar a um único. Desse modo, fica estabelecido um vínculo essencial entre filosofia e história da filosofia, afinal, é preciso conhecer a história da filosofia – a história por excelência – para adentrar no espírito humano por meio de sua manifestação mais elevada e sofisticada. A história da filosofia mostra, do ponto de vista externo e da espécie humana, aquilo que a observação psicológica revela, do ponto de vista interno e individual, sobre o espírito humano. “A história é a representação em grande escala da natureza humana; e o que apenas se vislumbra na consciência reluz na história com brilhantes caracteres” (COUSIN, 1947, p. 34). Nessa medida, a análise histórica é a contraparte da análise psicológica²⁷. A própria organização curricular do programa eclético reflete de algum modo esse entendimento ao colocar a psicologia no início dos estudos filosóficos que culminam, por sua vez, com a história da filosofia.

O ecletismo, assim, sustenta-se sobre a história da filosofia. No prefácio ao *Manual de História da Filosofia* de Tennemann, Cousin reforça a íntima relação entre filosofia, história da filosofia e espírito humano. O trecho a seguir, apesar de longo, merece ser citado, pois sintetiza a posição eclética sobre a história da filosofia:

Se essa filosofia deve ser eclética, deve apoiar-se sobre a história da filosofia. Com efeito, é evidente que toda a filosofia eclética tem necessariamente por base um conhecimento profundo de todos os sistemas dos quais ela pretende combinar os elementos essenciais e verdadeiros. Que é, de resto, a história da filosofia, senão uma lição perpétua de ecletismo? O que ensina a história da filosofia, senão que todos os sistemas são tão antigos e inerentes ao próprio espírito humano, que os produz desde o primeiro dia e os reproduz incessantemente; que querer estabelecer o domínio de um só é uma tentativa que, se bem sucedida, seria o túmulo da filosofia que, por consequência, não há nada a fazer a não ser honrar o espírito humano, respeitar sua liberdade, observar as leis que o regulam e os sistemas fundamentais que emanam destas leis, para melhorar constantemente esses vários sistemas um pelo outro, sem tentar destruir nenhum, procurando e obtendo a porção imortal de verdade que cada um deles contém, e pelo qual cada um deles é irmão de todos os outros e filho legítimo do espírito humano.

²⁶ Segundo Carrilho (1987, p. 204), apesar de Cousin falar em quatro sistemas, termina por não reconhecer especificidade ao misticismo e ao ceticismo, reduzindo as manifestações filosóficas a fundamentalmente dois sistemas: o sensualista e o idealista.

²⁷ De acordo com Ubirajara Marques: “A importância fundamental da história da filosofia para a ‘escola de Cousin’ reside no fato de os sistemas filosóficos serem manifestação por excelência das ‘leis do desenvolvimento intelectual da humanidade’. Espécie de depositário fiel das ‘leis do espírito’ (Janet, *Les problèmes du XIX^e siècle*, p. 366-7), a história da filosofia é a contraface objetiva da psicologia espiritualista. Os fatos a que se atém essa corrente (como depois se dirá) pré-científica, metafísica ou pré-experimental são avaliados em sua veracidade pelo historiador da filosofia, imbuído da vocação que tem em comum com o psicólogo” (2007, p. 94). Para um maior detalhamento da relação entre história da filosofia e psicologia na escola eclética, consultar o capítulo 3 do referido livro.

A história da filosofia teria sozinha bastado para gerar o ecletismo, ou seja, a tolerância filosófica; e tão logo essa tolerância se faz presente, após o longo reino do fatalismo, ela traz necessariamente a necessidade e o gosto do estudo aprofundado de todos os sistemas.

Tal é a razão da extrema importância que associo à história da filosofia. Eis o que me engajou e me sustentou em todos os trabalhos que empreendi para conhecer a mim mesmo e dar a conhecer aos outros certas épocas, certos sistemas, certos homens (COUSIN, 1829, p. XVII-XIX)²⁸.

A questão que se coloca a respeito dessa história é saber quais são seus aspectos fundamentais e seus pressupostos.

A menção ao prefácio de Cousin para o livro de Tennemann, mais que resumir sua visão sobre o sentido constitutivo da história da filosofia para o fazer filosófico, revela a convergência de perspectivas e os pressupostos teóricos assumidos pelo ecletismo. O filósofo francês expõe sua concordância com o historiador alemão que, como já abordei²⁹, contribuiu para uma reorganização da história da filosofia que levou à exclusão da África e do Oriente e a uma narrativa histórica eurocêntrica fundada em concepções antropológicas racistas. Assevera Cousin: “Portanto, decidi pedir à Alemanha, tão rica em obras desse tipo [isto é, obras de história da filosofia], uma obra que pudesse preencher minhas necessidades e satisfazer as necessidades de meu público” (COUSIN, 1829, p. XIX). Daí a explicação de porque traduzir o texto de Tennemann. A influência alemã, a bem dizer, do idealismo alemão, é perceptível nas demarcações históricas e na cartografia da razão filosófica admitidas por Cousin que reproduz, no essencial, a historiografia idealista, apesar de reservar espaço mais significativo a filósofos franceses. Sabe-se que Cousin estabeleceu contato estreito com discípulos alemães de Hegel, como Karl Ludwig Michelet (importante editor e divulgador da obra hegeliana, sobretudo da historiografia filosófica, como visto em capítulo anterior), além de outros ilustres pensadores germânicos³⁰. O filósofo francês conheceu e tornou-se amigo do próprio Hegel³¹ quando

²⁸ Este trecho, ligeiramente mais curto, encontra-se em Marques (2007, p. 42), reproduzo boa parte de sua tradução.

²⁹ Remeto a leitora, o leitor ao capítulo 2, em particular ao tópico “Fronteiras da Antiguidade”.

³⁰ Segundo informação de Paim: “Ao todo os correspondentes alemães de Cousin chegam a uma centena, sobressaindo nomes ilustres como Schelling (mandou a Cousin 34 cartas), Schleiermacher, Alexandre de Humboldt, Meyerbeer, Jacobi, Schlegel e tantos outros, desde fins da segunda década a meados do século [XIX]” (1999, p. 18). Uma parte dessa correspondência, focada no diálogo com os hegelianos, foi organizada por Michel Espagne e Michael Werner e publicada no livro *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hégéliens* [Cartas da Alemanha. Victor Cousin e os hegelianos] (Paris, Du Lérot éditeur, 1990). Infelizmente não consegui consultar essa obra. As informações sobre a correspondência entre Cousin e os alemães as extraio do citado livro de Paim.

³¹ Hegel interveio junto ao Ministro do Interior da Prússia em favor de Cousin quando este fora preso no ano de 1824 em Dresden e ficara, após transferência, prisioneiro em Berlim durante seis meses, acusado de agitação liberal. Sobre esse episódio, cf. Vermeren (2009, p. 99-116).

esteve na Alemanha em 1817 e trocou correspondências e materiais com o filósofo do idealismo. Além desses contatos pessoais, o influxo do hegelianismo sobre o pensamento de Cousin não passou despercebido pelos coetâneos do filósofo. Pierre Leroux, em 1841, escreve de forma contundente:

O senhor Cousin, que copiou e repetiu [Hegel] na França, e que lhe havia pedido tudo emprestado, sem por isso compreender-lhe a fundo, também tomava o cristianismo sob sua proteção. Aceitar tudo, explicar tudo, respeitar tudo, essa era a divisa do fatalismo em Berlim e do ecletismo em Paris [...]. Assim foi que a filosofia se fez real e aristocrática em Berlim e em Paris (*apud* VERMEREN, 2009, p. 46)³².

A influência do idealismo sobre o ecletismo espiritualista transmite à história da filosofia de Cousin e de seus discípulos os pressupostos e as demarcações historiográficas que aponte na história da filosofia de Hegel – analisada em outro momento deste estudo – e que estão assentadas na colonialidade e no eurocentrismo. Nesse sentido, o programa eclético repete a contraposição entre ocidente (filosófico e conceitual) e o oriente (religioso e simbólico), a redução da Idade Média à tradição cristã latina, a preponderância do viés epistemológico na narrativa histórica moderna que é concebida sob a ótica da contraposição entre racionalismo (espiritualismo) e empirismo (sensualismo), a valorização das expressões filosóficas de países da Europa central e setentrional (França, Grã-Bretanha, Alemanha). Isso se verifica tanto no texto de Cousin quanto nos programas escolares de filosofia. Cito, a título de ilustração, dois exemplos.

No *Curso de História da Filosofia*, Cousin concebe que a filosofia propriamente dita está no ocidente e tem na Grécia seu nascedouro. O oriente, através da Índia, até apresenta elementos filosóficos que se separam da religião, mas não da forma plena como ocorreu com os gregos.

A ideia da religião é como a ideia central do Oriente [...]. Em geral, a filosofia foi no Oriente o reflexo da religião. Escusado é dizer que no Egito e na Pérsia a filosofia não teve existência independente. [...]. Na Índia, é verdade, se manifesta mais independência. No entanto, toda a filosofia indiana apenas me parece outra coisa que uma interpretação mais ou menos livre dos livros religiosos da Índia. [...]. Sem dúvida alguma mais tarde, depois da reforma budista, e particularmente na China, a

³² A citação é retirada do texto de Leroux *Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne* [Do curso de filosofia de Schelling. Visão geral da situação da filosofia na Alemanha]. Esse autor escreveu uma das obras mais críticas à escola eclética, o livro *Réfutation de l'Éclectisme* [Refutação do Ecletismo] em 1839. Uma síntese de sua crítica encontra-se em Carrilho (1987, p. 239-46). Para outros testemunhos da época e avaliações de comentadores contemporâneos sobre a apropriação por Cousin do pensamento de Hegel, ver Vermeren (2009, p. 44-8).

filosofia se desligou muito mais da religião. [...]. Na Grécia estão todos os elementos da natureza humana como estavam no Oriente; mas estão ali sob uma *nova condição*, sob a condição do *caráter geral do espírito grego, que é o movimento*. [...]. Suas [da filosofia grega] primeiras inspirações, inclusive mais tarde algumas comunicações felizes, vieram do Oriente; mas seu *desenvolvimento é completamente grego* (COUSIN, 1947, p. 36-41, grifos meus).

A marca hegeliana³³ transporece nessa passagem. As fronteiras da antiguidade filosófica ficam estabelecidas no terreno ocidental. Mesmo concedendo maior destaque à Índia³⁴, a postura de Cousin termina por convergir para a já assinalada “solução de compromisso” (cf. PARK, 2013) segundo a qual os gregos, ainda que recebam elementos teóricos do oriente, os recriariam de maneira tão original que seu desenvolvimento torna-se singular, isto é, helênico, ocidental.

No ensino do Colégio Pedro II constata-se a história da filosofia tal como consagrada pela historiografia do idealismo e devidamente escolarizada pelo ecletismo. A tabela abaixo transcreve os pontos relativos à história da filosofia retirados de um dos programas de ensino adotados. A simples observação dos pontos elencados permite verificar a narrativa histórica tradicional. Com relação à filosofia antiga, faz-se uma referência³⁵, sem maiores indicações, às origens orientais (uma forma que parece expressar a curricularização da aludida “solução de compromisso”) para logo em seguida se deter na filosofia grega e suas divisões. A patrística e escolástica recobrem o que se entende como filosofia medieval. A filosofia moderna expõe o embate entre racionalistas e empiristas e finaliza abordando as filosofias europeias dos séculos XVIII e XIX. O manual indicado e no qual se baseia o programa é o *Tratado Elementar de Filosofia*, de Paul Janet, que inclui, como apontado, a *História da Filosofia*, de P. F. Jaffre.

³³ Ao detectar essa marca não desconsidero as diferenças entre as abordagens de Cousin e Hegel há muito sublinhadas pelos estudiosos, por exemplo, o aspecto indutivo do primeiro e o apriorístico do segundo quanto à história da filosofia (cf. VERMEREN, 2009, p. 44-5; 157). Reforço que me interessa aqui o quadro geral, as coordenadas de referência detectáveis no ecletismo cousiniano e que são devedoras do idealismo hegeliano.

³⁴ Uma discussão mais detalhada sobre a Índia na história da filosofia de Cousin pode ser vista em Vermeren (2009, p. 158-65). Para um debate com posições interpretativas divergentes sobre o orientalismo do filósofo francês, consultar os artigos de Renzo Raghianti (2019) e Ayşe Yuva (2019).

³⁵ É a única menção ao oriente que se encontra nos tópicos relativos à história da filosofia nos programas de ensino que vigoraram sob a hegemonia eclética no Colégio Pedro II. Depois desse período, o estudo da filosofia oriental, sobretudo indiana, aparece nos programas de 1898, 1915 e 1946, cf. Vechia e Lorenz (1998). Uma investigação sobre a ausência/presença desse tema nos programas e manuais talvez revele como mais detalhes o orientalismo presente no ensino de filosofia.

Tabela 8: Programa de Filosofia – Tópico História da Filosofia – 7º Ano (1882)

HISTÓRIA DA FILOSOFIA
Objeto, utilidade, métodos, sistemas e divisão da história da filosofia. Filosofia Antiga. Origens orientais. Filosofia Grega antes de Sócrates. Filosofia socrática. Platão e a Academia. Filosofia depois de Sócrates. Aristóteles, Pirro, Epicuro e Zeno. Filosofia romana. Escola de Alexandria. Os padres da Igreja. Filosofia medieval. Fases da escolástica. Filosofia moderna. Bacon e Descartes. Filosofia do século XVII. Sectários de Bacon e Descartes. Filosofia do século XVIII em França. Filosofia inglesa do século XVIII. Filosofia do século XVIII na Alemanha. Filosofia do século XIX na Inglaterra, na França, na Itália, na Alemanha e na Bélgica. Resumo de todos os sistemas de filosofia contemporânea e sua influência no Brasil.

FONTE: Vechia e Lorenz (1998, p. 107)

Penso que esses exemplos são suficientes para mostrar a importância da história da filosofia e suas marcas coloniais e eurocêntricas no modelo eclético. Modelo que colaborou para institucionalizar o ensino de filosofia no Brasil calcado na autonomia disciplinar e secularização do saber. O ecletismo escolariza a filosofia. Ao desenvolver seu programa fundamental de ensino entre nós, compartilhará as influências e os pressupostos que o constituíram. Desse modo, o ensino de filosofia no Brasil assimilará os elementos essenciais das heranças historiográfica e institucional.

Um último aspecto do ecletismo espiritualista precisa ser apontado, pois permite ver sua ligação com o modelo estruturalista, tema do próximo tópico.

O ecletismo está nas origens da “escola francesa” de historiografia da filosofia que veio a se desenvolver no final do século XIX e princípio do XX e que marcará o ensino de filosofia no Brasil. Com o ecletismo espiritualista a história da filosofia ganha uma relevância inédita nos estudos filosóficos franceses. Ubirajara Marques (2007), ao investigar a escola francesa de historiografia, recupera sua história e revela as continuidades entre ecletismo e estruturalismo (nem sempre reconhecidas), traçando os fios que ligam Cousin a historiadores como Guérault e Goldschmidt, referências no modelo que se implantou no departamento de filosofia da USP e tornado hegemônico em nosso país.

Com Victor Cousin uma primeira corrente de história da filosofia na França vai progressivamente se firmando, preocupada com a leitura objetiva do texto, ciosa em realçar a especificidade do discurso filosófico e postulando o vínculo entre o filosofar e a história da filosofia. Se no ecletismo persiste uma ênfase doutrinária segundo a qual a história da filosofia é um caminho necessário para a apreensão da verdade que resulta da conciliação dos sistemas filosóficos conflitantes, no estruturalismo a foco recai sobre o trabalho exegético exercido sobre os textos filosóficos, que supostamente possuiriam um caráter sistemático intrínseco. Nessa medida, a tarefa filosófica principal estaria não na criação, mas na interpretação da filosofia presente nas grandes obras de pensamento. Como postula Jules Lachelier³⁶, um dos reconhecidos precursores dessa perspectiva:

Quanto ao caminho a seguir, só conheço um, que por várias vezes indiquei-lhe na École [a Escola Normal de Paris]: o estudo direto, paciente e dócil dos mestres gregos, franceses e alemães³⁷. [...] *A filosofia não é mais uma coisa a inventar; ela está feita, toda inteira nas suas obras*; o que cada um de nós pode chamar de a sua filosofia é só a sua maneira de interpretá-las (*apud* MARQUES, 2007, p. 59-60, grifos meus).

Ora, como observa Ubiratan Marques isso justamente radicaliza e consoma um princípio anteriormente expresso por Cousin em *Fragments filosóficos*.

A filosofia está toda feita, pois o pensamento do homem lá está. Não há e não pode nunca haver aí filosofia absolutamente falsa; pois o autor de semelhante filosofia deveria ter-se colocado fora do seu próprio pensamento, ou seja, fora da humanidade. Essa possibilidade não foi dada a nenhum homem (*apud* MARQUES, 2007, p. 60, grifos meus)³⁸.

O exame histórico, desse modo, passa aos poucos a se estabelecer como o exercício filosófico por excelência. Se no ecletismo a história da filosofia, ainda que fundamental, está a serviço da busca da verdade, o que a torna um preâmbulo para a filosofia, no estruturalismo, que segue a intuição historicista eclética, a investigação histórica se consolida como a atividade filosófica primordial. Se isso já se torna um

³⁶ Lachelier introduz importantes alterações no ensino de filosofia e sua docência na Escola Normal em meados do século XIX simboliza a perda de comando do ecletismo. Sua lição “terá sido, para os discípulos, a da renúncia a uma forma de filosofia esgotada como instauração sistemático-abstrata do mundo” (cf. MARQUES, 2007, p. 110). Segue a referência do texto citado de Lachelier: Lettre a Émile Boutroux [Carta a Émile Boutroux] (2.10.1868). *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Séance du 28 Mai 1932), Paris, 1932.

³⁷ E por que haveria de buscar mestres (quanto mais mestras!) em outras paragens? Afinal, Lachelier, inspirado em Kant, trilha os caminhos filosóficos designados pelo mestre alemão.

³⁸ Referência original de V. Cousin: *Fragments philosophiques*. Bruxelles: Hauman, 1840, t. I, p. 303.

problema quando posta a finalidade do ensino de filosofia, mais complicado fica essa orientação quando se constata que tal história, mesmo sob renovado aparato técnico, assume acriticamente os marcos historiográficos do século XIX, sem pôr em questão os pressupostos histórico-filosóficos assumidos. Isso levará a um reforço da colonialidade no ensino de filosofia. Assunto que passo a tratar.

4.3. O modelo estruturalista: método e reforço da colonialidade

Designo *modelo estruturalista*³⁹ a institucionalização da filosofia no século XX caracterizada pela transplantação francesa, o aumento da profissionalização, a história da filosofia como via privilegiada para a formação filosófica, a ênfase no comentário e o método de análise estrutural de texto. No momento dessa nova configuração do ensino no país, a autonomia disciplinar da filosofia e a secularização do conhecimento encontravam-se mais consolidadas. A experiência fundamental que implanta o modelo e influenciará outras instituições é a da Universidade de São Paulo⁴⁰.

Existe um número significativo de estudos que tratam do estruturalismo uspiano e seus impactos para a formação filosófica em geral e para o ensino de filosofia em particular. Alguns elogiam esse modelo como, por exemplo, os livros de Marcos Nobre e Ricardo Terra (2007) e Ivan Domingues (2017b) e procuram destacar seus benefícios. Outros fazem uma espécie de crítica desde dentro, realizada por personagens que se formaram e contribuíram para o fomento à cultura filosófica uspiana, casos de Paulo Arantes (1994), que ainda vê certos méritos na proposta estruturalista, e de Oswaldo Porchat (1999), que de impulsionador do modelo passa a uma autocritica docente. E há trabalhos com críticas mais incisivas aos pressupostos e às implicações do estruturalismo,

³⁹ Convém esclarecer que o termo ‘estruturalista’ aqui se refere em especial ao método de leitura estrutural de texto e às diretrizes iniciais estabelecidas para o ensino de filosofia na USP. Orientações e método que configuraram o denominado modelo de ensino. Esse ‘estruturalismo’, portanto, não corresponde simplesmente à conhecida corrente teórica estruturalista, representada por autores como Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e, em parte, Foucault. Entretanto, como aponta Paulo Arantes, no departamento de filosofia da USP verificou-se certa passagem e afinidade entre um e outro. A transição do primeiro estruturalismo (da ênfase na história da filosofia e mais modesto em elaborações filosóficas) para o segundo (mais ousado teoricamente, inclusive com extrapolações extra-universitárias, mas ainda com foco acadêmico) ocorreu sem grandes alardes. Conforme Arantes: “Nascidos e criados à sombra do primitivo método estrutural, que germinava na historiografia filosófica francesa desde os tempos de Bréhier, não nos era difícil posar de precursores e quase veteranos da nova maré alta da Ideologia Francesa [isto é, do estruturalismo como corrente teórica]. [...]. Estávamos em casa, portanto, ao fazer ver que desde sempre contrapúnhamos o corte rigoroso da estrutura à ilusão dogmática da gênese. Antigos conceitos e velhos argumentos conheciam assim uma segunda juventude” (1994, p. 101-2).

⁴⁰ Um panorama sobre o aparato institucional da filosofia no Brasil tendo em vista outras experiências e com boa sistematização de informações encontra-se em Ivan Domingues (2017b, p. 375-402).

como os de Julio Cabrera (2010, 2018) e o recente estudo de Augusto Rodrigues (2020). Aqui não pretendo um balanço geral dessas avaliações ou um exame minucioso da história da instauração do modelo estruturalista no país. Valho-me das pesquisas citadas e de outras na medida em que servem aos propósitos da investigação em curso. Nessa medida, salientarei determinados momentos, textos e dimensões do estruturalismo que permitam melhor perceber os aspectos coloniais e eurocêntricos do modelo de ensino de filosofia que ganhou hegemonia⁴¹ e que, a despeito das críticas, permanece como orientação seguida institucionalmente, se não em todos os detalhes, pelo menos em suas linhas fundamentais.

Para melhor compreensão do modelo estruturalista é preciso indicar o significado histórico da constituição da USP e da missão francesa que chega à universidade.

A Universidade de São Paulo, criada em 1934, foi concebida como um projeto político da elite paulista que havia sido derrotada pelo governo Vargas após a fracassada tentativa constitucionista, dois anos antes. Um dos principais fundadores da instituição, Julio de Mesquita Filho, deixou isso explícito em um conhecido comentário: “Vencidos pelas armas, sabíamos perfeitamente que só pela ciência e pela perseverança no esforço voltaríamos a exercer a hegemonia que durante longas décadas desfrutávamos no seio da federação” (2010, p. 138-9)⁴². A USP surge, então, como um projeto de reconquista de

⁴¹ Não abordarei outros modelos contemporâneos que rivalizaram com o estruturalista, uma vez que foco nos modelos hegemônicos de ensino de filosofia. Remeto, porém, a dois que mereceriam maior atenção por parte dos pesquisadores e pesquisadoras do tema. Um é o *modelo culturalista*, que teve no Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) sua entidade mais representativa e nas obras de Miguel Reale e Antonio Paim suas principais referências teóricas, metodológicas e historiográficas. O outro é o *isebiano*, isto é, o modelo de ensino de filosofia presente no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e que teve em Álvaro Vieira Pinto a orientação filosófica maior. Falta elaborar um estudo detido das três instituições (USP, IBF e ISEB) e de seus respectivos modelos de ensino de filosofia. Esse capítulo importante da história do ensino de filosofia no Brasil ainda não foi escrito. Para concretizá-lo seria necessário considerar as produções dessas instituições e as análises sobre elas, mas desconfiando do ranço das avaliações constatadas em intelectuais que integram ou integraram essas instituições e tendem a não reconhecer valor filosófico no que foi produzido fora do seu espaço institucional. Isso se verifica nos trabalhos de autores ligados à USP ou ao IBF, que praticamente se anatematizam, a meu ver, mais por motivos políticos que por diferenças profundas em termos filosóficos (a marca eurocêntrica está presente tanto no estruturalismo quanto no culturalismo). Um panorama dessa situação é apresentado por Margutti (2013, p. 9-42). Quanto ao ISEB, sua destruição pela ditadura militar e a impossibilidade de formar alguma tradição intelectual dada a dispersão forçada de seus pensadores (Álvaro Vieira Pinto foi para o exílio e ao retornar ao Brasil caiu no ostracismo) contribuíram para um desconhecimento ou condenações, por vezes sumárias, que inibiram uma melhor avaliação de seu significado para o ensino e a filosofia brasileira. Alguns trabalhos relevantes para o estudo do que intitulo modelo culturalista são os de José Maurício de Carvalho (2021), adepto do culturalismo, e os de Elisabete Pádua (1998) e Rodrigo Gonçalves (2016, 2017), que fazem uma análise crítica. Sobre o ISEB e a questão da educação, consultar o texto de Antônio Vale (2006) e para uma abordagem específica sobre Álvaro Vieira Pinto, ver José Fáveri (2014).

⁴² Todas as citações de Julio de Mesquita Filho referem-se ao seu livro *Política e Cultura* (São Paulo: Martins, 1969), publicação póstuma que reúne ensaios, artigos, discursos, documentos históricos e contém o cerne do seu pensamento educacional. Cito-o a partir do volume sobre o autor disponível na Coleção Educadores (2010).

hegemonia política por parte da oligarquia paulista⁴³. Para isso, na visão dos fundadores da universidade, seria necessário formar elites dirigentes capazes de se impor por seu valor técnico e moral. De acordo com essa visão, somente uma elite esclarecida proporia rumos para a nação acima dos interesses partidários.

A USP teria como finalidades, segundo seu decreto de fundação: o progresso da ciência por meio da pesquisa livre e desinteressada; o ensino; a formação de especialistas, técnicos e profissionais; e a divulgação das ciências, das letras e das artes (cf. Decreto n. 6283, de 25 de janeiro de 1934, artigo 2º). O coração da universidade seria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, local onde se desenvolveria uma formação científica de cunho humanista e não-pragmático. Idealmente, essa faculdade funcionaria com uma espécie de curso básico preparatório a todas as escolas profissionais e inclusive para ela própria. Desse modo, colaboraria para a promoção de uma cultura que transcendesse as especializações e para criação de certo sentimento de nacionalidade. Nessa medida, salienta Maria de Fátima Costa de Paula (2002), notam-se aproximações entre as concepções universitárias alemã e paulista: uma orientação liberal e idealista de universidade; o vínculo entre formação das elites e projeto de nação; a preocupação fundamental com a pesquisa e com a unidade entre ensino e investigação científica; a autonomia relativa da universidade diante do Estado; o apreço à formação geral e humanista. Apesar desses pontos em comum e das intenções dos fundadores da USP – amostra de um “lampejo germânico” na história universitária do país – os interesses dos professores das escolas profissionais, receosos em perder parte de suas cátedras para a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, fizeram com que esta se transformasse em mais uma escola profissional, fundida com a Faculdade de Educação, e voltada para a formação de professores para o ensino secundário. A ideia de uma faculdade como centro organizador da universidade e responsável pela formação geral científica e cultural não resistiu ao conflito das faculdades⁴⁴.

⁴³ Esse projeto político, como mostra a recente pesquisa de Priscila Elisabete da Silva (2020), pode e deve ser analisado também considerando as relações entre as ideias que fomentaram a criação da USP e o debate da época sobre raça e eugenia presente, por exemplo, no pensamento de Julio de Mesquita Filho e de Fernando de Azevedo. Não terei como explorar esse tópico aqui. Mas o destaco como algo a ser investigado e merecedor da atenção de pesquisadoras e pesquisadores do ensino de filosofia. Para saber mais sobre o assunto, além do livro citado, convém conferir a entrevista de Priscila sobre sua pesquisa no canal do PROF-FILO UFMT no youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=6lkgCXRzCMc>.

⁴⁴ Uma história desse conflito a partir da disputa entre a recém criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e a Escola Politécnica (de existência anterior e integrada à universidade) pode ser consultada em Macioniro Celeste Filho (2013, capítulo 1).

O corpo docente da nova universidade contou com a participação significativa de professores estrangeiros. No primeiro ano de funcionamento, treze docentes europeus (franceses, italianos e alemães) foram contratados. Entre os anos de 1934 e 1942 trabalharam na USP quarenta e cinco professores estrangeiros. A presença de docentes europeus, sobretudo de franceses, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras fora pensada pelos fundadores como a melhor maneira de vincular o Brasil à cultura e à civilização europeia. A França, em especial, forneceria os professores adequados não só a ensinar os métodos de pesquisa que permitiram à civilização europeia adquirir prestígio e poder, mas também a formar os estudantes num sentido político liberal. Pelo menos assim era compreendido o papel desses docentes na faculdade considerada *alma mater* da USP, conforme depoimento de Julio de Mesquita Filho. Apesar da extensão do trecho, vale a pena citar suas palavras:

Anelávamos oferecer à nação o meio capaz de permitir-lhe integrar-se no sistema cultural dos povos do Ocidente, e esse seria a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras que se tornaria o centro do organismo, a sua alma mater, em torno da qual se reuniriam as demais, as Faculdades profissionais já existentes e as outras que se fundassem. [...]. Esse, o plano, e, essa, a meta. [...]. Dispostos a banir de uma vez por todas o autodidatismo, a improvisação, o amadorismo e a superficialidade da cultura nacional, não podíamos aceitar que do futuro corpo docente pudessem participar elementos cuja formação intelectual apresentasse falhas. Se o objetivo que tínhamos em vista era uma reforma ampla e profunda do processo cultural vigente, não se concebia que lançássemos mãos de indivíduos cujos diplomas ostentavam a chancela de faculdade onde se ministrava um ensino por todos os títulos insuficiente. A determinação em que nos achávamos de realizar obra tanto quanto possível perfeita colocava-nos na contingência de reconhecer a imperiosa necessidade de recorrermos às nações de velha cultura, de lhes solicitarmos o concurso de especialistas nas diferentes disciplinas que iam ser pela primeira vez professadas no Brasil. [...]. Conservávamos para a França, líder da liberal democracia, aquelas [disciplinas] de que dependia diretamente a formação espiritual dos futuros alunos: filosofia, sociologia, economia política, política, geografia humana, letras clássicas e língua e literatura francesas. [...]. Assim, evitava-se a quebra do sentido liberal da evolução brasileira (2010, p. 129-32, grifos meus).

Sendo assim, a vinda dos docentes estrangeiros responde tanto a uma iniciativa de modernização e renovação dos estudos na filosofia, nas ciências sociais e nas letras quanto a um projeto político, do qual os próprios professores, muitos deles jovens especialistas, não tinham plena consciência⁴⁵. De toda forma, essa missão estrangeira

⁴⁵ O depoimento de Paul Arbousse Bastide, integrante da missão, é expressivo nessa direção: “Aqui, nós professores tivemos a impressão de que algo novo ocorria em São Paulo. Pois só aos poucos que conseguimos interpretar o fenômeno fora de seu parâmetro curricular. A fundação da Faculdade de Filosofia, pouco depois da Revolução de 1932, possuía o valor simbólico da afirmação cultural do ‘patriotismo paulista’. É como se a USP integrasse uma estratégia ideológica pela qual se procurava

chegava ao país representando o parâmetro científico e cultural a ser seguido. No caso da filosofia, a famosa missão francesa é uma verdadeira transplantação cultural-filosófica, que desembarca com professores, livros, doutrina e técnica de estudos. Uma missão de civilização assemelhada à missão de evangelização dos jesuítas. Com a diferença, segundo Ivan Domingues (cf. 2017b, p. 405), que a missão contemporânea difundia uma filosofia laica e plural, francesa, porém aberta à filosofia alemã e a toda tradição ocidental e com uma pedagogia científica, enquanto a missão da época colonial disseminava uma filosofia única, regida pelo *Ratio Studiorum*⁴⁶. Entretanto, seja de modo religioso ou laico a finalidade é civilizacional (termo, via de regra, eufemístico de colonial) e parte do pressuposto de que algo de maior valor cultural deve ser implantado em terras bárbaras ou pouco cultivadas no trato rigoroso da razão filosófica.

A missão francesa no departamento de filosofia da USP terá dois momentos fundamentais para a formatação do modelo estruturalista. O primeiro nos anos 1930, quando se postulam as diretrizes iniciais para o ensino de filosofia, e o segundo nos anos 1950-60, com a consolidação do método de análise estrutural. Entretanto, a série de professores franceses ligados à missão estende-se até os anos 1980⁴⁷.

No primeiro momento, as orientações básicas para o ensino de filosofia ficaram expressas em artigo que representa uma espécie de “certidão de nascimento” do modelo estruturalista. Jean Maugué, o segundo professor da missão francesa e que deixará viva impressão nos estudantes⁴⁸, redige *O ensino de filosofia e suas diretrizes*⁴⁹. Esse curto

demonstrar aos outros Estados da Federação que São Paulo não apenas era a locomotiva econômica de um trem pouco produtivo. Era preciso forjar uma vanguarda para a cultura paulista. Era essa, pelo menos, a consciência predominante entre os primeiros alunos. Os professores estrangeiros entraram sem querer nesse processo de bandeirantismo” (apud SILVA, 2020, p. 291). Retirado do livro organizado por Ivanir Ferreira de Souza Lopes e Thais Helena dos Santos *USP: 70 anos, imagens e depoimentos* (São Paulo: USP/CCS – Coordenadoria de Comunicação Social, 2005).

⁴⁶ Não obstante esse comentário soar como observação crítica, I. Domingues, conforme dito no começo deste tópico, avalia como positiva a missão francesa. Concorde que ela teria permitido a superação da falta de rigor nos estudos e enfatiza seu legado benéfico na formação do profissional da filosofia representado pela figura do *scholar* especializado (cf. DOMINGUES, 2017b, p. 403-16). Julio Cabrera (2018) critica essa visão e aponta, a meu ver de modo pertinente, sua colonialidade.

⁴⁷ Os nomes dessa plêiade e seus períodos de atuação no Brasil são: Etienne Borne (1934-5); Jean Maugué (1935-43); Gilles-Gaston Granger (1947-53); Martial Guérout (1948-50); Claude Lefort (1952-3); Michel Debrun (1960-5, período em que trabalhou na missão, mas esteve antes no ISEB e depois na Unicamp); Gérard Lebrun (1960-6, inicialmente como funcionário da missão, depois mantendo vínculo com a USP até os anos 1990) e Francis Wolff (1980-4).

⁴⁸ Estudantes ilustres foram Antonio Candido, o eminente crítico literário, e Gilda de Mello e Franco, que viria a ser professora de estética na USP e destacada ensaísta. Ambos relembram a exposição precisa de um assunto, a consulta disciplinada às fontes, a seleção bibliográfica moderna e a inspiração promovida pelas aulas do catedrático francês (Cf. ARANTES, 1994, p. 65-7).

⁴⁹ O texto integra o *Anuário da Faculdade de Filosofia de 1934-1935*, publicado em 1937. Baseio-me em uma versão digital, não paginada, disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/pet/textos/mauguee-jean-ensino-de-filosofia-suas-diretrizes>. Acesso em 12/06/2017.

texto procura fixar as condições do ensino filosófico na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Logo no início o autor resume sua proposta com o mote kantiano: “A Filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar”. Como observa Arantes, esse aspecto à primeira vista paradoxal terá uma consequência escolar estritamente kantiana e reprodutora, no plano da prática acadêmica, de um dos preceitos da filosofia francesa universitária: “*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*” (1994, p. 72).

Maugüé aponta três condições gerais para o ensino da filosofia. A primeira é a exigência de uma vasta cultura, que deve ser adquirida antes ou junto à aprendizagem filosófica, uma vez que, para o autor, a filosofia é concebida como um esforço de reflexão sobre conhecimentos e atividades criadas pela ciência e pela arte. Nessa medida, a filosofia é uma reflexão de segundo grau, sem objeto próprio, uma atividade da inteligência que se apreende a si mesma. A segunda condição é que o ensino filosófico deve ser primeiramente histórico, sendo essencial o conhecimento do passado filosófico como uma maneira de a filosofia conhecer-se a si mesma. “Deste modo, os prolegômenos de toda a filosofia futura são o conhecimento da filosofia vivida, aquela que nos transmite a história” (1937, n.p.). A terceira condição é que a história da filosofia consiste na retomada dos textos clássicos, “na comunhão com os grandes espíritos do passado”. É no confronto com o texto filosófico que o ensino se faz não só histórico, mas pessoal. Conforme o missionário francês: “O estudante apenas pode considerar-se no caminho da filosofia no dia, mas só no dia em que, no silêncio do seu quarto de estudo começa a meditar por si mesmo sobre algum trecho de um grande filósofo” (1937, n.p.).

Essas condições gerais aplicadas ao Brasil precisam atentar para dois traços característicos do país que o diferenciam da Europa e que necessitariam ser combatidos a fim de criar no estudante o discernimento exigido ao exercício filosófico. O primeiro traço é aquele que julga as correntes filosóficas conforme sua novidade. O segundo é a tendência a confundir o valor de uma ideia com o aspecto prático que ela possa representar. A correção desses traços, na visão de Maugüé inviabilizadores da adequada formação filosófica, requer um recuo histórico que permita ao estudante filtrar a imigração espiritual das ideias novas e situá-las no conjunto da perspectiva filosófica. Daí a razão pela qual a história da filosofia torna-se a base do ensino, possibilitando ao estudante brasileiro aquisição de um “tato histórico” ao se deixar guiar pelos clássicos,

pontos fixos da história, que funcionam como referências obrigatórias para aferir, por contraste, o sentido do tempo presente.

Ponderadas as condições gerais e apontados os traços específicos do Brasil que demandam correção, sintetiza Maugüé as diretrizes para o ensino de filosofia no país:

- 1) O ensino da filosofia deve ser pessoal, tanto da parte do professor como da parte dos estudantes. Pedem-se ao professor reflexões que empenhem a sua responsabilidade intelectual. Seria de desejar que se pedisse aos estudantes um pouco mais de personalidade.
- 2) A personalidade do estudante forma-se na atenção dada às lições, sobretudo na reflexão, e mais ainda, pela leitura, lenta, contínua e meditada.
- 3) A leitura deve ser uma regra de vida para o estudante. Este não deve *ler naturalmente senão os bons autores*. É mais seguro ler aqueles que o tempo já consagrou. *A filosofia começa com o conhecimento dos clássicos*.
- 4) *A História da filosofia deve ter, no Brasil, um lugar primordial*. Ela pode ser ensinada, *seguindo métodos rigorosos e perfeitamente modernos*. Não há vida presente sem o conhecimento da vida passada.
- 5) Enfim, o futuro da filosofia no Brasil depende da cultura que o estudante tiver adquirido anteriormente (1937, n.p., grifos meus).

Desses pontos, pode-se afirmar que a preponderância da história da filosofia e a leitura rigorosa dos textos filosóficos constituem as orientações principais e que serão radicalizadas no segundo momento da missão francesa. As consequências pedagógicas dessas diretrizes são a instituição dos cursos monográficos e uma feição essencialmente histórica conferida às matérias filosóficas. Lívio Teixeira, que fora assistente de Maugüé e se torna catedrático de filosofia na universidade, salientará essa marca e sua continuidade na formação uspiana: “Acrescentemos que, nesta faculdade, não somente a história da filosofia é estudada pelo certificado desse nome, mas que todas as matérias filosóficas são tratadas de um ponto de vista essencialmente histórico” (2003, p. 199).

Um aspecto crucial a se questionar e que não costuma ser posto em tela nos estudos sobre esse primeiro momento da missão francesa (e a bem da verdade nem mesmo no segundo) é a referência exclusiva à tradição europeia embutida na defesa da história da filosofia e da leitura dos clássicos. Os autores clássicos explicitamente citados por Maugüé em seu artigo (Tales, Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Leibniz, Scheler) ou aqueles que foram objeto de seus cursos (Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Scheler e Freud⁵⁰) estão inscritos naquela tradição. Isso revela que o clássico, o objeto de estudo rigoroso, o parâmetro que nos ajuda a pensar a atualidade, é buscado em uma tradição específica e não em outra parte. Dessa forma, como bem afirma Gabriel

⁵⁰ Segundo informações de Antonio Candido, ver Arantes (1994, p. 65).

Silveira: “Na operação local dessas diretrizes não há lugar para passado do pensamento que não seja europeu, como tampouco para discernimento que de passado não europeu se nutra ou para pensamento atual que não expresse competentemente suas credenciais modernas” (2015, p. 207). Esse eurocentrismo da lição de Maugüé exerceria uma violência sobre outras possibilidades reflexivas exteriores ou à margem do circuito europeu supostamente promovida em benefício do estudante brasileiro. Esse aspecto, a meu ver, preserva-se no próximo momento da missão e, como mostrei em capítulos anteriores, se mantém vigente.

O segundo momento da missão francesa segue e aprofunda as linhas mestras das diretrizes estabelecidas quando do começo da experiência universitária uspiana. Essa etapa assinala a prevalência conferida ao método estrutural. Martial Guérout e Victor Goldschmidt se destacam tanto por apresentarem as bases do método quanto pela influência exercida através de suas atividades de ensino e de orientação em nível de pós-graduação⁵¹. Oswaldo Porchat e José Arthur Giannotti⁵², por exemplo, figuras relevantes na formação da filosofia universitária no país, estudaram com os docentes franceses e incentivaram a adoção do método. Porchat sintetiza a visão que a dupla francesa promovia do ensino filosófico:

Na perspectiva estruturalista de Guérout e Goldschmidt, não cabia mais o enveredar por um caminho filosófico original; o importante era conhecer as estruturas do pensamento filosófico, e o conhecimento das estruturas não pode ser conseguido senão pelo estudo das obras dos filósofos e pela descoberta das lógicas que as estruturam (2000, p. 122).

As obras filosóficas fundamentais são aquelas consagradas pela história da filosofia que é, como já indicava Maugüé e reforçará Guérout em *O problema da legitimidade da história da filosofia*, um dos textos basilares do estruturalismo, “[...] o instrumento principal de iniciação à filosofia, e, para a filosofia, fonte permanente de inspiração” (1968, p. 194). Nesse sentido, o trabalho histórico em filosofia identifica-se com o próprio exercício filosófico e a exegese tende a coincidir com a história da filosofia. Constitui-se certa continuidade entre filosofia, história da filosofia e exegese capaz de

⁵¹ Observo que Goldschmidt não integrou o quadro de docentes da missão francesa. Entretanto, foi professor na França de jovens expoentes da filosofia uspiana como Giannotti, Porchat, Ruy Fausto e Bento Prado Jr.

⁵² Para uma análise da atuação e das ideias de Porchat e Giannotti, cf. Arantes (1994, p. 114-15 e, sobretudo, os capítulos ‘Instauração filosófica no Brasil’ e ‘Falsa consciência como força produtiva’). Certamente o estudo mais completo sobre Porchat, detalhando seu itinerário filosófico, é o de Plínio Smith (2017, o capítulo 7 trata de forma pormenorizada do estruturalismo).

evitar, na visão franco-uspiana, os problemas do diletantismo, do amadorismo e do filoneísmo⁵³ que predominariam no ensino brasileiro e nas obras filosóficas produzidas no país. O método estrutural seria, então, a ferramenta mais pertinente para uma formação rigorosa.

Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos, palestra de Victor Goldschmidt publicada no Brasil como apêndice ao seu livro *A religião de Platão*, em 1963, expõe as características principais do método estrutural. Esse breve texto, traduzido por Ieda e Oswaldo Porchat, torna-se fundamental no estruturalismo uspiano. Nessa obra, Goldschmidt defende o método estrutural na análise dos textos como método eminentemente científico e filosófico. Critica o método genético, que pretende explicar um sistema filosófico remetendo à sua origem, ou seja, às causas de ordem econômica, política, biográfica, intelectual, enfim, históricas, envolvidas na construção do pensamento do filósofo. A interpretação genética, para o autor, pode até vir a ser um método científico e, portanto, instrutivo, porém, ao analisar uma obra através de seu tempo histórico explicaria o sistema filosófico para além ou por cima das intenções de seu autor, uma vez que não mediria a doutrina em seu terreno específico, isto é, na essencialidade do texto, em sua articulação lógica e discursiva. Goldschmidt critica ainda o método dogmático definido pela procura da verdade das teses (*dogmatas*) filosóficas e de suas razões. Mesmo considerando-o um método propriamente filosófico, pois trata uma doutrina conforme a intenção do seu autor, com uma abordagem interna ao texto, quer dizer, em seu tempo lógico, tal método correria o risco de tomar as teses filosóficas de maneira isolada, sem uma adequada apreciação da estrutura presente na obra. Na perspectiva estruturalista, é uma certa estrutura, e não as teses isoladamente, que confere especificidade ao discurso filosófico.

Segundo Goldschmidt:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem de razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico (1963, p. 140).

⁵³ De acordo com Cruz Costa, o filoneísmo é “[...] a mais completa e desequilibrada admiração por tudo o que é estrangeiro – talvez uma espécie de ‘complexo de inferioridade’ que deriva da situação colonial em que por longo tempo vivemos [no Brasil]. Desconfiamos das nossas empresas, das nossas interpretações e preferimos sempre nos apoiar no pensamento alheio” (1967, p. 8).

Sendo assim, cabe ao intérprete, ao historiador da filosofia, desvelar a estrutura⁵⁴ de um determinado pensamento, restituindo sua unidade e explicitando seus encadeamentos lógicos. Ao realizar essa tarefa, o método se mostra simultaneamente científico e filosófico. Científico quanto ao seu princípio, porque a preocupação pela estrutura “[...] supõe um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de uma doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós” (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 145). E filosófico enquanto procura compreender um sistema consoante as intenções de seu autor, fornecendo indicações ao problema da verdade *formal* de uma doutrina, ainda que a questão da verdade *material* (do conteúdo de suas teses) fique sem resolução. Afinal, o que se espera de um historiador da filosofia não é julgar a doutrina de um autor, porém reencontrar a doutrina do pensador, reconstituída em uma ordem de razões pelo intérprete, deixando de lado a questão de saber se ela é falsa ou verdadeira.

Desse modo, a crítica histórica estrutural torna-se o próprio trabalho filosófico. A história da filosofia faz as vezes de filosofia. A excelência filosófica encontra-se na *compreensão sem juízo* sobre um determinado autor ou obra. Rejeita-se a crítica doutrinal em matéria filosófica. Cabe tão só a explicação. “Ou seja, a filosofia é antes de tudo explicação e discurso e se distingue da opinião comum, não pela verdade superlativa de pensamentos avulsos, mas por não separar as teses dos movimentos que se produziram, de sorte que nela também o movimento é tudo” (ARANTES, 1994, p. 141).

Com a adoção do método estrutural a necessária leitura rigorosa dos textos clássicos que fora colocada como diretriz para o ensino de filosofia no Brasil adquire o instrumental conveniente. Desse modo, a lida com a história da filosofia, via privilegiada da formação filosófica, realiza-se de maneira competente e profissional, segundo os padrões assumidos.

O método estrutural foi analisado e avaliado em diferentes sentidos. Há aqueles trabalhos que sublinham sua dimensão positiva para a filosofia e o ensino no Brasil, pois teria contribuído para o rigor metodológico, a profissionalização, a produção técnica apurada de traduções e trabalhos especializados, influenciando, desse modo, na consolidação do aparato institucional da filosofia. A título de ilustração, uma iniciativa

⁵⁴ Arantes (1994, p. 124, nota) traz a seguinte definição sintética de Goldschmidt para a “estrutura”: “Chamo estrutura de uma obra ou de uma doutrina o conjunto dos procedimentos de procura, de descoberta, de exposição e de demonstração que lhe asseguram a coerência e lhe conferem inteligibilidade” (retirado do texto *Platonisme et Pensé Contemporaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972, p. 126).

fundamental para o trabalho de ensino e divulgação da filosofia foi a coleção *Os Pensadores*⁵⁵. Publicada inicialmente pela Abril Cultural nos anos 1970, essa coleção disponibilizou em língua portuguesa um conjunto até então inédito de textos filosóficos da tradição ocidental. Vários professores do departamento de filosofia da USP colaboraram para compilar, traduzir e prefaciар os volumes. De acordo com Paulo Arantes (2000, p. 342), a presença desses docentes no projeto editorial “foi a primeira manifestação pública de hegemonia da USP” e “o reconhecimento tácito que tinha se formado ali algo de importante”. Sem negar os efeitos positivos do método com respeito ao ensino e difusão da filosofia, cabe aqui ressaltar dois aspectos críticos. Um mais discutido, inclusive pelo que denominei acima de crítica interna. O outro ainda pouco explorado.

O primeiro aspecto é a inibição intelectual. O método que possibilita o trato técnico com os textos filosóficos, o trabalho meticuloso e especializado com obras muitas vezes difíceis tolhe a criatividade e a autonomia exigidas pela reflexão filosófica. Oswaldo Porchat ressaltou isso no conhecido *Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia* (1999). Mesmo afirmando a validade do método como uma etapa preparatória para a formação filosófica, possivelmente um *primeiro passo* indispensável para o conhecimento de um sistema filosófico, questiona o quanto ele próprio não teria desestimulado seus ex-estudantes a pensar de maneira mais própria, pessoal, sem estar preso ao comentário dos clássicos. Formula, aliás, uma pergunta brutal: “*estamos contribuindo para a concretização desses impulsos [filosóficos], ou os estamos matando?*” (p. 133). Em suma, põe em xeque o quanto o método resultou na exclusividade do trabalho histórico em filosofia, deixando de lado o imperativo filosófico de pensar por si próprio. Paulo Arantes (cf. 1994, p. 44) também chama a atenção para esse ponto, ao comentar como a preparação técnica, que prometia acabar com a falta de rigor e o

⁵⁵ Para se ter uma ideia da dimensão quantitativa da iniciativa, apenas a 1ª edição (1972) vendeu 1.516.100 exemplares, média de 29.200 exemplares por volume (num total de 52 volumes). A tese de Felipe Gomberg (2017) estuda a coleção a partir de seu contexto social, político, editorial e acadêmico. O trabalho se utiliza, dentre outras fontes, de entrevistas com pessoas diretamente envolvidas na produção da coleção, trazendo informações importantes sobre o projeto editorial. Uma delas é fornecida pelo, à época, diretor de coleções da Abril Cultural, Pedro Paulo Poppovic, sobre as pretensões de *Os Pensadores* e permite vislumbrar as repercussões do modelo estruturalista e de sua metodologia: “A ideia básica era mudar o currículo do ensino de filosofia nas universidades brasileiras, pouca modéstia. Então contratamos o Giannotti que juntamente com o José Américo [Pessanha] fizeram uma espécie de projeto do currículo, desde os pré-socráticos. A ideia é possibilitar aos brasileiros ter um curso de filosofia com textos em português palatáveis” (*apud* GOMBERG, 2017, p. 94). Sobre esse currículo proposto via coleção há de se observar que reproduz uma história da filosofia europeia e exclui as mulheres. Nenhum dos volumes publicados em *Os Pensadores* trouxe, por exemplo, um filósofo latino-americano ou uma filósofa. Ausências significativas que, ao que parece, não se devem a problemas editoriais.

diletantismo presumidos nas letras filosóficas brasileiras, não cumpriu com a expectativa de fornecer o caminho para uma futura elaboração filosófica original. Ficou-se nos preparativos e o resultado foi a formação de especialistas em textos clássicos e estrangeiros, de “técnicos da inteligência filosófica”⁵⁶. A tal ponto que um ilustre acadêmico das plagas uspianas teria afirmado certa vez: “não sou filósofo, mas sei explicar um texto” (ARANTES, 1994, p. 44). Gonçalo Palácios, professor equatoriano radicado no Brasil, na recomendável obra *Alheio olhar*⁵⁷(2004), afirma que “[...] impôs-se um método de *como ler* os filósofos clássicos que, paradoxalmente, não permitia pensar filosoficamente” (2004, p. 117). Dessa forma, segundo a percepção do autor, “[...] o que se esperava de um professor de filosofia [no Brasil] não era que fizesse filosofia, mas que falasse com suprema autoridade sobre o pensamento de algum filósofo clássico” (2004, p. 24).

A confissão de Franklin Leopoldo e Silva, formado sob os preceitos do método estrutural e autor referenciado nos documentos legais sobre o ensino de filosofia⁵⁸, é ilustrativa disso e confirma a crítica de Palácios:

[...] eu não consigo fazer outra coisa, quer dizer, faço de uma maneira cada vez mais flexível, porque já não tenho mais a cabeça estrutural para fazer análises filosóficas como fazia há vinte anos atrás; hoje faço de uma maneira mais flexível, digamos assim, mais modesta, mas continuo fazendo História da Filosofia e com muita consciência da especificidade disto que é portanto algo diferente de uma reflexão filosófica sobre temas de filosofia. Sempre que me pedem para fazer isso, eu faço da seguinte maneira, está muito na moda falar sobre ética, e quando me solicitam: “Escreva um texto sobre ética”, eu escrevo o que eu acho possível e necessário que é falar das teorias éticas, vou a Platão, Aristóteles, Kant, e às vezes o pessoal me diz: “Mas isso não é ética, eu quero que você fale da ética”, mas aquele é a única maneira que eu sei fazer isso. [...]. (LEOPOLDO E SILVA 2013, p. 246-7).

E continua Leopoldo e Silva, afirmando perceber a influência do método – que teria adquirido um sentido benéfico – nos professores atuais:

⁵⁶ Em outra passagem, sintetiza o autor: “De nossa parte, traduzíamos a lição, abrandando-a numa direção meramente profilática: visto que o mal a prevenir era o dogmatismo precoce, cumpria represar, multiplicando os anos de aprendizagem, a natural inclinação especulativa de cada um. Para alguns, essa abstinência fazia as vezes de teoria. O certo, porém, com raríssimas exceções, é que tanta prudência foi aos poucos se convertendo em franca timidez” (ARANTES, 1994, p. 22).

⁵⁷ Conferir sobretudo os capítulos: “Filosofia no Brasil: sobram acadêmicos, faltam pensadores”, “Quando o método consiste em *como não fazer*”, “O método do *não farás*” e “O método como mordaca”. Palácios defende uma formação pautada no enfrentamento de problemas, o que exigiria três momentos fundamentais do filosofar: avaliar, criticar e propor.

⁵⁸ Para uma discussão detalhada das concepções sobre o ensino de filosofia de F. Leopoldo e Silva, ver Augusto Rodrigues (2020, sobretudo o capítulo 1). Em seu livro, o autor faz uma boa análise do legado estruturalista nas práticas do ensino de filosofia que modelaram a formação do professor e a disciplina no ensino médio. Para isso, discute as diretrizes educacionais, as ideias de F. Leopoldo e Silva e o método estrutural em Goldschmidt e Guérout, problematizando os limites desse legado para o ensino.

Está ainda bastante presente, eu vejo, nos professores mais jovens, na maneira como eles se manifestam, quando eu os encontro dando aula em outros lugares, eu percebo ainda aquela formação de história, do rigor da leitura dos textos, aquela coisa toda, mas é claro que isso já assumiu um certo significado que eu acho saudável (2013, p. 247).

A inibição intelectual se expressa no apego ao comentário de texto de filósofo clássico (isto é, da tradição eurocêntrica). A valorização da exegese não é algo recente no ensino de filosofia no Brasil. Ela é uma característica presente desde os tempos da colonização. Como observei ao tratar do modelo jesuíta, o *fonsequismo*, identificado como atitude escolástica voltada ao comentário exegético, sem pretensões de originalidade, permanece como atividade filosófica central, agora sob roupagem científica e marca francesa, no método estrutural. A consequência disso, conforme Margutti, é que manter os estudantes de filosofia “[...] concentrados apenas no conhecimento dos clássicos do pensamento filosófico estrangeiro pode fornecer-lhes uma sólida formação exegética, mas certamente não os tornará mais preparados para enfrentar os desafios da cultura brasileira” (2013, p. 14). Essa implicação nos remete ao segundo aspecto crítico do método: o reforço da colonialidade.

O método estrutural colabora para invisibilizar temas pertinentes à nossa realidade (a herança escravocrata, o racismo, a dependência econômica e cultural etc.) por, a meu ver, pelo menos dois motivos. Primeiro, por considerar o tempo histórico na análise dos textos como não essencial e, no limite, algo a ser descartado do ponto de vista filosófico. Goldschmidt afirma de maneira taxativa a independência essencial dos sistemas filosóficos em relação ao tempo histórico em que aparecem, posto que a estrutura é relativa ao tempo lógico. As histórias dos fatos econômicos, políticos, científicos forneceriam um quadro cômodo, talvez importante, mas não-filosófico para a exposição das filosofias (cf. GOLDSCHMIDT, 1963, p. 144). Tal perspectiva bloqueia de antemão como filosoficamente inconsistente e pouco relevante toda interpretação que mostre os vínculos entre texto e contexto, o que, como procurei demonstrar ao longo deste estudo, favorece o ocultamento do contexto colonial dos textos filosóficos e suas elaborações conceituais muitas vezes preconceituosas. Isso faz com que, por exemplo, teses e afirmações racistas verificáveis em um clássico tendam a ser simplesmente ignoradas ou interpretadas como não pertencentes ao núcleo fundamental das ideias de um autor ou de um texto. E dessa forma a história da filosofia fica como a pairar em algum lugar asséptico, no imaculado tempo lógico, desencarnada da trama histórica.

O segundo motivo que concorre para a invisibilização é o foco nos clássicos. Ao privilegiar o estudo das obras e autores pertencentes à “grande história da filosofia”, o método estrutural adota de forma ingênua a historiografia filosófica promotora de uma cartografia da razão excludente. Afirmar a ingenuidade dessa aceitação não significa negar o rigor, isto é, o elemento técnico da leitura especializada. Pode-se ser rigoroso, tecnicamente, e ingênuo do ponto de vista epistemológico. Tomando de empréstimo e adaptando levemente a definição de consciência ingênua⁵⁹ do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, digo que o método (e por extensão o modelo estruturalista) manifesta uma concepção ingênua da história da filosofia, pois ignora os fatores históricos e as condições geopolíticas que condicionam a história da filosofia e a escolha dos clássicos.

A herança histográfica assumida no método reproduz uma história colonial e eurocêntrica da filosofia. A tradição filosófica pressuposta no método e alvo de rigoroso escrutínio, portanto, deixa muita experiência filosófica de fora. O que não foi consagrado (e a reminiscência religiosa do termo é reveladora da atitude quase extática frente ao clássico⁶⁰) pela tradição surge como algo menor e sobre o qual não valeria a pena se deter. O método corrobora o instituído e obsta a desconfiança para com o óbvio. Consequentemente, a filosofia deixa de questionar a si mesma.

4.4. A colonialidade da filosofia

A colonialidade da filosofia entre nós passa pelo intermédio francês. Ecletismo e estruturalismo contribuíram para fomentar o lugar central da história da filosofia no ensino. São dois modelos que carregam as marcas eurocêntricas da historiografia filosófica e a condição disciplinar da filosofia legada pelo idealismo alemão. História e condição amoldadas às peculiaridades das correntes teóricas francesas implementadas em

⁵⁹ Álvaro Vieira Pinto apresenta as categorias de “consciência ingênua” e “consciência crítica” como gêneros contrapostos de pensar a realidade brasileira em transformação nos anos 1950-60. Tais noções, nascidas no ISEB, serão apropriadas e retrabalhadas por Paulo Freire em obras capitais como *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do Oprimido*. Para Vieira Pinto: “a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam” (1960, p. 83). O detalhamento dessas duas formas de pensar é o assunto dos dois volumes de *Consciência e Realidade Nacional*.

⁶⁰ O clássico é o objeto digno de consideração. O diálogo se faz com o consagrado. O diálogo com os pares é pouco procurado. Um resultado inconveniente do método, conforme o depoimento de Renato Janine Ribeiro sobre a missão francesa: “Esse procedimento [o método estrutural] teve uma grande vantagem, porque treinou bem os alunos. Teve também uma desvantagem, porque deixou os alunos e futuros professores pouco dispostos a lerem-se uns aos outros: buscava-se, sempre, o clássico” (2005, p. 2, paginação da versão digital).

território brasileiro. Enquanto no ecletismo as ideias viam pelos livros e por meio das atividades de brasileiros que haviam estudado na terra de Cousin, no estruturalismo, a partir do desembarque de Maugüé, “[...] principiamos a importar, peça por peça, um Departamento Francês de Filosofia, quer dizer, juntamente com as doutrinas consumidas ao acaso dos ventos europeus e dos achados de livraria, a própria usina que as produzia em escala acadêmica” (ARANTES, 1994, p. 61). Foi o momento da segunda missão, laica e mais diversificada filosoficamente que a primeira, dos jesuítas, mas igualmente colonial.

O ecletismo escolarizou a filosofia. A transplantação estruturalista forjou uma escola do rigor. Ambos promoveram a investigação histórica apoiadas em uma ideia de sistema filosófico. No caso eclético, o objetivo foi doutrinal: a conciliação das verdades parciais encontradas nos sistemas filosóficos surgidos na história. Uma busca pela verdade material na filosofia. No estruturalismo, a finalidade foi exegética: o estudo do caráter sistemático das obras filosóficas, manifestado em uma certa estrutura. A orientação é histórico-filosófica, objetiva-se explicar o discurso presente nos textos. Em cada um dos modelos de ensino a história da filosofia pressuposta foi a canônica, e já vimos como essa história é excludente.

O modelo estruturalista, em tese, levaria à superação da transigência conceitual e da ausência de tato histórico, promovendo um pensar filosófico autônomo. O ensino de filosofia, enfim, seria realizado em bases sólidas e historicamente consistentes. Seria a fase de maturidade da filosofia no país, deixando para trás a dependência cultural. Mas isso não aconteceu. A observação de Julio Cabrera a esse respeito é precisa e desperta o alerta:

É claro que a importação de um modelo francês de fazer filosofia, com a imposição de uma única tradição filosófica e sujeita a regras metodológicas exclusivas configura uma poderosa estrutura de colonização cultural, na estrita medida em que foi unilateralmente imposta sem uma interação e uma influência mútua (de que maneira a cultura brasileira teve influência nos *normaliens* franceses?). Como é possível visualizar perfeitamente esse caráter colonizador das missões e aceitá-lo com um sorriso manso, como a porta de entrada para aprópria maturidade intelectual? [...] *A dependência intelectual foi aprimorada, mas não superada*. Pelo contrário, o aumento de sua “qualidade” tende a disfarçar a dependência (2018, p. 15).

De fato, é uma fantasia esperar autonomia de quaisquer missões. A astúcia da colonialidade é se apresentar como um mero aparato técnico que viria apenas auxiliar no

aprimoramento da capacidade filosófica. O problema é que junto com a técnica vêm também seus pressupostos.

Estar atento a essas importações é determinante para exhibir as marcas e heranças eurocêtricas do ensino de filosofia. Um passo necessário para sair da colonialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ensino de filosofia está marcado pela colonialidade e pelo eurocentrismo. O principal intento deste estudo foi demonstrar e criticar essas dimensões. Parti da realidade brasileira, contexto em que estou e atuo como docente, mas penso que muitos apontamentos feitos nestas páginas podem ser pertinentes para outros contextos de ensino, em outras partes do mundo, tanto do Norte quanto do Sul global. Afinal, a configuração atual do ensino filosófico é devedora das heranças historiográfica e institucional que repercutiram mundo afora.

A perspectiva assumida na abordagem do ensino de filosofia não é inédita, porém foi pouco explorada, pelo menos nas pesquisas produzidas no país. Na análise da história oficial da filosofia e de sua inscrição institucional vali-me de aportes conhecidos do pensamento latino-americano e utilizados por estudiosos e estudiosas do ensino, a exemplo das contribuições teóricas de A. Quijano e E. Dussel, mas também de subsídios pouco comuns, como os de P. Park e de E. Rabossi, que se mostraram essenciais para compreensão da historiografia filosófica e da condição disciplinar da filosofia.

Comecei apresentando minhas desconfianças com respeito ao ensino. Aquilo que parecia óbvio, a narrativa da história da filosofia, foi problematizado. Expus certo consenso em torno de periodizações, caracterizações, temas e autores a partir de um quadro ilustrativo das filosofias moderna e contemporânea normalmente ensinadas no país. Para montagem desse quadro usei como fontes currículos universitários, legislação educacional e livros didáticos. Empreguei recursos como mapas, tabelas e esquemas para oferecer um olhar sintético e tornar visualmente explícita as fronteiras geográficas e epistêmicas da história da filosofia. Para analisar o porquê dessas fronteiras, reveladoras da seleção cultural e da estreiteza das experiências filosóficas presentes no ensino, tratei das noções de colonialidade e de eurocentrismo. Com esses conceitos observei os imbróglis da história da filosofia que está pressuposta no ensino, seja da universidade, seja da escola. Apontei como essa história está perpassada por dimensões econômicas, políticas e culturais, que deixam de fora referenciais e assuntos – como, por exemplo, os temas do racismo, da colonização e da escravidão –, importantes para pensar filosoficamente a nossa realidade. As interrogações feitas no primeiro capítulo levaram a inquirir como se deu a construção da história oficial da filosofia e sua curiosa cartografia da razão.

A constituição da história da filosofia e sua relevância para o ensino filosófico mostraram-se heranças do século XIX e tiveram em Hegel um agente e um autor cuja relevância não pode ser menosprezada. A história da filosofia hegeliana é um verdadeiro paradigma historiográfico que inspirou os relatos históricos posteriores, tanto de seus seguidores quanto de seus críticos. Dada a relevância do filósofo, sua obra primordial para o que chamei de herança historiográfica, as *Lições sobre a História da Filosofia*, foi analisada no segundo capítulo. Com efeito, Hegel exemplifica uma mudança no modo de fazer história da filosofia que teve implicações para o ensino. Examinei a construção histórico-filosófica hegeliana, atento às fronteiras epistemológicas estabelecidas pelo filósofo. Percorri suas demarcações de épocas, suas definições sobre os períodos, seu elenco de “heróis da razão”. Evidenciei elementos do contexto histórico do final do século XVIII e meados do XIX e figuras do Iluminismo, hoje ignoradas, como Meiners, que colaboraram decisivamente para configuração da história da filosofia e influenciaram Hegel. Dessa forma, pude demonstrar como a história da filosofia forjada naquele momento estava atravessada por uma concepção colonial e eurocêntrica, que excluiu da razão filosófica povos e culturas, baseando-se em noções antropológicas racistas (e também sexistas) nem sempre explícitas. Essa historiografia filosófica, em seus contornos gerais, continua a ser reproduzida em materiais especializados e didáticos. Hegel estabeleceu a identificação entre a filosofia e sua história e conferiu prestígio teórico ao passado filosófico. Contribuiu para consolidar a história da filosofia como elemento formativo e para moldar a narrativa histórica e sua geografia da razão filosófica.

A herança historiográfica e a valorização da história da filosofia na formação, no entanto, não estão descoladas de uma mudança institucional. Daí ter apresentado no terceiro capítulo uma discussão sobre os modelos de ensino de filosofia, a fim de tornar patente a inovação institucional operada pelo idealismo alemão. Mais do que uma nova concepção teórica, o idealismo promoveu uma alteração no modo como se concebe, pratica e valoriza a filosofia que permanece ainda hoje. A autonomia disciplinar, a secularização do pensamento, a profissionalização e a valorização da história da filosofia como aspecto essencial da formação são características do modelo alemão que o distingue de outros modelos de ensino do passado. Enfim, o modelo alemão legou a atual condição disciplinar da filosofia, bem expressa em seu cânone profissional, e influenciou várias propostas de reforma universitária pelo mundo. Para que a inovação alemã ficasse patente, trouxe à baila outros modelos que, por sua relevância histórica, permitiram evidenciar as diferentes configurações institucionais do ensino de filosofia. Desse modo,

discorri sobre os modelos medieval e jesuíta, mostrando como neles a filosofia ocupa um lugar propedêutico na organização do saber e a história da filosofia não aparece como elemento fundamental da formação filosófica. Ao tratar cada um dos modelos, destaquei determinadas experiências institucionais (a Universidade de Paris, o Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, a Universidade de Berlim) e alguns textos-chave (de filósofos de cada época e códigos pedagógicos como o *Ratio Studiorum*).

Por fim, era preciso olhar com mais detalhe a configuração do ensino de filosofia no Brasil, sublinhar as peculiaridades de sua institucionalização e mostrar como aquelas heranças (historiográfica e institucional) fizeram-se presentes no país, contribuindo para a colonialidade e o eurocentrismo do ensino de filosofia entre nós. Para isso, investiguei dois modelos de ensino no Brasil contemporâneo, o eclético, no século XIX, e o estruturalista, no século XX. Ambos revelam a influência francesa no país. O ecletismo fomentou a escolarização da filosofia, desenvolveu um programa de ensino e obteve hegemonia filosófica em grande parte do período imperial, tornando-se filosofia oficial e prevalecendo no colégio Pedro II, instituição de referência para o ensino secundário da época. O modelo eclético é influenciado pelo modelo alemão e a história da filosofia que aquele valoriza e transmite reproduz no essencial a visão eurocêntrica e a cartografia da razão excludente. Victor Cousin, principal nome da escola eclética, e seus discípulos franceses e brasileiros, compartilham os pressupostos e as demarcações historiográficas verificadas no idealismo, especialmente em Hegel. Desse modo, via ecletismo, o ensino de filosofia no Brasil incorpora, num primeiro momento, as heranças historiográfica e institucional. O ecletismo ainda está na origem da “escola francesa” de historiografia que através do estruturalismo marcará o ensino filosófico no Brasil. O modelo estruturalista representa uma verdadeira transplantação cultural, cujo marco inaugural foi a “missão francesa” na USP. Esse modelo ganhará hegemonia enquanto proposta de formação filosófica no país. O estruturalismo toma a história da filosofia como via privilegiada da formação, realça o comentário exegético e eleva o método estrutural de texto a técnica principal de leitura rigorosa. Esse método, no entanto, resultou em inibição intelectual e reforço da colonialidade. Favoreceu a invisibilização de temas pertinentes ao contexto brasileiro e revelou-se ingênuo ao assumir sem crítica a reprodução da herança historiográfica e sua história colonial e eurocêntrica.

Em síntese, pode-se afirmar que a filosofia, tal como a concebemos, praticamos e avaliamos nas universidades e escolas, mantém-se nos quadros conceituais de uma historiografia cujos contornos fundamentais foram elaborados no século XIX. Em outros

termos, a filosofia ensinada repete uma história da filosofia criada no século XIX: século do imperialismo europeu, do colonialismo na África e Ásia, da independência política e dependência econômico-cultural da América Latina, da emergência de um novo império nos Estados Unidos, do estabelecimento de teorias racialistas. É preciso desconfiar das histórias escritas nesse contexto, sobretudo por aqueles intelectuais que escreviam desde uma perspectiva colonizadora. Repetir acriticamente suas histórias revela-se uma maneira de invisibilizar categorias problemáticas e ocultar pensamentos divergentes.

Uma história mundial da filosofia está para ser feita. O que temos, o que em grande parte pesquisamos e ensinamos, é uma história provincial da filosofia, capitaneada pelo G4 filosófico (França, Alemanha, Grã-Bretanha, EUA). Devemos então, se quisermos ampliar nossa visão filosófico-histórica de mundo, realizar 4 passos: 1º) reconhecer a provincialidade da filosofia atualmente em estudo, cujas marcas do eurocentrismo e da colonialidade devem ser apontadas; 2º) reconhecer as experiências e ideias filosóficas de outras partes do mundo, a fim de sairmos de nosso “provincialismo epistêmico”; 3º) identificar e estudar seriamente os projetos filosóficos que permitam desconstruir a visão provinciana; 4º) reconstruir uma perspectiva histórica da filosofia de cartografias mais amplas, atenta às dinâmicas políticas, econômicas e culturais da produção filosófica.

Este ensaio é um esforço nesse sentido. Aspira ser um contributo à tarefa de descolonização do ensino de filosofia, que implica, dentre outras coisas, a desconstrução da narrativa tradicional eurocêntrica, o resgate de outras narrativas e a reconstrução da história da filosofia numa perspectiva de fato mundial. Seria uma pretensão descabida esgotar todas as dimensões necessárias dessa tarefa em um único estudo. Descolonizar a filosofia e sua história demanda um trabalho coletivo e a sua realização passa por uma gama variada de propostas. Felizmente existem iniciativas e bons trabalhos nessa direção no país. A emergência de estudos, de redes e grupos de pesquisa que colocam no centro da reflexão filosófica as relações étnico-raciais, de gênero e o estudo das filosofias latino-americanas, africanas e ameríndias colabora para repensar o ensino de filosofia, trazendo à tona problemas, histórias, temas, textos, conceitos e intelectuais até então ocultados.

Espero que este trabalho coopere, em alguma medida, para repensar o ensino de filosofia. Ficaria contente se, chegando a este ponto a leitora ou o leitor, mesmo discordando da crítica apresentada, começasse a olhar para o material filosófico que estuda ou ensina de um outro modo, estranhando, ainda que por um breve instante, o que parecia óbvio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2019.

AL-FARABI. *Catálogo de las Ciencias*. Edición y traducción de Ángel González Palencia. Madrid, Granada: CSIC, 1953. Disponível em: <http://www.filosofia.org/cla/isl/farabi.htm>. Acesso em 23/09/2019.

ANDERSON, Kevin B. *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. Trad. Allan H. Hillani e Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2019.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental/Nas trilhas do materialismo histórico*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDRADE FILHO, João Batista. Os intelectuais românticos brasileiros e o discurso educacional em sintonia com a filosofia da educação de Victor Cousin. *Revista de História e Historiografia da Educação*, Curitiba, Brasil, v. 2, n. 4, p. 8-23, janeiro/abril de 2018.

ANDRADE, Ricardo Henrique Resende de; GALVÃO, André Luis Machado. *Crítico intrépido! Filósofo tímido? Sílvia Romero e o ensino secundário de filosofia no Brasil*. Curitiba: CRV, 2018.

APPLE, Michael W. *Ideologia e currículo*. Trad. Vinicius Figueira. Porto Alegre: Artmed, 2006.

ARANHA, Maria Lúcia; MARTINS, Maria Helena. *Filosofando: introdução à filosofia*. 6 ed. São Paulo: Moderna, 2017.

ARANTES, Paulo Eduardo. Entrevista. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação filosófica uspiana (uma experiência dos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*. 3 ed. Montevideo: Ediciones Universitarias, 2008.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.

_____. *Metafísica* (Livros I e II). Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (col. Os Pensadores).

ASSIS, Raquel Martins de. Psicologia Filosófica no Século XIX: Faculdades da Alma e Relações entre Inteligência, Sensibilidade e Vontade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 22(2), 304-311, 2009.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a Filosofia entre os Árabes*. São Paulo, 2001. Disponível em http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/FALSAFA_LIVRO_PAG_NET.pdf. Acesso em: 24/09/2019.

AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. Introdução Alain de Libera; Tradução Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BARATA-MOURA, José. Prólogo. In: HEGEL, G. W. F.. *Introdução às lições sobre história da filosofia*. Tradução, introdução e notas de José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, c1995.

BARBOSA, Ricardo José Corrêa. *A formação pela ciência: Schelling e a ideia de universidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

BARRERA, Jorge Martínez. El papel del averroísmo latino y la emancipación de la filosofía en el siglo XIII. *Philosophia*, 75/2, 2015, p. 47-60.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, Editora USP, 1973.

_____. O germanismo nos fins do Império I e II. *O Estado de São Paulo*, 12 e 19 de janeiro de 1958.

BAUER, Carlos. *Diccionario crítico al eurocentrismo*. Otra herramienta del nuevo pensamiento emergente. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2011.

BEAUCHOT, Maurício. La Filosofía académica. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y Caribe, 2009.

BEISER, Frederick C. *Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900*. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.

_____. O historicismo de Hegel. In: _____ (org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Una búsqueda incesante de la identidad. 3 ed. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2010.

BERNAL, Martin. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Tomo I: La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985. Trad. castellana de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 1993.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. Trad. Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Conferências sobre os Dez Mandamentos* [livro eletrônico]. Tradução de Tiago Gadotti. Porto Alegre, RS: Concreta, 2018.

BOÉCIO DE DÁCIA. *Sobre o bem supremo*. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 263-70.

_____. *A eternidade do mundo*. Tradução, introdução e notas de Mario A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Colibri, 1996.

BONVECCHIO, Claudio. *El mito de la universidad*. Introdução, seleção e notas. 12 ed. Trad. María Esther Aguirre Lora. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2002.

BORGES, Maria de Lourdes (org.). *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant* [recurso eletrônico]. Florianópolis: Nefiponline, 2018.

BRASIL, MEC. *Base Nacional Comum Curricular* – 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf. Acesso em 10/01/2019.

BRASIL, MEC. *Parecer CNE/CES 492/2001* (Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia, História, Geografia, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais, Letras, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia).

BRASIL, MEC/FNDE. *Edital de Convocação 04/2015 – CGPLI* (Edital de Convocação para o Processo de Inscrição e Avaliação de Obras Didáticas para o Programa Nacional do Livro Didático PNLD 2018).

BRASIL, MEC/SEMT. *Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 1999.

BRASIL, MEC/SEMT. *PCN+EM – Orientações Curriculares Complementares para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação/ Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2002 [PCN+]

BRASIL, Secretaria de Educação Básica. *Ciências humanas e suas tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006. (Orientações curriculares para o ensino médio; volume 3)

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUFFON, Valeria; CERVERA NOVO, Violeta; FERNÁNDEZ WALKER, Gustavo; BOHDZIEWICZ, Soledad. *Philosophia Artistarum: discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII–XIV)*. 1a ed. Santa Fe: Ediciones UNL, 2018. Disponível em: http://www.fhuc.unl.edu.ar/media/investigacion/publicaciones/VARIOS/bufon_ebook.pdf. Acesso em: 18/10/2019.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Uma história social do conhecimento II*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2012.

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

_____. O projeto institucional da filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília. *Revista Sísifo*, Vol.1, Nº. 8, Ano 2018, p. 1-36.

CALAFATE, Pedro. *Pedro da Fonseca e os Conimbricenses*. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ren13.html>. Acesso em 21/11/2019.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1999.

CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica*. Trad. Plínio Freire Gomes. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CAMPOS, Arminda Eugênia Marques. *Identidade e diferença no nascimento da Universidade*. Rio de Janeiro: E-papers, 2001.

CARDOSO, Tereza Maria Rolo Fachada Levy. *As luzes da educação: fundamentos, raízes históricas e prática das Aulas Régias no Rio de Janeiro, 1759-1834*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002.

CARRILHO, Manuel Maria. *Razão e Transmissão da Filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

CARTOLANO, Maria Teresa Penteado. *Filosofia no ensino de 2º grau*. Campinas: Ed. Autores Associados, 1985.

CARVALHO, Joaquim de. Evolução da historiografia filosófica em Portugal até fins do século XIX. In: _____. *Obra completa, Volume I: Filosofia e História da Filosofia (1939-1955)*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. *Hegel e o conceito de história da filosofia*. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/86-Hegel-e-o-conceito-de-historia-da-filosofia>. Acesso em 30/4/2014. Não paginado (n.p).

CARVALHO, José Maurício de. Filosofia brasileira: marcos teóricos. *Argumentos - Revista de Filosofia/UFC*. Fortaleza, ano 13, n.º 25, jan.-jun., 2021, p. 117-33.

CARVALHO, Mário Santiago de. *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

CASTILHO, Fausto. *O conceito de universidade no projeto da Unicamp*. Organizador: Alexandre Guimarães Tadeu Soares. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

CELESTE FILHO, Macioni. *A constituição da Universidade de São Paulo e a Reforma Universitária da década de 1960*. São Paulo: UNESP, 2013.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHACON, Vamireh. *Formação das ciências sociais no Brasil (Da Escola do Recife ao código Penal)*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; Brasília: LGE Editora; São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. *História das ideias socialistas no Brasil*. 2 ed. rev. e aum. Fortaleza, Edições UFC; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. *História das universidades*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo, SP: UNESP, 1996.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das Ideias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009 (e-book).

CHAUÍ, Marilena. *Iniciação à Filosofia*. 3 ed. São Paulo: Ática, 2017.

CODORCET, Marquês de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.

COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES DO CURSO JESUÍTA CONIMBRICENSE (1592-1606). Antologia de Textos. Introdução de Mário Santiago de Carvalho; Traduções de A. Banha de

Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal. *Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia*. Faculdade de Letras: Coimbra, 2011. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1. Acesso em 19/11/2019.

COMPANHIA DE JESUS. *Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]: regime escolar e curriculum de estudos*. Prefácio Pe. Luiz Fernando Klein, S.J.; nota prévia, introdução, versão portuguesa e notas Margarida Miranda; Ratio Studiorum: um modelo pedagógico José Manuel Martins Lopes, S.J.; posfácio Norberto Dallabrida. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas complementares*. Revisão João Augusto MacDowell, S.J. São Paulo: Loyola, 2004.

COOPER, David C. *As Filosofias do mundo: uma introdução histórica*. Trad. Dinah de Abre Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

CORNELLI; Gabriele; GONTIJO, Pedro; LOPES, Rodolfo; SAMPAIO, Evaldo. A avaliação de obras do componente curricular Filosofia no PNL 2018. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 1, jan.-mar., 2019, p. 1-28.

CORREIA, Alexandre. A universidade medieval. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, 45, 1949, 292-329. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66131>

COTRIM, Gilberto; MIRNA, Fernandes. *Fundamentos de Filosofia*. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

COUSIN, Victor. *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Didier, Libraire-Éditeur, 1841. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924082449384&view=1up&seq=1>

_____. *Defensa de la universidad y de la filosofía*. In: BONVECCHIO, Claudio. *El mito de la universidad*. Introdução, seleção e notas. 12 ed. Trad. María Esther Aguirre Lora. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2002.

_____. *Défense de l'Université et de la philosophie: Discours prononcés à la Chambre des pairs dans la discussion de la loi sur l'instruction secondaire (Avril et Mai 1844)*. Paris: Joubert, Libraire de la Cour de Cassation, 1845. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hwr6r7&view=1up&seq=11>

_____. *Necesidad de la filosofía*. Introducción a la Historia de la Filosofía. 2 ed. Trad. Manuel Granell. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1947.

_____. Préface. In: TENNEMANN, W. G. *Manuel de l'histoire de la philosophie*. Trad. V. Cousin. Paris: Sautet, 1829. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k201012r/f16.item.texteImage>

COXITO, Amândio. A Filosofia no Colégio das Artes. In: UNIVERSIDADE DE COIMBRA. *História da universidade em Portugal: 1537-1771*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das ideias do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

CUNHA, Luiz Antonio. *A universidade temporã*. O ensino superior, da Colônia à Era Vargas. 3 ed. São Paulo: UNESP, 2007.

CURSO ARISTOTÉLICO JESUÍTA CONIMBRICENSE. *Tomo I: Comentários aos Livros Denominados 'Parva Naturalia'* [Manuel de Góis]. Trad. e notas Bernardino Marques; Introdução doutrinal Mário Santiago de Carvalho; Fixação do texto latino Sebastião Pinho e Marina Fernandes. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. Disponível em: <http://monographs.uc.pt/iuc/catalog/book/35>. Acesso em 02/07/2020.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*. Guia à filosofia dos últimos trinta anos. Trad. Brenno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

D'ASSUNÇÃO BARROS, José. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

_____. Apresentação. In: BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Escritos filosófico-teológicos*. Trad. Luis Alberto De Boni; Jerônimo Jerkovic. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. (org.). *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. En el origen del Renacimiento europeo... Averroes. *Correo de la Unesco*, Febrero, 1997, p. 4-9.

_____. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

DECRETO Nº 6.283 DE 25 DE JANEIRO DE 1934. Decreto de Fundação da Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.leginf.usp.br/?historica=decreto-n-o-6-283-de-25-de-janeiro-de-1934#:~:text=Art.,Capital%2C%20a%20Universidade%20deS%C3%A3o%20Paulo>. Acesso em: 23/01/2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr., Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vertentes da filosofia contemporânea*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2017a.

_____. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*. Ensaios metafilosóficos. São Paulo: UNESP, 2017b.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do Outro*. A origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lucia M.E. Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf. Acesso em 21/06/2018.

_____. *Filosofia da Libertação*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. Meditações anticartesianas sobre o discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. *Política da Libertação I: história mundial e crítica*. Trad. Bertilo Brod, Jorge Gimenez Peralta, Paulo César Carbonari, Roque Zimmermann. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

_____. *Teologia da libertação*. Um Panorama de seu desenvolvimento. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.

EVANGELIOU, Christos. *Hellenic philosophy: origin and character*. Aldershot, England: Ashgate, 2006.

EZE, Emmanuel Chukwid. El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”. In: MIGNOLO, Walter (org.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Del Signo, 2008.

FÁVERI, José Ernesto de. *Álvaro Vieira Pinto: contribuições à educação libertadora de Paulo Freire*. São Paulo: LiberArs, 2014.

FERREIRA, Maria Luís Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Moral para eruditos: preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*. Trad. e introdução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Liber Ars, 2019.

_____. *Por uma universidade orgânica: plano dedutivo de uma instituição de ensino superior a ser edificada em Berlim, que esteja estreitamente associada a uma Academia de Ciências*. Trad. e introd. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

FIGUEIREDO, Vinicius de (org.). *Filosofia: temas e percursos*. 2 ed. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2016.

FLORENTINO NETO, Antônio. A recepção do pensamento chinês na filosofia moderna. *O que nos faz pensar*, nº36, março de 2015, p. 329-41.

FONSECA, Fernando Taveira da. O saber universitário e os universitários de ultramar. In: UNIVERSIDADE DE COIMBRA. *História da universidade em Portugal: 1537-1771*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. Trad. Angela Tereza Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

_____. *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano: momentos de uma relação difícil*. Trad. Ângela Tereza Sperb. São Leopoldo: Oikos/Nova Harmonia, 2008.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Tomo 2, Volume 2. Filosofía judía y musulmana - Alta escolástica: desarrollo y decadencia. 4 ed. Madrid: B.A.C., 1986.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Introdução e tradução. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRANK, André Gunder. Reescrevendo a história mundial. In: PROCÓPIO, Argemiro (org.). *Os excluídos da arca de Noé*. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2005.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. Trad. Helder Barraco. In: *Giordano Bruno/Galileu Galilei/Tomaso Campanella*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

GALLO, Sílvio. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Filosofia: experiência do pensamento*. 2 ed. São Paulo; Scipione, 2017.

_____. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas: Papirus, 2012.

GARCIA, Luis Felipe. A *Deutsche Nation* e a Razão Tupiniquim: o pensamento vivo diante do conceito estéril. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 4, p. 53-74, Out./Dez., 2018.

GARGALLO, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. Segunda edición revisada y aumentada. Ciudad de México, 2006. Disponível em: <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/ideas-feministas-latinoamericanas-2a-ed-aumentada-y-corregida-2006/>

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GINZO, Arsenio. Hegel y el problema de la educación. In: HEGEL, G. W. F. *Escritos pedagógicos*. Tradución e introdución Arsenio Ginzo. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2000.

GOLDSCHIMDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: _____. *A religião de Platão*. São Paulo: DIFEL, 1970.

GOMBERG, Felipe. *Coleção Os pensadores: aura do livro e mercado editorial*. Rio de Janeiro, 2017 (Tese de Doutorado – Departamento de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

GOMES, Daniel Mendes. Os Cursos Anexos e o ensino secundário brasileiro no século XIX. *XXIV Encontro Estadual ANPUH-SP*, 3 a 6 de setembro de 2018, Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, campus Guarulhos, São Paulo. Disponível em https://www.encontro2018.sp.anpuh.org/resources/anais/8/1527271872_ARQUIVO_trabalhoparaANPUH2018.pdf. Acesso em 22/10/2020.

GOMES, Pinharanda. *Os Conimbricenses*. Lisboa: Guimarães Editora, 1992.

GONÇALVES, Rodrigo Jurucê Mattos. *A restauração conservadora da filosofia: o Instituto Brasileiro de Filosofia e a Autocracia Burguesa no Brasil (1949-1968)*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, 2016.

_____. *História fetichista: o aparelho de hegemonia filosófico* Instituto Brasileiro de Filosofia/Convivium (1964-1985). Anápolis: Editora UEG, 2017.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. Trad. Luiz Sérgio Duarte da Silva. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GRAU, Daniel Innerarity. A ideia de Europa em Hegel. Trad. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. *Contradictio*, v. 2, n.1, 2009, p. 56-74.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*. Vol. 37, Num. 75, 1968. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1968.128471>

GUSDORF, Georges. A Filosofia e a universidade. In: ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES DE FILOSOFIA. *A Filosofia e o ensino da filosofia*. São Paulo: Convívio, 1979, p. 19-54.

HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Brasil Império*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e Política Católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia (orgs.). *Brasil 500 anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001.

HEGEL, G. W. F. Carta ao real Conselheiro do Governo prussiano e Professor Friedrich Rayner, de 1816. In: _____. *[Sobre o Ensino de Filosofia]*. Trad. Artur Morão. Lusosofia:press, s/d. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em 27/01/2018.

_____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Introdução às lições sobre história da filosofia*. Tradução, introdução e notas de José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, c1995.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo I. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Universidad UNILÍDER - Programa de Lectura, Obra del dominio público - Edición digital 2017a. Disponível em: <https://www.unilider.edu.mx/lecciones-sobre-la-historia-de-la-filosofia-tomo-i/>. Acesso em 12/04/2019. Não paginado (n.p.).

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo II. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Universidad UNILÍDER - Programa de Lectura, Obra del dominio público - Edición digital 2017b. Disponível em: <https://www.unilider.edu.mx/lecciones-sobre-la-historia-de-la-filosofia-tomo-ii/>. Acesso em 12/04/2019. Não paginado (n.p.).

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Universidad UNILÍDER - Programa de Lectura, Obra del dominio público - Edición digital 2017c. Disponível em: <https://www.unilider.edu.mx/lecciones-sobre-la-historia-de-la-philosophia-tomo-iii/>. Acesso em: 12/04/2019. Não paginado (n.p.).

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”. [Entrevista a revista alemã Der Spiegel em 23 de Setembro de 1966 e publicada no nº 23/1976]. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. Universidade da Beira Interior Covilhã: Lusosofia:press, 2009. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acesso em 01/02/2018.

_____. *O que é isto – a filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 2000 (coleção Os Pensadores).

HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841*. Trad. Claudio Cardinalli. São Paulo: Boitempo, 2018.

HENRIQUES, Fernanda. *Filosofia e Género: outras narrativas sobre a tradição ocidental*. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Sobre a organização interna e externa das instituições científicas superiores em Berlim*. Trad. Johannes Kretschmer. In: CASPER, Gerhard; HUMBOLDT, Wilhelm von. *Um mundo sem universidade?* Organização e Tradução Johannes Kretschmer e João Cezar de Castro Rocha. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

_____. *Sobre a organização interna e externa dos estabelecimentos científicos superiores em Berlim*. Trad. Fausto Castilho. In: CASTILHO, Fausto. *O conceito de universidade no projeto da Unicamp*. Organizador: Alexandre Guimarães Tadeu Soares. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____. Sobre el levantamiento de la prohibición de visitar Universidades extranjeras. Trad. Borja Villa Pacheco. *Logos*. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 38 (2005): 301-302.

_____. Solicitud de institución de la Universidad de Berlín. Trad. Borja Villa Pacheco. *Logos*. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 38 (2005): 293-299.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender Al-Farabi e Avicena*. Petrópolis: Vozes, 2011.

JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3 ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JESUS, Rodrigo Marcos de. Colonialidade do Ensino de Filosofia: problemas historiográficos (minicurso), *V Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação/II Encontro Internacional de Filosofia Africana*, Kilombo Tenondé-BA, 2017a. Disponível em: <https://drive.google.com/open?id=0B2pdU2JQza8eM2NZVUhDcU5ER1U>

_____. Descolonizar o ensino de filosofia: problemas historiográficos e alternativas didáticas (minicurso), *11ª Semana de Educação: Aqui se Respira Luta!*, Unicamp, 2017b. Disponível em: <https://drive.google.com/open?id=0B2pdU2JQza8eZzR5VE5mSEo0VDA>

_____. Ensino de filosofia e historiografia: as marcas do eurocentrismo e da colonialidade, *Seminário de Filosofia Intercultural da ALAFI* (Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural), USP, 2019. Disponível em: <https://alafi.org/2019/03/22/video-do-seminario-de-filosofia-intercultural-3-ja-disponivel-em-nosso-canal-do-youtube/>

_____. A Filosofia e as implicações das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 (palestra), *V Colóquio Faje Escola*, Faje, 2018a. Disponível em: https://drive.google.com/open?id=1uP6m-s6Cma15SfEd6_jlV0T-QeGWjttq

_____. Filosofias Africanas em sala de aula (minicurso), Unicamp, 2018b. Disponível: <https://drive.google.com/open?id=1ScInOOmKwLjHTe34nSSOFusLUcd6ZpPs>

_____. A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia. *Filosofia e Educação*, v. 10, p. 90-120, 2018c.

_____. As sombras do Iluminismo: racismo e Revolução Haitiana. Problemas de ensino de filosofia (minicurso), *1º Congresso Internacional de Estudos de Atualização Continental sobre a República do Haiti*, UNILA, 2018d. Disponível em: <https://drive.google.com/open?id=1uDajoNgW7uG9fvJrZ05D-WaZGwrZ1bWw>

_____; NEGRI, Edson Clebes; CÂNDIDO, Juarid Rios (orgs.). *Filosofia e consciência negra: desconstruindo o racismo*. 1. ed. Cuiabá: EdUFMT, 2018. v. 1. Disponível em: <https://www.edufmt.com.br/product-page/filosofia-e-consci%C3%Aancia-negra-desconstruindo-o-racismo>

_____; SILVA, Alécio Donizete da. Ensino de Filosofia e Pensamento de Libertação. In: CARBONARI, P.; COSTA, J. A.; MACHADO, L. (orgs.). *Filosofia e Libertação: homenagem 80 anos de Enrique Dussel*. 1ed. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 273-286.

_____; SILVA, Alécio Donizete da. Formação filosófica e ensino de filosofia: inquietações e provocações. In: THEOBALDO, Maria Cristina (org.). *Questões filosóficas: primeira aproximação*. 1ed. Cuiabá: EdUFMT, 2013, v. 1, p. 161-172.

_____; SILVA, Alécio Donizete da. Formação, Ensino de Filosofia e Pensamento de Libertação: Apontamentos Críticos. *Páginas de Filosofia* (São Bernardo do Campo), v. 6, p. 29-49, 2014.

_____; SILVA, Alécio Donizete da. Mariátegui: o filosofar e o ensino de filosofia. In: SILVA, M.A.; JOHNSON, G.A. (orgs.). *Da razão à utopia, da ira à esperança: uma introdução ao pensamento latino-americano*. 1ed. Curitiba: CRV, 2017, v. 1, p. 61-79.

JOÃO PAULO II. *Fides et ratio* (14 de setembro de 1998). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html Acesso em 14/11/2019.

KANT, Immanuel *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Definição do conceito de raça humana. In: SANCHES, Manuela Ribeiro; SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A invenção do "homem"*. Raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

_____. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KOSELLECK, Reinhart. A configuração do moderno conceito de História. In: ____; MEIER, Christian; GÜTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de História*. Trad. René E. Gertz. 1 ed; 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie du XIIIe siècle*. Paris: J. Vrin; Montreal: Inst. d'Études Médiévales, 1988.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 2 ed. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro, RJ : José Olympio, 2006.

LEITE, Bruno Martins Boto. Conimbricenses nos trópicos: a escrita dos manuais de filosofia da Companhia de Jesus e sua importância nos colégios jesuítas do Brasil. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 100-109, jul/dez 2015.

LEITE, Filomeno Palhares. *A formação da cultura filosófica escolar mineira no século XIX: Uma filosofia de compêndio (1854 – 1890)*. Dissertação de Mestrado não-publicada, Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2005.

LEITE, Serafim. O curso de filosofia e tentativas para criar a universidade do Brasil no século XVII. *Verbum* (Rio de Janeiro), v.5, n.2, 1948, p. 107-43.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. História da filosofia: centro ou referencial? In: NETO, H. N. (org.). *O ensino de filosofia no 2º grau*. São Paulo: SOFIA: SEAF, 1986, p. 153-162.

_____. Entrevista. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 239-266, Jan./Abril, 2013.

LIMA JÚNIOR, Francisco Pinheiro; CASTRO, Dinorah d'Araújo Berberet de. *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: CDPB, 2006.

LIMA, Jackson da Silva. *Estudos Filosóficos em Sergipe*. Aracaju, Sociedade Editorial de Sergipe, 1995.

LOPES, José Manuel Martins. *Ratio Studiorum*: um modelo pedagógico. In: COMPANHIA DE JESUS. *Código pedagógico dos Jesuítas*: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]: regime escolar e curriculum de estudos. Introdução, versão portuguesa e notas Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromisso político de Kant*. Trad. Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

_____. *O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer*. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOUREIRO, Maria Dulcineia da Silva. *A institucionalização e profissionalização da formação em Filosofia em Universidades do Nordeste*. São Paulo, 2008 (Tese de Doutorado Faculdade de Educação USP).

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. Luiz Fernando Barrère Martin: São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. 2. ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Trad. Juliana Watson, Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, p. 935-52.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Trad. Alfredo Margarido; revisão acadêmica e tradução para edição brasileira Daniela Moreau e Valdemir Zamparoni. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Editora Expressão e Cultura, 1997.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves. Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia. In: BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, Editora USP, 1973.

_____. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: ABL, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (coord.). *Dicionário grego-português*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

MANDONNET, Pierre. *Siger de Brabante e o averroísmo latino no século XIII*. Trad. Carlos Nougué. Descalvado, SP: Editora Primus, 2017.

MANZO, Silvia. La Filosofía en la Modernidad: interpretaciones historiográficas y proyecciones contemporáneas [Conferencia]. *Programa de Actualización Docente. Universidad Nacional de la Plata*, 2 de junio al 6 de julio de 2009. Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.519/ev.519.pdf. Acesso em 31/01/2019

MARCO, María Rosario Martí. *Wilhelm Von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Madrid: Editorial Verbum, 2012.

MARCONDES, Danilo; FRANCO, Irley. *A filosofia: O que é? Para que serve?* Rio de Janeiro: Zahar: Ed. PUC-Rio, 2011.

MARGUTTI, Paulo. A teoria do conhecimento de Antônio Pedro de Figueiredo. *Argumentos - Revista de Filosofia/UFC*. Fortaleza, ano 13, n.º 25 - jan.-jul. 2021, p. 8-30.

_____. Antônio Pedro de Figueiredo: liberal ou socialista? _____. (Org.) *IV Colóquio pensadores brasileiros* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020a.

_____. *História da Filosofia do Brasil. A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020b.

_____. *História da Filosofia do Brasil. O período colonial: 1500-1822*. São Paulo: Loyola, 2013.

MARINHO, Cristiane Maria. *Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença*. São Paulo: Loyola, 2014.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *A lógica da necessidade: O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/382lucio>. Acesso em 12/11/2019.

_____. *Philosophia Brasiliensis: história, conhecimento e metafísica no período colonial* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. Disponível: <https://www.editorafi.org/74lucio>. Acesso em 12/11/2019.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MAUGUÉ, Jean. O Ensino da Filosofia - Suas Diretrizes. *Anuário da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (1934-1935)*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/pet/textos/mauguee-jean-ensino-de-filosofia-suas-diretrizes>

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2 ed. Trad. Marta lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MEINERS, Christoph. *Acerca da natureza dos africanos pretos e da libertação ou limitação dos negros dela dependente* (excertos). In: SANCHES, Manuela Ribeiro; SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A invenção do "homem"*. Raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

MELANI, Ricardo. *Diálogo: primeiros estudos em filosofia*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2016.

MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental*. Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: É Realizações, 2018.

MESQUITA FILHO, Julio de. *Política e Cultura*. In: PONTES, José Alfredo Vidigal. *Julio de Mesquita Filho*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010 (Coleção Educadores).

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2003.

_____. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MIRANDA, Margarida. *Ratio Studiorum: uma nova hierarquia de saberes*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Código pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]: regime escolar e curriculum de estudos*. Introdução, versão portuguesa e notas Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. Trad. Livia Reale Ferrari. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A ideia de África*. Trad. Narrativa Traçada. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. Equívocos nossos de cada dia. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso em 25/06/2018.

_____. Usando a palavra certa pra doutor não reclamar. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso em 25/06/2018.

_____. Vamos brincar de índio? Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/cronicas-e-opinioes.html>. Acesso em 25/06/2018.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Introdução. In: AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

NETO, Alberto Leopoldo Batista. O ensino de filosofia e a ideia de uma universidade: de Newman a MacIntyre. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 12, n. 1, 2019, p. 231-251.

NETO, Pedro Leão da Costa. Crítica ao conceito de marxismo ocidental. *Crítica Marxista*, n. 38, p.9-28, 2014.

NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Ensinar filosofia: uma conversa sobre aprender a aprender*. Campinas: Papirus, 2007.

NOGUERA, Renato. Contra o (maior) tabu da Filosofia: o ensino de Filosofia e os 10 anos da Lei nº 10.639/03. In: COELHO, Wilma de Nazaré Baía [et al.] (organizadores). *A Lei nº 10.639/2003: pesquisa e debates*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2014, p. 15-44.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. O ensino da filosofia segundo Hegel: contribuições para a atualidade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2): 129-148, 2005.

PACHECO, Juliana (org.). *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Disponível em: <https://www.editorafi.org/filosofas>

PÁDUA, Elisabete Matallo Marchesini de. *Ideologia e Filosofia no Brasil: o Instituto Brasileiro de Filosofia e a Revista Brasileira de Filosofia*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PAIM, Antonio. *Bibliografia filosófica brasileira: 1808-1930*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1982.

_____. *Escola do Recife*. 3 ed. Londrina: Editora UEL, 1997.

_____. *Escola eclética*. 2ª edição revisada Edições CEFIL, 1999.

_____. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Vol. II – As Correntes. 6ª edição revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007.

_____. *O krausismo brasileiro*. 2ª edição ampliada. Londrina: Edições CEFIL, 1999.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *Alheio olhar*. Goiânia: Ed. UFG, 2005.

PANSARELLI, Daniel. Dois paradigmas históricos e o atual estado de crise da filosofia no Brasil. In: FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena (orgs.). *Filosofia, teorias críticas e emancipação humana: ética e cidadania em contextos de crise*. Santa Rita: SEDIC Gráficas e Serviços, 2018.

_____. *Filosofia latino-americana: a partir de Enrique Dussel*. Fino Traço/Editora UFABC, 2015.

PARK, Peter K. J. *Africa, Asia, and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*. New York: SUNY Press, 2013.

PAULA, Maria de Fátima Costa de. USP e UFRJ. A influência das concepções alemã e francesa em suas fundações. *Tempo Social*; Revista de Sociologia da USP, S. Paulo, 14(2): 147-161, outubro de 2002.

PELIGERO ESCUDERO, Fernando L. El concepto hegeliano de “Historia de la Filosofía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense Madrid, vol. 1, 1980, p. 155-192.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PIAIA, Gregorio. *Entre história e imaginário: o passado da filosofia na Idade Média*. Trad. Marcos R. N. Costa; Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

PICHÉ, David. Fichte, Schleiermacher y W. von Humboldt, sobre la creación de la Universidad de Berlin. *Praxis Filosófica* (Universidad del Valle Cali, Colombia), n. 21, julio-diciembre, 2005, p. 129-155.

_____. *La condamnation parisienne de 1277 - Nouvelle edition du texte latin, traduction, introduction et commentaires*. Paris: Vrin, 1999.

POLIAKOV, Leon. *De Voltaire a Wagner: História do anti-semitismo III*. 2. ed. Trad. Ana M. Goldberger Coelho; revisão: J. Guinsburg, Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1996.

_____. *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1974.

PORCHAT, Oswaldo. Discurso aos estudantes da USP sobre a pesquisa em filosofia. *Dissenso: revista de estudantes de filosofia*. Num. 2, 1999, p. 131-139.

_____. Entrevista. In: NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento. In: MIGNOLO, Walter (org.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 21/06/2018.

_____. Que é essa tal de raça?. In: SANTOS, Renato Emerson (org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. 'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; con prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>. Acesso em 21/07/2018.

_____; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanid como concepto, o a América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Unesco, vol. XLIV, n. 4, 1992, p. 583-92.

RABOSSA, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis*. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 2008.

RAGGHIANTI, Renzo. L'historiographie éclectique de Victor Cousin entre la renaissance orientale et le miracle grec. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine; WHISTLER, Daniel (dir.). *Une arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*. Paris. Editions des Archives Contemporaines, im Erscheinen, 2019.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. A universidade de Coimbra. In: UNIVERSIDADE DE COIMBRA. *História da universidade em Portugal: 1537-1771*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio Filosófico*, Volume IV - outubro/2011, p. 6-25.

RAUSCHER, Frederick. A Institucionalização da Razão. Trad. Alexandre Medeiros de Araújo. *O que nos faz pensar*, nº 32, dezembro de 2012, p. 176-86.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Volume 1: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 2014 (12ª reimpressão).

_____. *História da filosofia*. Volume 2: do Humanismo a Kant. 8 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

REALE, Miguel. A doutrina de Kant no Brasil. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, 43, p. 113-145, 1948. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66090>

_____. *Filosofia em São Paulo*. 2 ed. rev. e reestruturada. São Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1976.

REIS, José Carlos. *A história da "consciência histórica" ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión Decolonial: fuentes, conceptos, cuestionamientos*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. *A América Latina existe?* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

RIBEIRO, Renato Janine. Filósofos franceses no Brasil: um depoimento. In: *Diálogos entre França e Brasil: formação e cooperação acadêmica*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005. Disponível em:

http://antigo.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo_12_01_06.pdf. Acesso em 10/01/2020.

RODRIGUES, Augusto. *Como nos tornamos os professores que somos: uma problematização da herança estruturalista nas práticas de ensinar e aprender filosofia*. São Paulo: Cultura Acadêmica Digital, 2020.

RODRIGUES, José Carlos. *Ideias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1986.

ROIG, Arturo Andrés. Amédée Jacques, un eclectico francés en el Rio de la Plata. Un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina. In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nº19, 1972, p. 143-156.

ROMANO, Antonella. Modernidade da *Ratio Studiorum*. Plano racional dos estudos: gênese de um texto normativo e compromisso com uma prática docente. In: DUMORTIER, François-Xavier; GIARD, Luce; LAURENT, Jean-Paul; ROMANO, Antonella (orgs). *Tradição jesuítica: pedagogia, espiritualidade, missão*. Trad. Paulo de Meneses. São Paulo, SP: Loyola, 2006.

RORTY, Richard. A historiografia da filosofia: quatro gêneros. In: _____. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. Trad. Ana Pareschi Capovilla. 3 ed. São Paulo, SP: Loyola, 2004.

_____. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno, Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo, SP: Loyola, 2002.

RUEGG, Walter (coord. geral). *Uma história da universidade na Europa*. Volume 1. As Universidades na idade média. Trad. coordenada por M. Gomes da Torre. Lisboa: IN/CM, 2002.

_____. (coord. geral). *Uma história da universidade na Europa*. Volume. 2. As universidades na Europa moderna (1500-1800). Trad. coordenada por M. Gomes da Torre. Lisboa: IN/CM, 2002.

_____. (ed.). *A history of the university in Europe*. Vol. 3: Universities in the nineteenth and early twentieth centuries (1800-1845). Cambridge [USA]: Cambridge University Press, 1992.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Trad. Laura Alves, Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SACRISTÁN, José Gimeno. *O currículo: uma reflexão sobre a prática*. Trad. Ernani F. da Fonseca Rosa. Porto Alegre: Penso, 1998.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os Impérios tecem*. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011.

SANCHES, Manuela Ribeiro; SERRÃO, Adriana Veríssimo (orgs.). *A invenção do "homem". Raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

SANGALLI, Idalgo José. A organização curricular dos estudos filosóficos do ‘Guia dos Estudantes’. *Scintilla*, Curitiba, vol. 9, n. 2, p. 127-143, jul./dez. 2012.

_____. *O filósofo e a felicidade: o ideal ético do aristotelismo radical*. Caxias do Sul: Educs, 2013.

SANTINELLO, Giovanni; BLACKWELL, C. W. T.; WELLER, Philip (editors). *Models of the History of Philosophy*, vol. 1: *From Its Origins in the Renaissance to the “Historia philosophic”*. Springer Dordrecht: Kluwer, 1993.

SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (editors). *Models of the History of Philosophy*, vol. 2: *From the Cartesian Age to Brucker*. Springer Dordrecht, 2011.

SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (editors). *Models of the History of Philosophy*, vol. 3: *The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Translated by Hilary Siddons. Springer Dordrecht, 2015.

SANTOS, Anderson; CORRÊA, Rosa Lydia Teixeira. Para instruir a mocidade: lógica e moral em lições no compêndio de filosofia, de José Soriano de Souza. *Revista Brasileira de História da Educação*, n. 19, p. 1-16, 2019.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro – um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Pallas/EDUC, 2002.

SANTOS, Marcus Éverson. *Para instruir o espírito e melhorar o coração: compêndios escolares de filosofia racional e moral em Sergipe no século XIX*. São Cristóvão, 2013 (Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Sergipe).

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval – das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Filosofia e filosofias: existência e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 3 ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2010.

SCHELLING, Friedrich. *Filosofia da arte*. Introdução, tradução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Pensamientos ocasionales sobre universidades en sentido alemán, con un apêndice sobre a erección de una nueva*. Trad. Mercedes Rein. In: FICHTE et al. *La idea de la universidad en Alemania*. Buenos Aires: Sudamerica, 1959.

SCHMITZ, Egídio Francisco. *Os jesuítas e a educação: filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

SCHNEIDER, Ulrich Johannes. L'historicisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIXème siècle. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 109, octobre, 1995. Anatomie du goût philosophique, p. 29-40.

SCHWARTZMAN, Simon. *Um espaço para a ciência: a formação da comunidade científica no Brasil*. 4 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

SEVILLA, Sergio. Hegel y los orígenes de la universidad contemporánea desde su crisis actual. In: COVES, Faustino Oncina (ed.) *Filosofía para la universidad, Filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija de estudios sobre la universidad, Universidad Carlos III de Madrid, 2008.

SILVA, Priscila Elisabete. *As origens da USP: raça, nação e branquitude na universidade*. Curitiba: Appris, 2020.

SILVEIRA, Gabriel. A modernização do pensar como violência: o legado das missões francesas da USP e o caso Jean Maugué. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, n. especial (2015), p. 202-221.

SMITH, Plínio Junqueira. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

SOUZA, José Soriano de. *Lições de Philosophia Elementar racional e moral*. Pernambuco: Livraria Acadêmica de João Walfrêdo de Medeiros, 1871. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000244.pdf>. Acesso em 10/12/2020.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STEENBERGHEN, Fernand van. *La philosophie au XIIIe siècle*. 10 ed. Louvain-La-Neuve: ISP, Louvain: Peeters, 1991.

STORCK, Alfredo Carlos. A divisão das ciências segundo Avicena: texto e notas. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 265-288.

STORCK, João Batista. Do *modus parisiensis* ao *Ratio Studiorum*: os jesuítas e a educação humanista no início da Idade Moderna. *História da Educação* [Online]. Porto Alegre, v. 20, n. 48, jan./abr., 2016, p. 139-158.

TEIXEIRA, Anísio. *Educação e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

TEIXEIRA, Gilson Ruy Monteiro. *O filosofar e o ensinar a filosofar no processo de institucionalização do ensino secundário brasileiro (1837-1915)*. Tese de Doutorado – Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

TEIXEIRA, Lívio. Algumas considerações sobre a filosofia e o estudo da história da filosofia no Brasil. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, X, 2003, p. 194-201.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã. *Cadernos de Filosofia Alemã*, jan.-jun., v. 24; n. 1, p.133-150, 2019.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Tradução Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1993 (Volume 1).

TOLEDO, C  zar de Alencar Arnaut de; JUNIOR, Oriomar Skalinski. Modernidade, Espiritualidade e Educa  o: a Companhia de Jesus dos *Exercícios espirituais*   *Ratio Studiorum*. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n.42, p.71-93, jun. 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produ  o da história*. Tradu  o de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A universidade medieval*. 2 ed. rev. e aum. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VALE, Ant  nio Marques do. *O ISEB, os intelectuais e a diferença: um diálogo teimoso na educa  o*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

VASCONCELOS, José Antonio. *Reflexões: filosofia e cotidiano*. 1 ed. São Paulo: Edi  es SM, 2016.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O pensamento filosófico no Brasil de hoje. In: FRANCA, Leonel. *No  es de história da filosofia*. 17 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1964, p. 345-373.

_____. *R  izes da modernidade*. Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

VECHIA, Aricl  ; LORENZ, Karl Michel (orgs.). *Programas de ensino da escola secundária brasileira: 1850-1951*. Curitiba: Ed. do Autor, 1998.

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. Trad. F  lvia M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 1990.

VERMEREN, Patrice. *Victor Cousin: el juego político entre la filosofía y el estado*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2009.

VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960 (volume I).

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial II*. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750. Traducción de Anttonio Resines. México, DF: Siglo Veintiuno, 1984.

WEBER, Fritz. Cartesianismo. In: CARDOSO, Delmar (org.). *Jesuítas e filosof  as: perspectivas, história e atitudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

WEFFORT, Francisco. *Espada, cobiça e f  *: as origens do Brasil. Rio de Janeiro: Civiliza  o Brasileira, 2012.

_____. *Forma  o do pensamento político brasileiro: ideias e personagens*. São Paulo:   tica, 2006.

YUVA, Ay  e. Commencement, recommencement et fronti  res de la philosophie chez Cousin. In: ANTOINE-MAHUT, Delphine; WHISTLER, Daniel (dir.). *Une arme philosophique. L'  clectisme de Victor Cousin*. Paris. Editions des Archives Contemporaines, im Erscheinen, 2019.

ZANFREDINI, Mario. A filosofia nos centros da Companhia de Jesus. In: CARDOSO, Delmar (org.). *Jesuítas e filosof  as: perspectivas, história e atitudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

SITES CONSULTADOS

PROJETOS PEDAGÓGICOS DE CURSO, CURRÍCULOS, ÍNDICES UNIVERSITÁRIOS E OUTROS DADOS ACADÊMICOS RELEVANTES

INEP. Conceito Preliminar de Curso. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/conceito-preliminar-de-curso-cpc->. Acesso em 23/01/2018.

CEFIB – Centro de Filosofia Brasileira. Núcleo de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Filosofia-PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ. Disponível em: <http://filosofiabrasileiracefib.blogspot.com/>

FNDE. Programas do Livro. Dados Estatísticos. PNLD 2018 – Valores de aquisição por título. <https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/dados-estatisticos>
Acesso em: 10/07/2019.

PUC-Rio. Currículo Licenciatura. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccg/filosofia.html>. Acesso em 25/01/2018.

QS World University Rankings. Disponível em: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/university-subject-rankings/2017/philosophy>. Acesso em 23/01/2018.

UFBA. Grade Curricular Filosofia. Disponível em: <https://blog.ufba.br/dpfilo/os-cursos/>. Acesso em 25/01/2018.

UFBA. Projeto Pedagógico do Curso de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia. Disponível em: <https://blog.ufba.br/dpfilo/os-cursos/>. Acesso em 25/01/2018.

UFMG. Currículo Padrão Licenciatura em Filosofia. Disponível em: <https://filosofia.fafich.ufmg.br/graduacao/curriculo-padrao/>. Acesso em 25/01/2018.

UFMG. Programas de disciplinas do curso de Filosofia. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/atendimento/filosofia/programas-de-disciplinas>
Acesso em 25/01/2018.

UFRGS. Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura em Filosofia – 2013. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/filosofia/graduacao/licenciatura/projeto-licenciatura/>. Acesso em 25/01/2018.

UFRJ. Programas de disciplinas do curso de Filosofia. Disponível em: <https://ifcs.ufrj.br/index.php/departamentos/filosofia/programas>. Acesso em 25/01/2018.

UFSC. Currículo Graduação em Filosofia. Disponível em: <http://filosofia.ufsc.br/curriculo/>. Acesso em 25/01/2018.

UFSC. Projeto Político-Pedagógico da Graduação em Filosofia – 2004. Disponível em: <http://filosofia.ufsc.br/projeto-politico-pedagogico/>. Acesso em 25/01/2018.

UNICAMP. Programa das disciplinas do curso de Filosofia. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ifch/graduacao/disciplinas>. Acesso em 25/01/2018.

UNICAMP. Projeto Pedagógico da Graduação em Filosofia. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/pf-ifch/public-files/graduacao/projeto-pedagogico-filosofia.pdf>. Acesso em 25/01/2018.

UNIFRA. *Projeto Pedagógico do Curso de Filosofia – 2017*. Disponível em: <http://www.unifra.br/site/pagina/conteudo/33>. Acesso em 25/01/2018.

USP. *Projeto Pedagógico do Curso de Filosofia – 2012-2016*. Disponível em: <http://www.filosofia.fflch.usp.br/departamento/projetoacademico>. Acesso em 25/01/2018.

OUTROS SITES CONSULTADOS:

PROJETO CONIMBRICENSES.ORG. Disponível em: <http://www.conimbricenses.org/>

GRUPO FIBRA - Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil. Disponível em: <https://sites.google.com/site/filosofiadobrasilgrupofibra/>

PIBID FILOSOFIA UFMT. *Projeto didático “Filosofia e Consciência Negra: desconstruindo o racismo”*. Disponível em: <https://pibidfilosofiaufmt.wixsite.com/pibidfilosofiaufmt/filosofia-e-conscincia-negra>

PROGRAMA AUTORIA, PROF-FILO UFMT. *“As origens da USP” com Priscila Elisabete da Silva* (entrevista). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6lkgCXRzCMc>. Acesso em 10 de dezembro de 2020.

REDE BRASILEIRA DE MULHERES FILÓSOFAS. Disponível em: <https://www.filosofas.org/>

ANEXOS

ANEXO I:

RELAÇÃO DE DISCIPLINAS PESQUISADAS EM CADA INSTITUIÇÃO

INSTITUIÇÃO	DISCIPLINAS
PUC-Rio	Antropologia filosófica I História filosofia moderna I Ética I História filosofia moderna II História filosofia contemporânea
UFBA	História da filosofia moderna I História da filosofia moderna II História da filosofia contemporânea I História da filosofia contemporânea II Ética I – A Filosofia política
UFMG	Antropologia filosófica História da filosofia moderna I História da filosofia moderna II Seminário em filosofia moderna Ética História da filosofia contemporânea I História da filosofia contemporânea II Seminário em filosofia contemporânea I Seminário em filosofia contemporânea II
UFRGS	Ética Moderna História da Filosofia Moderna I Filosofia Política História da Filosofia Contemporânea I Seminário de Filosofia Política – B
UFRJ	História da Filosofia Moderna I História da Filosofia Moderna II História da Filosofia Moderna III História da Filosofia Moderna IV História da Filosofia Moderna V História da Filosofia Moderna VI Ética IV Antropologia Filosófica II Seminário História da Filosofia Moderna II Filosofia Política III História da Filosofia Contemporânea I História da Filosofia Contemporânea II História da Filosofia Contemporânea III História da Filosofia Contemporânea IV História da Filosofia Contemporânea V História da Filosofia Contemporânea VI Filosofia Social I Filosofia Social II Seminário História da Filosofia Contemporânea I Seminário História da Filosofia Contemporânea II Seminário de Ética

	História da Filosofia no Brasil I História da Filosofia no Brasil II História da Filosofia no Brasil III
UFSC	História da Filosofia III Filosofia Política II História da Filosofia IV Ética II
UNIFRA	História da Filosofia Moderna I História da Filosofia Moderna II História da Filosofia Contemporânea I História da Filosofia Contemporânea II Ética I Ética II Filosofia Política e Social I Filosofia Política e Social II Antropologia Filosófica
UNICAMP	Ética I História da Filosofia Moderna I História da Filosofia Contemporânea I
USP	História da Filosofia Moderna I História da Filosofia Moderna II Ética e Filosofia Política I História da Filosofia Contemporânea I

FONTE: elaborado pelo autor.

ANEXO II:
 RELAÇÃO DE OBRAS DE FILOSOFIA ADQUIRIDAS NO PNLD DE 2018

TÍTULO	TIRAGEM (Livro do aluno e Manual do professor)	VALOR
<i>Filosofando: introdução à filosofia</i> (Aranha; Martins. Editora Moderna)	2.347.217	R\$ 27.790.949,60
<i>Fundamentos de filosofia</i> (Cotrim; Fernandes. Editora Saraiva)	1.625.709	R\$ 18.982.785,36
<i>Iniciação à filosofia</i> (Chauí. Editora Ática)	830.166	R\$ 9.635.638,57
<i>Filosofia: experiência do pensamento</i> (Gallo. Editora Scipione)	808.536	R\$ 7.902.703,05
<i>Diálogo: primeiros estudos em filosofia</i> (Melani. Editora Moderna)	683.349	R\$ 8.087.221,45
<i>Reflexões: filosofia e cotidiano</i> (Vasconcelos. Editora SM)	642.246	R\$ 7.747.116,64
<i>Filosofia e filosofias: existência e sentidos</i> (Saviani Filho. Editora Autêntica)	458.632	R\$ 6.710.338,56
<i>Filosofia: temas e percursos</i> (Figueiredo et al. Berlandis & Vertecchia Editores)	195.511	R\$ 3.271.853,56
TOTAL	7.591.366	R\$ 90.128.606,79

FONTE: FNDE, 2018.