

## A PRÁTICA FILOSÓFICA NO BRASIL: EM DIÁLOGO COM GONÇALO PALÁCIOS

[PHILOSOPHICAL PRACTICE IN BRAZIL: IN DIALOGUE WITH GONÇALO PALÁCIOS]

Luciane Luisa Lindenmeyer \*  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

**RESUMO:** Este ensaio trata de questões metafilosóficas, isto é, de diferentes modos de “fazer filosofia” e as suas possíveis aplicações para a formulação de uma filosofia propriamente brasileira. Os argumentos são elaborados a partir de questões que constituem o instigante e pertinente livro de Gonçalo Palácios intitulado *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. A fim de problematizar a cada vez mais explorada questão sobre se há uma filosofia brasileira, primeiramente, interajo com alguns problemas levantados na obra mencionada, como a prática filosófica acadêmica, o seu apego à exegese de obras consagradas pela tradição e a consequente subdivisão entre a história da filosofia e o “filosofar” por meio de problemas específicos da realidade nacional. Em seguida, articulo alguns elementos que nos permitam caracterizar uma filosofia especificamente brasileira. Para realizar essa caracterização é imprescindível articular criticamente a relação do ensino de filosofia, em nível escolar e acadêmico, com a tradição filosófica e os seus conceitos adjacentes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia brasileira; Metafilosofia; História da Filosofia; Ensino de Filosofia

**ABSTRACT:** This essay deals with metaphilosophical issues, i.e., different ways of “doing philosophy” and their possible applications for the formulation of a properly Brazilian philosophy. The arguments are drawn from questions that constitute the instigating and pertinent book by Gonçalo Palácios entitled *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. In order to problematize the increasingly explored question of whether there is a Brazilian philosophy, firstly, I interact with some problems raised in the mentioned work, such as academic philosophical practice, its attachment to the exegesis of works consecrated by tradition, and the consequent subdivision between history of philosophy and “philosophizing” through specific problems of national reality. Next, I articulate some elements that allow us to characterize a specifically Brazilian philosophy. To carry out this characterization, it is essential to critically articulate the relationship between philosophy teaching, in both school and academic level, with the philosophical tradition and its adjacent concepts.

**KEYWORDS:** Brazilian philosophy; Metaphilosophy; History of Philosophy; Philosophy Teaching

### 1. INTRODUÇÃO

Foram e ainda são poucos os filósofos brasileiros capazes de fazer um diagnóstico tão preciso das insuficiências da prática filosófica no Brasil como fez Gonçalo Palácios. Especialmente no seu livro *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. A grande maioria deles está imersa em um ciclo de produtividade automatizada que resulta, muitas vezes, em uma descaracterização das

\* Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPG da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS. Foi bolsista CAPES/PROEX. Atualmente, cursa a Especialização em Ensino de Filosofia UAB/UFPEL. E-mail: [lucianelindenmeyer@gmail.com](mailto:lucianelindenmeyer@gmail.com)

especificidades do pensamento filosófico e, conseqüentemente, da sua pertinência para os problemas específicos do Brasil. Essa obra de Palácios poderia, certamente, tornar-se leitura obrigatória nos cursos de graduação em filosofia, por colocar em perspectiva crítica, de modo instigante, esse ciclo em que todos seremos jogados durante a nossa formação acadêmica e prática docente.

O propósito deste ensaio é, primeiramente, interagir<sup>1</sup> com alguns pontos levantados no livro, que foi publicado pela primeira vez em 1997, a fim de manter ativo o necessário debate sobre a prática filosófica brasileira. Outra motivação para o ensaio é a de traçar alguns aspectos metafilosóficos a fim de pensar a ainda incipiente, mas cada vez mais crescente, disposição de acadêmicos, veteranos e iniciantes, para refletir sobre a filosofia especificamente brasileira<sup>2</sup>, ou mesmo, sobre se há características próprias para definirmos o que seja a filosofia brasileira. Essa reflexão pressupõe uma análise crítica da relação simbiótica entre as produções acadêmicas e o que chamamos de “tradição” filosófica. Embora essa mesma tradição tenha sido fundada através de uma posição de “antitradicionalismo”, como todos os estudantes iniciantes tomam conhecimento nas suas primeiras aulas de História da Filosofia e os primórdios da prática filosófica na Antiguidade.

Com esse recorte histórico, inicialmente entendemos a prática filosófica como possibilidade de superação dos discursos uma vez tidos como inquestionáveis, o que é, pode-se dizer, a definição perfeita para o que seja pensamento autônomo. No entanto, alguma coisa acontece no processo de formação acadêmica que, quase sem percebermos, nos faz chamar de filosofia a mera reprodução de problemas distantes de nossa própria realidade. Convertemo-nos, assim, em meros “comentadores” das obras primas de grandes pensadores, “[p]erpetuando a nossa tendência ibérica ao comentário”. (MARGUTTI, 2014, p. 400). Desde as origens da prática da docência em filosofia no Brasil, os seus métodos de ensino e aprendizagem estão diretamente ligados à exegese e à frequente recapitulação de um mesmo conjunto de conceitos herdados da tradição. Qualquer tentativa de análise do que há de brasilidade em nossa própria prática filosófica deve também ter em conta as práticas docentes, universitárias e escolares, e os ser métodos adjacentes de ensino-aprendizagem que acabam por reproduzir esses mesmos modelos de filosofia.

## 2. CONTRA GREGOS E *SCHOLARS*

A crítica de Palácios é certamente assertiva, de modo que qualquer acadêmico que reflita sobre a relação das suas próprias produções com a sua ampla lista de referências pode concordar que, em algum momento, exerceu o “ofício” de simples comentador. No entanto, a crítica prossegue para o que parecem ser falsas equivalências. A primeira refere-se à comparação feita por Palácios (1997, p. 14) entre as pesquisas em filosofia e as realizadas no campo da biologia. O comparativo é elaborado como crítica ao fato de que a maioria dos trabalhos acadêmicos na filosofia possuem vocação para a exegese, o que é indicado pelos habituais trabalhos intitulados como “o conceito de xxx em ZZZ”. Aqui, Palácios (1997, p. 14) comenta que “[...] isso não acontece com um trabalho de biologia, isto é, um trabalho em que se discutam assuntos prementes para biólogos contemporâneos e, em decorrência disso, para os seres humanos”.

Que biólogos não estejam preocupados em fazer a exegese do que o seu campo de trabalho acumulou como conhecimento teórico parece bastante razoável, se

consideramos a sua dinâmica específica de obsolescência teórica. O que não é evidente, é o porquê filósofos não *devem* fazê-lo, como o texto conclui, uma vez que tanto o processo de “superação” das ideias do seu campo não é exatamente o mesmo que o da biologia, quanto filósofos não fazem uso, necessariamente de termos de espécie natural. A não ser que defendamos algum tipo de naturalismo ou “monismo metodológico” (RITCHIE, 2012, p. 138) entre filosofia e as ciências naturais. Se pensamos em realizar uma reflexão metafilosófica, precisamos partir do pressuposto de que “[f]azer filosofia carece de qualquer estrutura metodológica aceita de maneira geral”. (GLOCK, 2011, p. 19). E esse aspecto parece ser muito mais evidente na filosofia do que em outros campos do conhecimento.

A proposição de que há uma diferença, quase que categorial, entre a prática filosófica e a história da filosofia é reforçada pela segunda falsa analogia, isto é, a de que “Ou fazemos história da filosofia, ou fazemos filosofia”. (PALÁCIOS, 1997, p. 14). Entendo que com isso, Palácios não quer, em nenhuma medida, propor que os filósofos desconsiderem o passado. Porém, a linha tênue entre o que separa a consideração pelo passado conceitual da filosofia e a negação de sua história como pertinente para a sua prática não é tão inequívoca quanto possa parecer. Evidentemente que a exegese pura e simples pode não conter valor filosófico, mesmo que ela seja uma “ferramenta hermenêutica” importante. No entanto, penso que não deveríamos ser tão categóricos em descartar a história da filosofia. Podemos considerar que a “A filosofia é essencialmente histórica; a história da filosofia é essencialmente filosófica”. (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 141). Como defesa dessa posição, retomo o famoso debate metafilosófico entre as tradições analítica e continental.

Parte desse debate, e aqui não me proponho a analisar se essa separação é ou não obsoleta<sup>3</sup>, passa pela atribuição de maior apreço pela história da filosofia aos continentais. Em oposição, os analíticos seriam aqueles que fazem filosofia sem invocarem aspectos conceituais da tradição, alçando a filosofia analítica à definição de a-histórica por excelência. Esse seria, inclusive, o modo mais “adequado” de fazer filosofia, capaz até mesmo de eliminar a subdivisão das escolas filosóficas, se fosse corretamente aplicado, pois que “todas as diferenças de opinião entre filósofos poderiam ser resolvidas por meio de chegada de métodos analíticos” e porque “filósofos analíticos contemporâneos associam escolas e -ismos com dogmatismo e procrastinação”. (GLOCK, 2011, p. 17). No entanto, não é bem verdade que os analíticos repudiem a história da filosofia na formulação de suas análises conceituais. Eles podem não considerar que o desenvolvimento histórico dos conceitos que eles usam seja *essencial*, mas o conhecimento desse desenvolvimento conceitual é certamente *vantajoso* para a sua prática de análise de problemas (GLOCK, 2011, p. 28). Essa é uma ressalva a ser destacada para a prática profissional da filosofia como um todo.

Afirmei anteriormente que a proposição condicional de Palácios de que ou optamos por fazer filosofia ou pela história conceitual da tradição é uma falsa analogia, visto que não há uma oposição real entre as duas opções, de modo que teríamos que escolher apenas uma delas. As duas alternativas não apenas não são contraditórias ou excludentes como estão intimamente relacionadas. Especialmente se consideramos que a história conceitual da filosofia não é constituída por um conjunto de verdades irrefutáveis ou por problemas obsoletos e totalmente superados. É claro que há questões e abordagens antiquadas na história da filosofia, mas a capacidade reflexiva de reconhecê-las como tal é também relevante, até mesmo para que elas sejam evitadas na instituição de novos modos de fazer filosofia. Nesse sentido, a história da filosofia tem

uma dinâmica bastante específica, por implicar a resolução de problemas não apenas como prática argumentativa, mas também como descrição e explicitação de questões com base nas suas especificidades de prática racional. Assim, “[...] o núcleo essencial da filosofia não é constituído de crenças tematicamente definidas e racionalmente fundadas, senão de problemas e soluções”. (GONZÁLEZ PORTA, 2003, p. 25).

Por consequência disso, não é preciso, como sugere Palácios, termos a “coragem de mudar o nome do departamento para o de ‘história’”, mas pensarmos em que medida os problemas filosóficos e as suas soluções conceituais são ainda pertinentes para a resolução de questões contemporâneas e nacionais. Isso não deverá, no entanto, nos condicionar a posições conservadoras em que não teremos condições de articular os nossos próprios conceitos, indo diretamente aos nossos próprios assuntos e sem “esconder-nos atrás de vocabulários emprestados”. (PALÁCIOS, 1997, p. 16). Tampouco espera-se que, com essa posição, seja defendido algum tipo de superioridade linguística ou intelectual desses pensadores estrangeiros. E essa é uma das considerações críticas mais significativas de Palácios em relação ao apego à tradição, o qual, se limitado à mera repetição do que já foi dito, efetivamente não é nada filosófico. Subscervo totalmente o destaque da caracterização da filosofia como uma prática argumentativa, de maneira que “A filosofia nada tem a ver com a posse linguística deste ou daquele conceito, mas com a busca de soluções para problemas e com a defesa nacional de soluções e posicionamentos teóricos”. (PALÁCIOS, 1997, p. 16).

Com essa afirmação de Palácios podemos sustentar justamente a relevância da história da filosofia, mas isso só é possível se compreendermos que ela tem o seu valor conceitual não por ser um conjunto de acontecimentos factuais que podem ser a qualquer momento reconstituídos e rememorados por razões anedóticas. A sua pertinência é a de sua constituição teórica como um agrupamento de soluções argumentadas de problemas, que podem, ou não, nos auxiliar a dissolver as questões que sejam relevantes e atemporais. Ao entrarmos em contato com a tradição, dos gregos aos contemporâneos, percebemos que o conflito com a tradição é um elemento recorrente nas proposições de vários autores, das mais diversas orientações, como por exemplo Husserl e Searle.

No método fenomenológico de Husserl (2012, 365), encontramos o “pôr em causa” de todo o “método do filosofar” e a reflexão sobre a “tarefa da filosofia” por meio de uma posição crítica em relação à tradição, isto é, até mesmo se perguntando sobre se há “um modo universal de filosofar”. Do mesmo modo, ele questiona:

Pode haver somente filosofias no plural? Pode haver somente configurações de pessoas, tal como vieram historicamente a ser, na sua situação temporal respectiva e segundo o estado da tradição nelas efetiva – e o consenso ser somente uma convicção escolar temporária?

Para Searle (2006, 23), “a tradição histórica está nos tornando cegos para os fatos óbvios de nossas experiências”. Há semelhanças entre a crítica à tradição nesses dois casos, porque ambos os autores consideram a experiência como um elemento central. É isso o que está em questão quando consideramos que filosofar seja o equivalente à reflexão racional e argumentada sobre questões de nossa realidade mais imediata. É isso também o que parece reivindicado por Palácios ao afirmar que “Se temos saudades dos gregos, façamos como eles, vamos direto ao assunto: filosofemos”! (PALÁCIOS, 1997, p. 15). Há certamente filosofia para além das visões de mundo fundacionais dos gregos e dos “vícios” dos *scholars* ou acadêmicos.

### 3. SOBRE OS ANTAGONISMOS E AS DIFERENTES “LEITURAS” DAS OBRAS FILOSÓFICAS

Com a discussão sobre o que é de fato a prática filosófica, isto é, de como a filosofia está mais próxima da capacidade de reflexão sobre problemas que compõem a nossa realidade “imediate”, o ponto de Palácios é o de indicar que é exatamente aí que a filosofia acadêmica se torna distante do contexto brasileiro e, por consequência, pouco interessante. Mas há outro aspecto de suas considerações que quero chamar a atenção para esta reflexão sobre os modos de fazer filosofia. Palácios (1997, p. 38) considera, assertivamente, que não é possível conciliarmos diferentes “leituras” ou interpretações de uma determinada teoria ou obra filosófica, já que “O que os filósofos escreveram devia ter sido escrito com a intenção de afirmar uma coisa, não duas nem três”. Por isso, não há sentido em “personalizar” as interpretações de obras filosóficas, ou seja, não posso simplesmente definir minhas pesquisas como “a minha leitura” sobre as *Meditações Cartesianas* de Husserl, por exemplo.

Concordo inteiramente com a premissa de que, no campo da filosofia, as intenções de cada autor são determinantes para a compreensão de suas proposições teóricas. É, de fato, razoável considerar que “Se Marx disse que o proletariado devia fazer a revolução, eu não vejo como poderia ler as inúmeras passagens em que diz isto e interpretá-lo de uma maneira diferente”. (PALÁCIOS, 1997, p. 38). No entanto, muitas vezes nos deparamos com diferenças de abordagem que não são propriamente “leituras” pessoais dos “intérpretes” acadêmicos. Penso que é importante destacar que nem todas as diferenças interpretativas podem ser definidas como “leituras”, no sentido utilizado por Palácios. Essas divergências são resultantes muitas vezes do esforço hermenêutico para a adequada compreensão de textos filosóficos.

Todos aqueles que já se aventuraram nas leituras de obras filosóficas sabem das dificuldades de compreensão que acompanham o seu processo de entendimento. Isso ocorre principalmente por conta de sua natureza conceitual, muitas vezes desenvolvida de modo abstrato. Mas há um outro fator hermenêutico que parece ser a causa de todas as diferentes “abordagens” de obras filosóficas, que movimentam, inclusive, os colóquios e seminários da área. Se, como mencionado, a intencionalidade<sup>4</sup> autoral permanece como determinante na recepção interpretativa dos leitores de obras filosóficas, por que há diferentes posições dentro de um mesmo espectro teórico? Penso que a resposta para essa pergunta depende das questões filosóficas que os acadêmicos formulam ao utilizar conceitos de filósofos da tradição. E isso não tem nada a ver com “leituras pessoais”, se bem sustentadas pelos aportes intrínsecos à própria argumentação filosófica e ao domínio dos termos técnicos.

Portanto, as variadas posições que sustentam os acalorados debates acadêmicos são amparadas pela amplitude de questões que podem nortear as pesquisas em um mesmo autor ou tema. Quero dizer que apesar de haver um conjunto de proposições autorais motivadoras que devem orientar a “aproximação hermenêutica” de qualquer obra filosófica, os seus leitores podem recepcionar o conteúdo por meio de questões definidas por problemas específicos que orientam o seu objeto de interesse teórico. Para ilustrar o meu ponto, considero alguns aspectos conceituais de pensadores consagrados pela tradição filosófica, como Platão e Husserl, mencionados pelo próprio Palácios.

Em um determinado momento de sua argumentação, Palácios recorre à fenomenologia de Husserl para tratar da indispensável associação entre o pensamento e realidade, ou seja, da relevância de se compreender que a consciência, na sua constante

relação com o mundo circundante, é que constitui a sua realidade experiencial. Essa é a caracterização exata do que seja o objeto fenomenológico que Husserl pretende abordar com a sua teoria da intencionalidade. No entanto, Palácios (1997, p. 20) argumenta que

[c]omo se diz na filosofia dialética contemporânea, que a consciência, ou pensamento, é a própria realidade pensando-se a si mesma. Não há razões, então, para postular esse afastamento cartesiano entre pensamento e realidade que a filosofia husserliana, querendo ou não, ressuscita.

Este é precisamente um dos tópicos das disputas entre os pesquisadores da fenomenologia originária de Husserl, isto é, a sua associação com o cartesianismo. Que Husserl incorra nos mesmos erros epistemológicos que Descartes não é “dado” nos debates especializados. Pelo contrário, podemos encontrar elementos que nos permitem dissociá-lo do cartesianismo exatamente no ponto levantado por Palácios, o de que Husserl não consegue evitar a separação entre pensamento e realidade. Essa é de fato uma crítica bastante conhecida, em razão da sua “polêmica” redução fenomenológica. Em verdade, o seu propósito é o de não tratar de questões ontológicas pois que, justamente, em nível fenomenológico, o foco atencional é a correlação entre consciência e mundo.

Se parto de pressupostos realistas, evidentemente, haverá uma lacuna mais explícita entre pensamento e “realidade” em Husserl, por conta de sua orientação fenomenológica de análise, que diverge da objetivação que ocorre em nível natural. Porém, se considero os aspectos idealistas, conforme o seu modelo de transcendentalismo, se há uma lacuna, ela não é mais evidente. Com a análise da constituição intencional dos vividos de consciência, a própria noção de “realidade<sup>5</sup>” é ampliada por Husserl a partir da sua “nova” concepção de objeto, isto é, os objetos correlatos. O seu propósito é, portanto, o de analisar a relação entre pensamento e realidade, e poderíamos substituir o conceito de realidade por “objetividades”, e como ocorre o processo de apreensão consciente das objetivações intencionais.

Em nível transcendental, alcançado pela redução, o que determina se um objeto é real ou irreal não é a sua materialidade ou composição física, mas a sua relação com a duração temporal, pois, afinal, estamos tratando de intencionalidade como fluxo de consciência, como constituição experiencial. Desse modo, uma memória é real por ter duração temporal. Essa memória não está certamente “no mundo”, mas é real porque é constituída temporalmente como vivência de consciência. É após o reconhecimento fenomenológico dessas estruturas de consciência que viabilizam o conhecimento, que podemos iniciar as proposições sobre o nível das “regiões ontológicas”. Com isso, Husserl quer defender a primazia da experiência em detrimento de teorias pré-formuladas.

Esta análise exegética não é uma digressão, mas a tentativa de demonstrar que se pensamos a fenomenologia sob certos aspectos conceituais, e não por meio de uma “leitura pessoal”, ela está de acordo com a relação indissociável entre pensamento e realidade, porque não há sentido em se partir de uma “realidade” dissociada da consciência. Parece ser esse o pressuposto reivindicado por Palácios. Podemos considerar que há, portanto, mais elementos a serem explicitados na premissa de que Husserl acaba por separar, como Descartes, o pensamento da realidade. Essa afirmação parece reduzir os conceitos fenomenológicos ao nível do que era pretensamente contornado por Husserl. Além disso, toda a análise do desenvolvimento intencional dos vividos não é sustentada pela visão cartesiana de que haja uma precedência da

subjetividade em relação à posição de existência do mundo<sup>6</sup>. Portanto, a consciência, ou o pensamento, não está isolada na imanência, mas é constituída por meio da sua vinculação intencional com o mundo.

Podemos refletir sobre como boa parte das discussões acadêmicas não é constituída por “leituras” pessoais, mas por diferenças de abordagem conceitual que compõem o quadro terminológico da própria filosofia. No entanto, estou ciente de que, de acordo com os preceitos estabelecidos por Palácios para o que seja “fazer filosofia”, tudo o que foi indicado aqui nesta seção pode não ter nenhum “valor filosófico”. Afinal, parto de pressupostos que sustentam todos os antagonismos rotulados sob variados “ismos” e que soam como perniciosos para a prática reflexiva necessária para a filosofia. Especialmente se nos propormos a pensar em questões que não são “alcançadas” pelos sistemas conceituais que herdamos da tradição.

Quando tratamos dos antagonismos intrínsecos às dinâmicas metodológicas do pensamento filosófico, se constituídos pelas clássicas oposições realismo/idealismo, por exemplo, não devem resultar em distorções das teses centrais dos autores trabalhados. As divergências, por mais acaloradas que sejam, não devem ser dissenções de fundamento, até mesmo sob risco de distorção das proposições originárias dos autores, mas desacordos que acompanham as questões iniciais por meio das quais os “intérpretes” visam a resoluções. Por exemplo, Palácios (1997, p. 66) afirma que “Não é o platonismo uma posição idealista? Como poderia ter outro significado que não este?” Isso parece bastante curioso, já que, apesar de Platão formular a sua conhecida teoria do mundo das ideias e o seu consequente dualismo entre mundo material e ideal, a visão de que ele estivesse defendendo algum tipo de idealismo, não é sequer a abordagem mais difundida, como podemos encontrar em alguns manuais introdutórios de filosofia<sup>7</sup>.

É claro que ao centralizar as ideias como um componente distinto e mais significativo do que o mundo material e a realidade sensível, pode parecer que ele estivesse defendendo um tipo de idealismo. Porém, sua teoria do conhecimento está longe de ser idealista, se nos perguntamos: o mundo das ideias depende da consciência para existir? A resposta será não, jamais. O mundo das ideias existe independentemente de uma consciência que o “aprenda”. As ideias são o que existe, apesar de não poderem ser acessadas pelos sentidos. Isso pode sugerir que o que existe, existe apenas “na consciência”. Essa posição de que os antagonismos não são problemáticos para as discussões filosóficas, se não forem diferenças de fundamento não seria aceita por Palácios (1997, p. 33) se consideramos a sua afirmação de que “Se há antagonismos filosóficos, então há posições filosóficas que afirmam teses contraditórias”.

Com os argumentos oferecidos até aqui, tentei justamente explicitar que nem os antagonismos teóricos são unicamente “leituras pessoais” de quem recepciona um texto filosófico, nem as divergências de posição que resultam dessa interação, se corretamente argumentadas, são contraditórias. E isso porque a própria natureza da reflexão filosófica possibilita uma série de questões que nos permitem compreender o problema central dos autores. Enfim, se tudo o que tratei nesta seção não é propriamente o fazer filosófico, pelo menos, de certo modo, faço uso do que Palácios (1997, p. 30) define como “método” filosófico por excelência, ou seja, o “[q]uestionar: Concordo com isto? Sim? Não? Por quê?” Por meio desse método, certamente importam muito mais os argumentos e os conteúdos dos textos filosóficos do que o apelo a rótulos e posições filosóficas que não contém “em si” nenhum peso argumentativo.

#### 4. ELEMENTOS PARA UMA FILOSOFIA BRASILEIRA

Pensar o papel da filosofia aplicada ao cenário nacional é justamente fundamentar a reflexão nas experiências brasileiras como parte de nosso mundo circundante mais próximo e cotidiano. Essa crítica à tradição é o que parece ser um dos pontos mais pacíficos da filosofia, no sentido de que ela é constantemente reivindicada, mesmo por grandes pensadores como os mencionados. É claro que recorrer irrefletidamente à tradição filosófica, sem a devida análise da pertinência de suas proposições conceituais para os nossos problemas próprios, pode ser até mesmo um tipo de covardia e de servilidade intelectual, se consideramos, como bem pontuado por Domingues (2013, p. 85), que “o risco de pensar, de comparar e de falhar – coisa que ainda nos ameaça e desde os tempos coloniais nos deixa paralisados e com a mente servilizada”.

É preciso pensarmos a formação filosófica escolar e acadêmica para além dos mencionados “instrumentos teóricos para a compreensão das lógicas internas dos sistemas filosóficos”. (MARGUTTI, 2013, p. 398). Um caminho importante para pensar a relevância da filosofia como prática reflexiva aplicável, de modo eficaz, às questões particulares de nossa realidade social, implica mais do que discussões metafísicas, pois que pressupõe igualmente a capacidade de transposição dos conhecimentos acadêmicos para o público não especializado. Do mesmo modo, devemos evitar incorrer na “entropia”<sup>8</sup> de Foucault mencionada por Domingues (2013, p. 87), em que toda a complexidade e riqueza da reflexão filosófica se perde em “chavões” e frases de efeito sem muito sentido prático.

A já muito difundida questão sobre a divisão pedagógica entre o “autêntico” filosofar e a história da filosofia adquire outros nuances se tentamos compreender essa separação aplicada ao cenário de problemas característicos das experiências brasileiras, porque “o que predomina no país é uma ignorância quase total a respeito da História da Filosofia brasileira”. (MARGUTTI, 2014, p. 407). Esse diagnóstico não chega a ser surpreendente se consideramos a relação simbiótica do ensino e a prática filosófica brasileira, do Brasil Colonial à contemporaneidade, com o pensamento filosófico estrangeiro. Disso se segue que, frequentemente, os discentes sabem mais dos contextos histórico-sociais que influenciam a formulação dos problemas e conceitos filosóficos de outros países, em geral europeus ou estadunidenses, do que associam à filosofia a resolução de questões de nosso próprio cenário nacional. Por isso, para que possamos pensar em uma filosofia especificamente brasileira

[é] imperativo que se coloque a pergunta sobre a significação do escrito filosófico na cultura literária brasileira e sobre a sua situação no universo cultural enquanto expressão simbólica da vida social. (VAZ, 1984, p. 11).

De certo modo, pensar nas especificidades da filosofia brasileira em detrimento das filosofias estrangeiras da tradição e os seus aspectos “universais” é fazer a opção filosófica pela interpelação do que é particular e fixado em nossos contexto e tempo próprios. É imprescindível questionarmos constantemente as categorias “universais” postuladas muitas vezes como elementares para qualquer reflexão filosófica.

A filosofia não é uma ferramenta unicamente argumentativa, elucidativa ou crítica. Ou melhor, ela não pode ser nada disso, sem uma vinculação imediata com os problemas cotidianos e específicos da realidade social e cultural brasileira. Essa é uma das premissas mais significativas do livro de Palácios e é um pressuposto que exige



protagonismo intelectual, ou seja, implica a capacidade de reconhecimento crítico de cenários adversos, na vida pessoal ou coletiva, e a imprescindível habilidade de decifração e resolução de obscuridades discursivas que acompanham esses cenários. Há, certamente, uma demanda social por essas características que não são apenas habilidades acadêmicas, mas competências formativas que devem integrar os currículos desde a Educação Básica.

A formação filosófica, seja nas dimensões metodológica e pedagógica, seja em nível da aprendizagem discente, deve ter como pressuposta a definição de filosofia como uma “disciplina” escolar e acadêmica que aprimora a capacidade para o diálogo, a argumentação e a abstração. Nos últimos anos, constatamos as consequências mais imediatas da incapacidade para o diálogo no contexto político. A filosofia representa a possibilidade de enfrentamento dessas questões, indicando os caminhos para o diálogo abalizado em que se apresentam proposições embasadas em conhecimento, nos seus procedimentos adjacentes, e no interesse metodológico nas suas fontes. Esse enfrentamento não precisa, e mesmo não deve, ser feito de modo isolado, mas por meio da interação entre docentes, pesquisadores e demais interessados na área da filosofia.

A filosofia é uma disciplina, pois que ela é composta por determinados aspectos teóricos e conceituais que a compõem como campo do conhecimento e sustentam alguns de seus procedimentos metodológicos. No entanto, não há um modo único de “fazer filosofia”. A amplitude temática e mesmo prática que acompanha a filosofia implica a escolha por determinadas disposições conceituais que nos interessam. Em geral, o critério de escolha é condicionado pelo que nos seja mais significativo, que nos faça sentido. Nessa dinâmica, o conceito chave é o de experiência, que é ela própria determinada pelo que é intersubjetivo e social. É preciso ressaltar a relevância de se fazer filosofia não apenas de modo isolado, mas também de modo coletivo, em que se pensa nas questões nacionais referenciando-nos uns aos outros e a partir das pesquisas de outros pensadores brasileiros, ouvindo os docentes e pesquisadores que integram as minorias sociais, como mulheres e negros, que ainda enfrentam grandes desafios na academia e demais espaços de produção de conhecimento e de cultura.

Pensar as condições para uma filosofia especificamente brasileira é também ter em conta a associação direta entre os problemas filosóficos e as questões experienciais e existenciais de quem articula os conceitos empregados nas análises filosóficas. É preciso que esse sujeito que experiencia também se reconheça inserido em um contexto social e político específico e que terá impacto direto na sua própria constituição de si. A reincidência da crítica da tradição no curso da linha histórica do pensamento filosófico é também a persistência de um problema que já foi indicado por Vaz (1984, p. 12), isto é, o “problema da ruptura da vida imediata”, que ocorre quase como um espectro, na medida em que diferentes sociedades se defrontam com o desenvolvimento de seus sistemas conceituais e de suas crenças particulares. Nesse sentido, não pode haver uma filosofia brasileira sem que haja uma ruptura, mesmo que parcial e não definitiva, com os “modos tradicionais” de reflexão filosófica, entendidos como “sistemas de representação” e por meio dos quais a filosofia articula reflexivamente os seus objetos. A superação desses sistemas “pré-concebidos” pressupõe o reconhecimento do pensamento filosófico como estritamente vinculado às experiências, no sentido fenomenológico, e, por consequência, como dinâmica viva e não-estática de produção de conceitos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A minha proposta neste ensaio foi a de pensar em alguns aspectos relativos à prática e ao ensino de filosofia no Brasil. Para isso, considerei especialmente algumas das questões levantadas por Gonçalo Palácios no seu livro *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Apesar de não concordar totalmente com todas as questões levantadas nesta obra, o que é, de certo modo, até mesmo estimulado pelo autor, penso que ela apresenta uma série de questões que deveriam orientar as discussões acadêmicas sobre o papel da filosofia na formação discente e na prática docente. Se há alguma característica intrínseca ao “fazer filosofia”, ela está relacionada com a capacidade para a contínua revisão de crenças e para a correlata crítica à tradição e aos modelos de pensamento preestabelecidos. Postura presente na própria dinâmica de desenvolvimento teórico-conceitual da filosofia.

Um dos meus principais pontos de dissonância com as proposições de Palácios é o da defesa de uma demarcação quase que inequívoca entre as práticas filosóficas, baseadas na interação reflexiva com o nosso meio, social e cultural, mais imediato, e a história dos conceitos filosóficos, estes elaborados em contextos territoriais diversos das particularidades brasileiras. Apesar de não me parecer totalmente defensável que possamos dissociá-las inequivocamente, compreendo que seja salutar para o pensamento filosófico a interação crítica, e não meramente reprodutiva, com o aparato conceitual da tradição. Para tanto, é preciso que haja cada vez mais espaços acadêmicos e culturais, que permitam e estimulem a construção coletiva de novos modos de fazer filosofia. A fim de assinalar a importância de se compreender a filosofia como uma prática coletiva, considerei a pertinência da proposição de Palácios de se fazer filosofia no Brasil conhecendo as produções de outros filósofos brasileiros. E isso não apenas no que se refere às discussões sobre a filosofia brasileira, mas sobre quaisquer outros temas filosóficos.

Nos espaços de comunicação entre pesquisadores, professores e discentes, como seminários e congressos, ao contrário do que é defendido por Palácios, acredito que as diferentes “leituras” de obras filosóficas são muito mais resultado da dinâmica própria da metodologia filosófica, sustentada por uma amplitude de questões que podem nortear um determinado objeto, do que algum tipo de disposição para “leituras pessoais”. Evidentemente que leituras tendenciosas e enviesadas de obras filosóficas também aparecem em debates acadêmicos. O meu ponto foi o de destacar, com base em autores mencionados pelo próprio Palácios, a dimensão de que, em nível filosófico, as divergências sobre determinados aspectos conceituais do pensamento de um autor, se sustentadas sem distorções de princípios, são parte da interação hermenêutica e são intrínsecas ao processo compreensivo.

É claro que tudo isso não esgota a prática filosófica, pois que filosofar não é unicamente interagir com textos filosóficos. Não há apenas um modo único de fazer filosofia, mas sabemos que algumas características são imprescindíveis, como a autonomia intelectual e uma certa iniciativa para a problematização do que nos aparece e do que já foi até mesmo “consagrado” pela tradição. Esses elementos possibilitam a criação de ferramentas analíticas que nos permitam compreender o nosso próprio tempo e lugar e estão, certamente, contemplados na obra de Palácios, quem nos instiga a não sermos apenas comentadores especializados, mas que também sejamos capazes de fazer filosofia, para além do que introjetamos nos nossos percursos formativos.

## 6. REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol. 17 n° 2, 2013, p. 75-104. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2163>> Acesso em 05 de nov. de 2022.
- GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2011.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. Filosofia e História da Filosofia: uma reflexão sobre as relações de texto e contexto. *Cognitio Estudos*: Revista Eletrônica de Filosofia. Vol. 8, n° 2, julho-dezembro, 2011, p. 141-148.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. De acordo com a Husserliana VI. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.
- MARCONDES, Danilo. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- MARGUTTI, Paulo. *Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país*. KRITERION, Belo Horizonte, n° 129, Jun./ 2014, p. 397-410.
- PAIM, Antonio. *A filosofia brasileira*. 1ª Ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991.
- PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora da UFG, 1997.
- RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. 3ª Ed. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Damaré, 1994.
- SEARLE, John. *A redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VAZ, Henrique C. de Lima. O problema da filosofia no Brasil. *Síntese*, n. 30 (1984). Pág. 11-25. Disponível em <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2099>> Acesso em 23 de mar. 2023.

## NOTAS

- 1 É o próprio Palácios quem estimula a interação com seus leitores, já na introdução do livro: “Interessa-me que o leitor entenda o que digo, não que necessariamente concorde comigo – pois, discordando, poderá criticar-me e, se o faz publicamente ou eu chego a inteirar-me da crítica, ganharei com isso”. (PALÁCIOS, 1997, p. 10).
- 2 (Ver ARANTES, 1994; DOMINGUES, 2013; MARGUTTI, 2013).
- 3 Há diversos aspectos dessa subdivisão, que ouvimos desde o início da graduação, que considero perniciosos para a formação dos acadêmicos de filosofia, mas um deles vale a pena ser destacado: o de que alunos interessados em filosofia continental podem dispensar o estudo da lógica, campo que é associado majoritariamente aos analíticos. Talvez as críticas à visão de que a filosofia se reduza à lógica, que é parte da crítica continental a alguns analíticos, seja pertinente para fins de análise metafilosófica, mas ao introjetarem essa característica extremamente equivocada, esses estudantes serão prejudicados no cerne de sua prática profissional, que é, justamente, escrever e argumentar. O que não é possível de ser feito, de modo satisfatório, sem conhecimentos básicos de lógica.
- 4 Compreendendo a pluralidade semântica deste conceito na filosofia, explícito que neste caso me refiro às intenções teóricas e propósitos filosóficos motivadores de cada pensador na resolução de problemas.
- 5 Nas Lições que constituem A ideia de fenomenologia, Husserl (2000, p. 24) apresenta a

diferença conceitual entre a “imanência real” (reale), referente ao nível do psicológico e do científico-natural, e a “imanência inclusa” (reelle), concernente à evidência fenomenológica e ao “indubitável”. Husserl sequer utiliza como critério metodológico a mesma noção de imanência que Descartes, as definições de imanente e transcendente são reformuladas, de modo que “O imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente fora de mim”.

- 6 Para mais detalhes sobre as especificidades da teoria da constituição husserliana em contraste com o interacionismo cartesiano, ver DEPRAZ, 2008.
- 7 Marcondes (2004, p. 69) define o platonismo como um tipo de realismo, de modo mais específico, a epistemologia platônica é um “realismo transcendente”, enquanto a ruptura aristotélica com o seu mestre se dá por meio da formulação de um “realismo imanente”, de modo a evitar o dualismo platônico entre os níveis do inteligível e do sensível.
- 8 A entropia referida aqui certamente nada tem a ver com o conceito utilizado na termodinâmica para analisar a desordem de partículas de um sistema de energia. Domingues (2013, p. 87) recupera a definição de Foucault de que a entropia é como que uma intersecção entre dois níveis de conhecimento, ou seja, um tipo mais “acadêmico” e um conhecimento mais “corrente”, menos especializado e vinculado à “opinião pública”. O “fenômeno da entropia” é a conversão de um pensamento complexo e elaborado, que demanda reflexões cuidadosas em afirmações reducionistas e apressadas.