

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v15n2.1112>

Perigos de uma Filosofia Única: método estrutural e colonialidade da filosofia no Brasil

Dangers of a sole philosophy: structural method and coloniality of philosophy in Brazil

Hailton Felipe Guiomarino

Doutor (2022) e mestre (2018) em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é professor substituto de Filosofia na Universidade Federal do Pará e professor de Filosofia do Direito na Faculdade Cosmopolita.

E-mail: hailton_50@hotmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8015-7937>

Resumo

O artigo trata da historiografia estrutural franco-uspiana como caso ilustrativo dos perigos de uma filosofia única tornada programa pedagógico de ensino e produção de filosofia. Para tal, inicia-se por expor a construção do currículo historiográfico franco-uspiano. Em seguida, discorre-se sobre a unilateralidade do método estrutural, posto que encampa a concepção de que todas as filosofias têm uma única lógica, a sistêmica, mesmo que um filósofo se recuse a apresentar uma arquitetura das razões. Por fim, explicita-se a produção do “sistema de inibições”, sumarizado no banimento da polêmica e no alheamento programado, enquanto domesticação do pensamento, mascarado sob o véu de modernizantes técnicas exegéticas. O objetivo do artigo é mostrar que um dos problemas filosóficos brasileiros é a colonialidade da produção filosófica, marcada menos pela filosofia do método estrutural e mais pelas disposições intelectuais e pedagógicas inibidoras que este favoreceu. Essa disposição pode ser produzida por outras pedagogias assentadas em filosofias unilaterais. Daí a importância de considerar o caso franco-uspiano para incentivar uma revisão das formações regionais do ensino e estudo da filosofia no Brasil e, assim, combater as forças de domesticação da filosofia entre nós.

Palavras-chave: Missão Francesa; Método estrutural; Filosofia única; Colonialidade; Filosofia no Brasil.

Datas:

Recebido: 06/09/2024

Aprovado: 26/07/2024

Publicado: 03/12/2024

Abstract

The article deals with French-uspian structural historiography as an illustrative case of the dangers of a sole philosophy becoming a pedagogical program for teaching and producing philosophy. To this end, it begins by exposing the construction of the French-uspian historiographical curriculum. Next, we discuss the unilaterality of the structural method, since it encompasses the conception that all philosophies have a sole logic, the systemic one, even if a philosopher refuses to present an architecture of reasons. Finally, the production of the “system of inhibitions” is explained, summarized in the banishment of controversy and programmed alienation, as a domestication of thought, masked under the veil of modernizing exegetical techniques. The objective of the article is to show that one of the Brazilian philosophical problems is the coloniality of philosophical production, marked less by the philosophy of the structural method and more by the inhibiting intellectual and pedagogical dispositions that it favored. This disposition can be produced by other pedagogies based on unilateral philosophies. Hence the importance of considering the French-uspian case to encourage a review of the regional formations of the teaching and study of philosophy in Brazil and, thus, combat the forces of domestication of philosophy among us.

Keywords: French Mission; Structural Method; Sole philosophy; Coloniality; Philosophy in Brazil.

1 O problema de uma “filosofia única”

No século XX, um capítulo importante da história da filosofia em terras brasileiras diz respeito à assim chamada “Missão Francesa”. Desdobramento da política cultural e científica empreendida pela França na sua histórica relação com o Brasil desde o Império, a Missão Francesa teve diversos atores, escopos e campos de atuação. No campo educacional, voltara-se para a estruturação do magistério de algumas universidades brasileiras, como a USP e as antigas Universidade do Distrito Federal (UDF) e Universidade do Brasil (UB). No que tange à filosofia, em particular, entre as décadas de 1930 e 1960, a Missão Francesa enviou professores para lecionar filosofia na USP. Estiveram entre nós Jean Maugüé, Gilles-Gaston Granger, Martial Gueroult e Gérard Lebrun.

Em seu livro *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas*, Ivan Domingues (2017, p. 375-416) elabora um balanço da atuação da Missão Francesa na institucionalização da filosofia no Brasil. Por um lado, modernizadora, introduziu técnicas analíticas rigorosas que operam os textos filosóficos como fontes e meios de demonstrações; por outro lado, sem embargo da contribuição trazida, consistiu em um “projeto neocolonialista de civilizar o mundo” (DOMINGUES, 2017, p. 400). A esse respeito, Ivan Domingues compara a Missão Francesa com a missão de evangelização dos jesuítas. Se ambas apresentam o mesmo teor civilizador, elas difeririam, contudo, na filosofia transmitida. Para Domingues, enquanto os jesuítas teriam difundido uma “filosofia única”, a segunda escolástica, a partir restritamente da *Ratio Studiorum*,

a Missão Francesa difundirá uma filosofia laica e plural. Nem sempre francesa, como se sabe, mas aberta à filosofia alemã e virtualmente a toda a tradição ocidental, e com a ajuda de uma pedagogia “científica” diversificada, e não exatamente “humanista”, à discipulação do professor (liberdade de cátedra) e coisa de *scholar*. (DOMINGUES, 2017, p. 405).

A despeito de subscrever o paralelo entre as duas missões, julgo não haver a distinção salientada acima por Ivan Domingues. Neste artigo, procurarei mostrar que a filosofia transmitida pela Missão Francesa pode ser caracterizada também como uma filosofia única ao menos em dois sentidos. Primeiro, unilateralidade de conteúdo. Seu programa curricular prescrevia somente a tradição filosófica europeia, já interpretada segundo um modelo de razão universal e sistemática. Filosofias destoantes desse molde eram desconsideradas. Ilustrativo a esse respeito é o descrédito para com o dito “assunto de interesse local”, o qual conduziu à diminuição do valor filosófico das obras de João Cruz Costa e Álvaro Vieira Pinto (ARANTES, 1994, p. 95-97)¹. O segundo sentido é o de unilateralidade metodológica. Quer fosse ensinado Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Kant, suas filosofias eram subsumidas ao unívoco modo de entendê-las e analisá-las, o dito método estrutural (ARANTES, 1994, p. 16-18). Assim, guardadas as devidas diferenças históricas, há semelhanças relevantes entre as missões jesuíticas e a Missão Francesa. Ambas ensinaram uma única perspectiva (lá, a segunda escolástica, aqui, a tradição europeia) sob o filtro de um único programa pedagógico (lá, o *Ratio Studiorum*, aqui, o método estrutural).

Gostaria de demarcar meu argumento em relação ao de Gustavo Caponi², quem já havia apontado o caráter restritivo da orientação estrutural aqui implementada pela Missão Francesa. Caponi considera que a historiografia estrutural se tornou um paradigma de atividade filosófica no Brasil de tal magnitude que modelos alternativos foram ofuscados por não terem conseguido rivalizar com a excelência da exegese franco-uspiana (CAPONI, 2003, p. 57). O argumento de Caponi resume-se à ausência de competência teórica para compor uma metodologia exemplar que competisse com a análise estrutural. O bacharelismo jurídico e o positivismo brasileiros teriam sido ofuscados pela virtuosidade dos professores franceses, de modo que as reflexões filosóficas brasileiras antes da Missão Francesa são consideradas como “pré-história da filosofia brasileira” (CAPONI, 2003, p. 56). Justamente por essa suposta falta de uma disciplina intelectual rigorosa concorrente, “o exercício da exegese estrutural impôs-se como o único modo possível e sério de fazer filosofia” (CAPONI, 2003, p. 58).

Discordo fortemente do ofuscamento, ao qual Caponi atribui razões intelectuais. A meu ver, o apagamento se deve muito mais a razões institucionais e a disputas políticas, sobretudo à época da ditadura militar³. Involuntariamente, a opinião de Caponi ecoa a postura colonial de Tobias Barreto, segundo a qual o brasileiro não teria cabeça filosófica. Assim, não é de se surpreender que Gustavo Caponi não veja problema no próprio método estrutural. Pelo contrário, suas palavras são elogiosas:

1 A respeito de Álvaro Vieira Pinto especificamente, cf. ARANTES, 1994, p. 28-29. No tocante a João Cruz Costa, cf. ARANTES, 1994, p. 88-90.

2 Cf. CAPONI G. O longo braço de Goldschmidt. In: *Tempo da Ciência*, v. 10, n. 19 e 20, 2003, p. 47-65.

3 Cf. CABRERA, Julio. “Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?”. In: *Cahiers critiques de philosophie*, Paris VIII, vol. 16, 2016, p. 59-85. Especificamente, páginas 66 e 67.

Este modo francês de exercer os estudos filosóficos não exigia nenhum compromisso doutrinário; e os rigores da análise estrutural podiam consagrar-se à compreensão de qualquer filosofia: a aristotélica, a cartesiana, a kantiana, a hegeliana, a marxista. Todos os interesses e todas as tradições pré-existentes, por confusas e débeis que fossem, podiam assumir a nova causa e fortalecer-se com a disciplina e o rigor estrutural. A riqueza e dispersão da filosofia brasileira atual é prova daquilo que estamos dizendo (CAPONI, 2003, p. 57).

Enquanto Caponi enxerga uma rica pluralidade filosófica no método estrutural que teria se pervertido em unicidade por falta de concorrência, responsabilizando a intelectualidade brasileira, eu defendo nunca ter havido tal pluralidade no método estrutural. A diversidade de conteúdo das produções acadêmicas de filosofia não basta para sustentar a dita riqueza porque elas são feitas sob a égide um único modo de estudar filosofia: o comentário exegético de matriz estrutural, majoritariamente centrado na filosofia europeia. A razão disso não se deve a alguma suposta indigência intelectual dos brasileiros, mas, como espero mostrar ao longo do artigo, aos princípios constitutivos do método estrutural e ao conseqüente perfil psicológico e intelectual domesticado e subalterno que ele engendra no estudante de filosofia enquanto resultado de sua pedagogia.

Argumentarei no sentido de destacar a pedagogia derivada do método estrutural. Interessa-me, então, a configuração curricular, o programa de ensino e estudo da filosofia alinhavados pela orientação estrutural, bem como o perfil psicológico do estudante de filosofia daí derivado. Meu objetivo é demonstrar que a pedagogia exegético-estrutural difundiu, entre nós, uma filosofia única ou unilateral, cuja condição de possibilidade é a inibição da expressividade, atrofia da criatividade e o bloqueio de um campo plural de debate de teses.

No primeiro momento da argumentação, abordo a configuração curricular do ensino de filosofia da Missão Francesa, ancorada na ideia de que o objeto da filosofia é sua história. Dado que tal currículo demandava a leitura das obras filosóficas segundo um método que expusesse suas lógicas internas, passo, em seguida, a explicitar as “vigas-mestras” do método estrutural: o princípio de compreensão interna, o princípio de indestrutibilidade dos sistemas filosóficos e o princípio de inseparabilidade entre doutrina e método. Em um terceiro momento, ao sopesar os efeitos do método estrutural, mostro como ele esteriliza a reflexão, tendo por base o que Paulo Arantes (1994, p. 22) chamou de “sistema de inibições”. Por fim, aponto a preocupação não tanto com a observância dos princípios do método atualmente, mas, sim, com o perfil intelectual e o programa pedagógico que ele legou no ensino de filosofia.

Gostaria de enfatizar, ainda, uma última observação preliminar. Não me detenho no método estrutural por julgar que ele é a única ou mesmo a mais importante matriz da filosofia acadêmica no Brasil e, por conseguinte, a fonte de todos os problemas. Devemos evitar os mitos de fundação a fim de poder captar as nuances das formações

históricas regionais da filosofia no Brasil. Sigo, em parte, a análise de Evaldo Sampaio em *O método estrutural e o ensino universitário de filosofia no Brasil*⁴. Ao analisar os grandes nomes da intelectualidade filosófica brasileira ligada ao método estrutural – Oswaldo Porchat, Bento Prado Jr, José Arthur Giannotti –, Sampaio mostra que a assimilação do método foi crítica e desobediente. Lembra também que as condições do Brasil dos anos 1930 até 1970 não propiciaram a implementação de um modelo unitário nacional para o estudo da filosofia no país todo. Não se poderia, assim, afirmar que o método estrutural se tornou o único e o mais influente paradigma de ensino e produção filosóficos no Brasil. Ainda carecemos de uma análise histórica que compare, ao lado do método estrutural, as influências do ecletismo espiritualista francês, do bacharelismo jurídico, a reminiscência colonial da segunda escolástica, bem como a influência da intelectualidade alemã no Nordeste, por exemplo.

Já meu ponto de discordância em relação às análises de Evaldo Sampaio diz respeito a sua apressada rejeição da influência do método estrutural. Ao centrar suas análises nas figuras uspianas mencionadas, Sampaio conclui que o método estrutural não foi rigorosamente praticado entre nós, dado que Porchat, Brento Prado Jr. e Giannotti ou abandonaram ou modificaram o uso do método. Eu questionaria se Evaldo Sampaio não visualizou justamente as exceções que confirmam a regra. A história intelectual dos três uspianos não representa a história intelectual da maioria dos estudantes de filosofia. Nem todos seguem esforços para elaborar uma reflexão autônoma e nem todos chegam a questionar os pressupostos do ensino que receberam. Além disso, é preciso diferenciar ensino de filosofia da produção bibliográfica de filosofia. Um intelectual pode emancipar-se do método estrutural quanto à produção de sua filosofia, mas julgar que, para fins de ensino para um público acadêmico novato, o método estrutural seja o mais adequado ponto de partida. Endosso, assim, as palavras de Paulo Margutti (2014, p. 406) a respeito dos três pensadores uspianos aludidos acima: “os mestres se libertaram das restrições metodológicas estruturalistas, ao passo que os alunos continuaram a trabalhar nos limites estreitos dessas mesmas restrições”

Diante dessa observação, tomo o método estrutural apenas para examinar uma dentre as muitas forças de formação da filosofia brasileira. Utilizo-o como “lente de aumento”, segundo o instrumental nietzschiano, para focalizar os efeitos pedagógicos do método, especificamente, o lado inibidor da criação filosófica e reforçador da colonização cultural e intelectual.

2 A configuração curricular

Nos textos doutrinários dos professores franceses vindos ao Brasil é possível notar a equivalência escolar entre filosofia e história europeia da filosofia. A justificativa para tal é que o entendimento do que seja o ato do filosofar viria pelo contato íntimo com os exemplos históricos das obras filosóficas. Por trás da associação entre filosofia e

4 Cf. SAMPAIO, E. S. P. *O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil. Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, 2023, p. 1-16.

sua história está a exigência de tornar esta última relevante para a reflexão filosófica. Trata-se de um tópico hegeliano, cuja origem remonta às *Lições sobre História da Filosofia*, como bem mostrou Carlos Alberto Ribeiro de Moura⁵. O passado filosófico não pode ser tomado como compêndio de opiniões datadas, cujo valor seria meramente erudito. Para ser filosófica, a história da filosofia deve ser considerada do ponto de vista de seus efeitos no presente, de modo a fomentar novas reflexões. Essa questão esteve na origem e permaneceu no horizonte da escola estrutural francesa de história da filosofia ao longo da primeira metade do século XX. Veja-se como ela aparece fortemente nas seguintes palavras de Émile Boutroux, considerado por Gueroult como o fundador da escola:

A questão da relação da filosofia à história da filosofia é para a primeira uma questão vital. Ou a filosofia existe como ciência original, tal como o conceberam todos os seus representantes, e ela mantém com a história da filosofia relações não exteriores, mas essenciais; ou ela repudia toda conexão intrínseca com a história da filosofia, e nesse caso ela não se distingue mais das ciências positivas, ela se confunde com elas; na realidade ela se esvai. Ou, para viver, ela bebe na fonte da história da filosofia, ou ela não existe (BROUTROUX, 1905, p. 56 *apud* MOURA, 1988, p. 157-158).

Se é acertado apontar o horizonte hegeliano, dentro do qual vai se situar o estudo historiográfico da escola estrutural francesa, é preciso frisar que sua concreção pedagógica enquanto currículo e ensino, no Brasil, foi aclimatada por outra filosofia. Nos textos dos professores franceses que aportaram em missão, a presença de Kant é marcante. Quando não é citado nominalmente, seus conceitos passam a integrar a semântica do método estrutural, tais como arquetônica, razão como sistema e a ideia de que a filosofia não é uma ciência com objeto estabelecido. Com isso, gostaria de sustentar que, se quisermos pensar a filosofia da análise estrutural da história da filosofia, sim, devemos remontá-la a Hegel⁶. Porém, se quisermos refletir sobre o método estrutural enquanto prática pedagógica e seus efeitos formadores, é a filosofia de Kant e suas apropriações que devemos averiguar. Este artigo situa-se nesse último campo.

Dessa forma, a certidão de nascimento da atividade filosófica que nos foi legada pela Missão Francesa tem o espírito de uma máxima kantiana: “filosofia não se ensina. Ensina-se a filosofar” (MAUGÜÉ, 1954, p. 224). Jean Maugüé cuidará de extrair dessa máxima uma diretriz curricular para o ensino de filosofia no Brasil. Para o professor francês, a máxima kantiana expressaria o fato de que a filosofia não possui verdades objetivamente transmissíveis⁷. Tal se daria por não haver referente objetivo sobre o qual a filosofia pudesse apresentar-se como teoria. Os conceitos filosóficos não constituem um *corpus* universalmente validado de uma disciplina seguramente constituída. Por conseguinte, não haveria objeto a ser ensinado. Nessa condição, o exercício do filosofar necessitaria tomar de empréstimo o que já fora pensado ou feito por outras áreas do saber, a exemplo

5 Cf. MOURA, 1988, p. 155-157.

6 Cf. MOURA, C. A. R. História *stultitiae* e história *sapientiae*. In: *Discurso*, n. 17, p. 151-172, 1988.

7 Cf. MAUGÜÉ, 1954, p. 224-226.

da ciência e da arte. Reencontra-se, aqui, mais uma apropriação de Kant: a filosofia não teria caráter representativo, mas reflexivo⁸.

De acordo com o entendimento acima, não compete ao programa de ensino de filosofia repassar dogmas de uma suposta verdade universal, descoberta paulatina e progressivamente, filósofo após filósofo. Ao contrário, a filosofia deve ser ensinada como cultivo da reflexão. Para este objetivo concorre o contato com a história da filosofia. À medida que o aprendiz reconhece a reflexão filosófica no passado histórico desta última, seu senso filosófico tornar-se-ia mais educado. Por isso, Maugüé (1954, p. 227) assevera que o ensino de filosofia deveria ser eminentemente histórico. A esse respeito, Martial Gueroult (1956, p. 194) está de acordo ao sustentar que a história da filosofia seria o “instrumento principal de iniciação à filosofia” e “fonte permanente de inspiração”, uma vez que instruiria pelo exemplo o que seria o ato do filosofar. Quando um estudioso desvenda a ordem das razões de uma filosofia, ele circularia por ela com a mesma desenvoltura do filósofo que a arquitetou. Fica sugerido, assim, que a progressão lógico-argumentativa das razões forneceria algo como a experiência do filosofar (GUEROULT, 2015, p. 165). Por fim, também Victor Goldschmidt ostenta posição muito próxima. O estudante de filosofia, ao aprender a vincular as teses aos princípios e movimentos que as engendram, não mais entenderia uma filosofia segundo uma razão alheia a sua. Agora, o próprio aprendiz teria acesso ao método pelo qual o filósofo edificou suas teses e, com isso, apreenderia “os *dogmata* como eles eram aos olhos do próprio autor, isto é, como *matemata*” (GOLDSCHMIDT, 1982, p. 125-126). Dessa maneira, o estudante exerceria o filosofar, pois emularia o ato de conceber razões, ordená-las e delas derivar consequências.

Se a história da filosofia deve fornecer o exemplo para o filosofar, o mais seguro exemplo viria, por sua vez, daqueles que o tempo já consagrou. Assim, propõe Maugüé (1954, p. 230 e p. 233), o ensino da filosofia se dará pela leitura dos clássicos canonizados na tradição filosófica ocidental. Nesses termos, enquanto diretriz de ensino, o contato com a história da filosofia não quer dizer senão “retorno aos textos eles mesmos” (ARANTES, 1994, p. 72), um imperativo de caráter técnico que ordena rejeitar manuais e compêndios panorâmicos de filosofia, uma vez que esta não se deixa transmitir em fórmulas objetivas e simplificadas. Passa-se a adotar, então, a leitura direta dos filósofos em seus próprios textos, preferencialmente no original. Nesses moldes, o curso de filosofia assume caráter monográfico e historiográfico.

No que tange ao Brasil, tal modo de ensinar a história da filosofia ajudaria a dissipar os “traços ideológicos” (MAUGÜÉ, 1954, p. 229) que por aqui teriam sedimentado maus hábitos intelectuais, a exemplo do filoneísmo, nossa suposta tendência para acolher e validar correntes filosóficas segundo a sua novidade no panorama geral das ideias. Para lhe fazer frente, seria necessário desenvolver o tato histórico. Antes de se lançar a novas filosofias, o estudante deveria conhecer o já pensado e tomar os filósofos clássicos como

8 Lembre-se, a propósito, a distinção que Kant estabelece, tanto em seu curso de lógica (1992, p. 150) quanto na *Crítica do Juízo* (1995, p. 47-52), entre juízo determinante e juízo reflexionante. Se o primeiro lida com a representação empírica dada, a filosofia não lhe diz respeito, posto que não conceitua objetos particulares.

“pontos fixos da história” para fins de orientação (MAUGÜÉ, 1954, p. 230). As aquisições do passado assumiriam, assim, valor de critério obrigatório de comparação, de modo que cada nova ideia estudada deveria ser situada no conjunto da tradição filosófica para que se dissolvesse o falsamente novo no já alcançado outrora.

Em solo brasileiro, tal modelo curricular acabou por fazer da autoridade dos clássicos um monumento que reforçou o vezo colonial de nossa formação intelectual, arada pelos jesuítas. Uma tradição filosófica, a europeia, passa a valer como referencial único para validar novas formas de pensamento como filosóficas ou destituí-las deste valor caso não se conformem ao metro europeu. Com isso, possíveis outras histórias de possíveis outras filosofias são apagadas ou marginalizadas. Neste último caso, filosofias não europeias são classificadas como “locais”, qualitativo empregado para diminuí-las diante da pretensa “universalidade” do pensamento europeu. Assim, filosofias não europeias são consideradas estágio atrasado, mera pré-história de um momento ainda não logrado, o da obtenção de uma filosofia aos moldes europeus. Educado nesta visão, o estudante assimila como sua uma datação estrangeira, segundo a qual passa a se entender como mau formado, despreparado, carente de tato histórico. Leia-se, de história europeia.

Reforço: não que o problema esteja estritamente na historiografia filosófica, mas, sim, na sua acoplagem em um país que tende a venerar suas metrópoles espirituais, rebaixar o esforço intelectual local e confundir autoridade com autoritarismo. O monumento dos clássicos filosóficos deixa de ser, então, somente perpetuação de uma memória significativa para se prestar à tecnologia de domesticação intelectual e submissão cultural⁹.

Não se pode deixar de evidenciar que tal visão estigmatizou a reflexão filosófica voltada para o Brasil, seus problemas e temas. Menciono, sumariamente, os casos de Álvaro Vieira Pinto e João Cruz Costa. A respeito de Álvaro Vieira, sua obra *Consciência e Realidade Nacional* fora inicialmente submetida a um profundo desmonte crítico por Gerárd Lebrun, quem descortinou a “algaravia fenomenológica” de fundo alemão, de onde Álvaro Vieira teria retirado seus conceitos éticos e ontológicos “sem qualquer base científica” (ARANTES, 1994, p. 28). Posteriormente, Bento Prado Jr., em um artigo de 1969, pretendeu desmascarar as fontes hegelianas, marxistas e existencialistas da obra de Álvaro Vieira, cuja superposição teria produzido o borramento de qualquer fronteira entre filosofia e ideologia, no caso, a do nacional-desenvolvimentismo. Dessa feita, a obra acabava por ser desqualificada como um subjetivismo raso que não teria conseguido se desprender da circunstância local (PRADO JR., 2000, p. 163-168). Independente da pertinência das críticas, note-se que ambas apresentam o mesmo *modus operandi*: a empreitada teórica de Álvaro Vieira é cotejada com as matrizes europeias e rebaixada pelo argumento localista. Veremos procedimento semelhante recair sobre a obra de Cruz Costa. O interesse deste

9 Argumento similar ao meu foi elaborado por Gabriel Silveira (2015), quem vê, no programa curricular de Maugüé, um constrangimento violento que perpetua a dependência intelectual do Brasil. A modernização filosófica implementada pela Missão Francesa teria produzido coativamente uma sensação de dívida pelo desconhecimento do passado filosófico europeu. Cf. SILVEIRA, G. A modernização do pensar como violência: o legado das missões francesas da usp e o caso de Jean Maugüé. In: *Problemata*, n. especial, 202-221, 2015.

pela questão nacional teria sido eclipsado pela verve estrutural ensinada pelos professores da Missão Francesa. Da perspectiva desta última,

a universalidade dos grandes temas (é verdade que abordada pelos métodos miúdos da explicação de texto) seria apanágio da filosofia universitária, mais rigorosa e politicamente mais avançada [...], enquanto o localismo, tão acanhado quanto a inequívoca nulidade dos escritos filosóficos nacionais, ficava por conta dos espíritos mais retrógrados ou simplesmente mais despreparados [...]. Ora, Cruz Costa era de esquerda, universitário e passara a vida a estudar a evolução das ideias filosóficas no Brasil — francamente, coisa nenhuma. (ARANTES, 1994, p. 90).

Note-se, no trecho citado, novamente a presença do jogo valorativo binário entre o local e o universal, desta vez usado para desqualificar o trabalho de Cruz Costa. Aqui, somente o universal possui propriamente caráter filosófico, de modo que uma reflexão voltada para a realidade brasileira não o alcança. O localismo dissocia Brasil e filosofia, uma consequência que não é, entretanto, válida para a Europa, como se esta não fosse localizada. Em filosofia, o discurso europeu, por mais paradoxal que possa soar, é o discurso desde o não-lugar do universal e, por isso, é filosófico. A categoria de universal evoca a grandiosidade do monumento, em contraste com a pequenez do esquecimento local. Esse jogo binário logrou desmerecer e desincentivar o assunto “Brasil”. Entre nós, proibiu-se a filosofia de pensar a realidade local, fazendo-a, ironicamente, fixar-se em um único local – a Europa – sob o deslumbre do universal.

Do meu ponto de vista, ainda é hegemônico na comunidade filosófica brasileira a opinião rasa, beirando à petição de princípio, de que a filosofia é universal porque aborda problemas universais ou porque alcança um nível de abstração universalmente válido, reconhecível por todo ente de razão. Qualquer filosofia que não fale puramente a partir da razão, mas mescle questões locais é mera política ou ideologia e, portanto, anti-filosófica. Estranhamente, apenas a Europa teria alcançado a universalidade, mesmo quando seus autores sobrecarregam seu discurso de cores locais, como é o caso do idealismo alemão e seus flertes com o nacionalismo e o romantismo. Não havendo filosofia fora da Europa, é preciso conhecer o acervo histórico-teórico dos europeus. Isso é aceito sem que se debata que a Europa implementou muita política – colonialismo, imperialismo, nacionalismo – para impor sua cultura como “universal”¹⁰.

O reproche do assunto local foi a tentativa de subordinar a intelectualidade brasileira aos padrões da cultura europeia letrada a fim de que “também a filosofia ‘funcionasse’ entre nós” (ARANTES, 1994, p. 96). Não obstante, a esse respeito, cabe destacar algumas nuances, pois não se trata, aqui, de criar uma narrativa de estrangeiros-vilões e brasileiros-mocinhos.

¹⁰ Para aprofundamento no tema, indicamos o ensaio de Julio Cabrera, em que o autor desmonta a ideia de universalidade e seu papel de legitimação no discurso filosófico. Cf. CABRERA, J. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. In: *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidade*, n. 2, p. 1-46, nov. 2014/jan./fev. 2015.

Muito embora tenha havido a produção de uma subordinação colonial, esta não se deu segundo o simplório entendimento da intencionalidade dos professores franceses. Ao que parece, segundo depoimento de Antonio Candido, eles advertiam os estudantes brasileiros a voltar os olhos para a realidade local, enquanto seus colegas brasileiros pareciam fazer o contrário. “Para os professores brasileiros, o *chic* era conhecer a Europa. Davam aulas falando sobre a França, a Inglaterra, citando línguas estrangeiras; nos puxavam para fora. Os professores estrangeiros, falando francês, nos puxavam para dentro” (CANDIDO, 1993, p. 40 *apud* DOMINGUES, 2017, p. 406). A basear-se por esse trecho, dever-se-ia dizer, antes, que os professores paulistas estrangeirados coadunaram com o efeito neocolonial gerado pela Missão Francesa. No entanto, a questão é mais nuançada. Retomemos o programa de cultura filosófica proposto por Jean Maugüé para arrematar este tópico.

A fim de não deixar a filosofia se perder numa erudição estéril, o programa de Maugüé, originalmente, possuía duas linhas: a leitura estrutural rigorosa dos clássicos, de um lado, e o caráter concreto, de outro. Este deveria devolver a reflexão à experiência cotidiana, haja vista que “a filosofia vive no presente”, procedendo por alusões ao que lhe rodeia e lhe situa, de modo que “não é corajosamente filósofo senão aquele que cedo ou tarde expressa o seu pensamento acerca das questões atuais.” (MAUGÜÉ, 1994, p. 225). Todavia, lembra Arantes (1994 p. 82), o esforço necessário para normalizar a leitura estrutural acabaria por incapacitar o estudante para aquela segunda linha. Justamente porque o método estrutural ensinava a anular a materialidade histórica das filosofias, o aprendiz ficava sem saber como realizar o retorno a essa própria materialidade. Por isso, a cultura filosófica uspiana acabou por renunciar a integralidade do programa “em favor de parte dele, isto é, as óbvias vantagens propedêuticas do apego exclusivo à letra miúda dos clássicos” (ARANTES, 1994, p. 84). Com base nisso, julgamos que o efeito colonial de subordinação epistêmica se deve muito mais aos ditames disciplinares do método estrutural, alçados à pedagogia em terras brasileiras, que a uma suposta intenção pessoal dos professores.

3 As vigas-mestras do método estrutural

Estabelecido o currículo historiográfico, a Missão Francesa buscou cumpri-lo com a implementação do dito método estrutural. As “vigas-mestras” (ARANTES, 1994, p. 114) do método podem ser resumidas em três princípios: 1) princípio de indestrutibilidade dos sistemas filosóficos, segundo o qual filosofias não se refutam porque não se pode nem cabe decidir seu valor de verdade, já que fazê-lo seria recair no dogmatismo de uma verdade universal e objetivamente válida; 2) princípio de compreensão interna das doutrinas, o qual determina o interesse pela ordem das razões de uma filosofia, não pelas suas causas histórico-sociais; 3) princípio da inseparabilidade entre doutrina e método, pelo qual se reconheceria que uma filosofia está criada e fundamentada apenas quando é encadeada por um conjunto ordenado de razões, o que a tornaria inseparável do método

através do qual é alcançada. A seguir, explico como esses princípios orientam a análise das obras filosóficas.

Seguindo a trilha de Kant, a filosofia não possuiria objeto porque sua natureza não seria representativa, mas reflexiva. À diferença da ciência, a filosofia não estabeleceria leis universais nem apresentaria um corpo de verdades já constituídas e demonstráveis. Caso contrário, se se admitisse que cada filosofia profere verdades sobre a realidade, então, ou elas acabariam por se contradizer todas na mesma pretensão de conformidade com a realidade representada, ou dever-se-ia preterir todas em favor de uma ou algumas filosofias. Na impossibilidade de decisão, a questão se torna descabida no terreno da filosofia.

Desse modo, não havendo verdade objetiva em filosofia, não se poderia encontrar um critério decisório pelo qual se refutaria as teses que se mostrassem falsas. Para o estudioso da história da filosofia, o próprio valor de verdade deve ser posto em suspensão a fim de combater o que se considera dogmatismo: a busca de uma suposta verdade absoluta. Disso se segue o princípio de indestrutibilidade dos sistemas filosóficos. Todas as filosofias seriam irrefutáveis e indecidíveis. É Gueroult (1956, p. 194) quem melhor formula o princípio, ao argumentar que, “se nenhuma [filosofia (H.F.G.)] pode provar definitivamente sua verdade, nenhuma pode, igualmente, refutar definitivamente as outras; donde um cosmos de possibilidades especulativas indefinidamente em equilíbrio, sendo todas igualmente plausíveis e incertas”. Consequentemente, não haveria sentido em conceber a história da filosofia como a sucessiva superação de estágios imperfeitos. Antes, as filosofias acabariam por situar-se sobre um mesmo plano que as tornaria indispensáveis como fonte de reflexão.

A consequência necessária da rejeição da verdade em matéria filosófica é que o modo como o estudioso deve entender as diferentes filosofias se altera. Não mais importaria referi-las às suas condições histórico-sociais porque não interessaria julgar sua concordância com a realidade externa sobre as quais tratariam e das quais teriam emergido. Além disso, o historiador da filosofia não deve ter nenhuma filosofia ao estudar os filósofos. Como, então, avaliar uma doutrina filosófica?

A resposta é o segundo princípio, o de compreensão interna. Seu pressuposto é considerar as filosofias como “grandes fatos lógicos” (ARANTES, 1994, p. 260), cuja inteligibilidade é dada formalmente pela sua estrutura imanente. Goldschmidt (1982, p. 143) fornece uma definição elucidativa do que vem a ser essa estrutura: “conjunto de procedimentos de investigação, de descoberta, de exposição e de demonstração que asseguram sua [de uma doutrina filosófica (H.F.G.)] coerência e lhe conferem sua inteligibilidade”. Nesse sentido, note-se bem, a estrutura de uma filosofia e o método que ela emprega estão profundamente imbricados a ponto de quase se confundirem. Em uma outra definição, Goldschmidt (1970, p. 143) chega mesmo a explicitar a estrutura como “as articulações do método em ato”. A diferença pode ser demarcada no fato de que o método pelo qual se concebe as teses cabe ao filósofo e a estrutura pertence à investigação do historiador. O primeiro situa-se no início da reflexão ao passo que o segundo é o ponto de chegada, a partir do qual se pode ver uma filosofia enquanto “totalidade na qual os

elementos não podem ser analisados sem referência a essa totalidade” (GOLDSCHMIDT, 1982, p. 139).

A estrutura é, assim, o ordenamento de razões capazes de explicitar uma doutrina pela ligação de uma tese à outra, segundo o regramento concebido pelo filósofo. Com isso, determina-se que estudar os sistemas filosóficos segundo o dito método estrutural significa neutralizar qualquer juízo de verdade sobre as doutrinas em favor da explicitação metodológica dos movimentos argumentativos que as desenvolvem.

A análise interna das filosofias é frequentemente contraposta a outro tipo de consideração. Goldschmidt, (1970, p. 139-140), por exemplo, distingue duas maneiras de interpretar um sistema filosófico: ou pelo método genético ou pelo método dogmático, sendo este o da leitura estrutural. O primeiro explicaria uma filosofia pela sua etiologia histórico-empírica ao tratá-la como efeito de fatos econômicos, políticos, preferências intelectuais, constituição fisiológica do autor etc. O segundo método se voltaria à compreensão dos dogmas “conforme a intenção de seu autor” (*ad mentem auctoris*) e reconstruiria sua estrutura a partir das razões fornecidas.

De modo similar, Gueroult (2015, p. 161-162) discrimina uma “história horizontal” e uma “história vertical”. Enquanto a primeira observaria a passagem das ideias e suas transformações através do tempo, a segunda focaria na significação das doutrinas em si e por si mesmas. A primeira perderia em profundidade filosófica por ser fundamentalmente empírica. Já a segunda, guiada pelo método estrutural, procuraria demonstrar tanto o modo como os elementos conceituais se agrupariam e se relacionariam como também seus porquês.

Ambas as diferenciações deixam ver que, para a escola estrutural, as explicações ditas genéticas, baseadas no recurso à materialidade histórica da produção intelectual, seriam dispensáveis para entender uma filosofia. Se uma doutrina não se deixaria explicar pelas suas causas externas, apenas interessaria suas razões internas. Estas se ordenariam sucessivamente, segundo um caminho lógico determinado pelo método que o filósofo emprega para criar e fundamentar suas teses. Ao percorrer esse trajeto, entender-se-ia paulatinamente as teses ostentadas em uma filosofia. Logo, seria impossível dissociá-las dos movimentos metodológicos e argumentativos que as explicitam. Chega-se, assim, finalmente, ao terceiro princípio, o de inseparabilidade entre doutrina e método.

Nas palavras de Victor Goldschmidt (1970, p. 141), a filosofia seria um “pensamento que inventa teses, praticando um método”. Assim, cada doutrina explicitaria a si própria mediante uma sucessão ordenada de razões, a qual reflete a aplicação do método particular de cada filósofo. Seria impossível, portanto, “separar as teses dos movimentos que as produziram” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 140). Em consequência, uma tese filosófica não preexistiria à sua exposição argumentativa. Logo, o intérprete não deveria se interessar pela intuição original, da qual proveio a tese, nem perder tempo com a fase embrionária de um pensamento. O trabalho do historiador da filosofia consistiria, exclusivamente, em referir a doutrina ao método que a torna inteligível pelas razões alegadas pelo filósofo.

Há, aqui, um movimento problemático de superposição de camadas, para o qual é importante dar uma atenção crítica. Haveria, de um lado, o método do intérprete (método

estrutural) e, de outro, o método particular do filósofo, pelo qual teses são desenvolvidas. O primeiro almeja tornar visível a atuação do segundo, a partir do pressuposto de que este último lança mão de um ordenamento necessário de razões para articular teses numa totalidade característica. Ao expor uma filosofia segundo sua ordem de razões, o método estrutural pretende acessar o intento original e a progressão formal da filosofia em apreço. Esse é o ponto almejado pela compreensão *ad mentem auctoris*, preconizada por Goldschmidt. Nesse movimento, o historiador apreenderia os *dogmata* enquanto *matemata*, supostamente filosofando tal qual o autor estudado. Assim, método estrutural e método do filósofo coincidiriam em certa isomorfia.

Goldschmidt está convencido de que a isomorfia metodológica confere teor filosófico ao trabalho com a história da filosofia¹¹. Sujeitar-se a acompanhar o desenvolvimento de uma filosofia tal como seu autor a desenvolveu tornaria a análise historiográfica filosófica porque articularias as razões até o seu limite, onde o filósofo teria concebido um “sistema de relações” (GOLDSCHMIDT, 1982, p. 139).

Eis, aqui, o ponto fulcral da unilateralidade do método estrutural. A noção de “sistema” denuncia qual é a concepção de filosofia que lhe serve de fundamento. Conforme argumentou Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1988, p. 169), “se o historiador toma como óbvio que o ‘sistemático’ é idêntico ao ‘filosófico’ a ponto de poder definir a filosofia, é porque ele já supôs, previamente, que o sistema é aquilo que define o pensamento racional em geral”. Se filosofia é sistema, então a reflexão filosófica se caracteriza no âmbito kantiano da doutrina transcendental do método. É filósofo aquele que alcança “a unidade dos conhecimentos diversos sob uma ideia” (KANT, B860, 2015, p. 600). Vale dizer, sob uma totalidade ordenada por razões. A forma da totalidade perfaz um *Gedankenwelt* (GUEROULT, 2007, p. 237), realidade lógica assumidamente independente do que lhe é externo, cuja validade retira tão somente de si. Concebida dessa maneira, a filosofia é contraposta ao âmbito empírico e histórico, pois apenas livre deste último poderia aceder ao universal. Resulta daí o entendimento de que um discurso filosófico sobre problemas locais é, na verdade, anti-filosófico e em nada diferiria de ideologia.

É pertinente questionar se todos os filósofos se encaixam na definição de filosofia como sistema. Mas isso não parece efetivamente importar para Gueroult, que defende a aplicabilidade irrestrita do método, uma vez que

mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, [...] sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento. Assim também, dentro de um dado contexto filosófico, me parece que certas conclusões podem ser obtidas de forma semelhante e até mais facilmente através de combinações, ou de vias, ou de demonstrações, legítimas dentro do quadro do sistema contemplado, as quais, entretanto, não são aquelas que o autor escolheu (GUEROULT, 2015, p. 164).

¹¹ Para Goldschmidt (1982, p. 139), inclusive, a noção de estrutura “poderia auxiliar a formular, sobre bases novas, a questão de saber o que é uma doutrina filosófica e, através disso, a própria filosofia”.

Considero essa passagem crucial para discutir o conceito de estrutura em história da filosofia. O que seriam exatamente essas “certas conclusões” que podem ser obtidas por outras “vias” que não aquelas do autor estudado? A passagem parece sugerir que se trata de conclusões já apresentadas pelo filósofo, mas que são possíveis de serem obtidas por meio de outras razões, outras justificativas que não aquelas que o autor escolheu. Se for assim, o historiador estrutural possuiria certa liberdade para ordenar os *dogmata* conforme outras demonstrações que julgasse mais razoáveis. Ora, isso não alteraria o desenho da estrutura da filosofia em apreço? Se a estrutura é um sistema de relações, se é o conjunto ordenado dos elementos conceituais, mudar as vias que os ligam não implicaria em mudar a estrutura? Se a estrutura está ligada à rigidez arquetônica, mudar-lhe a ordem não abalaria o edifício lógico? A cientificidade do método não deveria excluir a possibilidade de vias alternativas?

A meu ver, as palavras de Gueroult criam o problema da arbitrariedade em revelar a estrutura de uma filosofia. É certo que o historiador pode se valer das alternativas demonstrativas apenas para explicar por que o filósofo optou por empregar uma delas, e, assim, continuar sustentando uma única estrutura “oficial”, aquela *ad mentem auctoris*. Porém, o historiador também poderia se valer das vias demonstrativas possíveis para criar a aparência de uma estrutura em uma filosofia que intencionalmente teria optado por não construir um sistema. Nesse caso, ele forçaria o modelo da estrutura à revelia do autor, correndo o risco de suplantar a experiência filosófica de um pensamento sem pretensões sistemáticas. O início da citação parece sugerir esse último caso: “mesmo quando as estruturas de uma filosofia não consistem em uma ordem de razões, [...] sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento”. Se a argumentação traça uma ordem de razões para sustentar uma conclusão, o historiador pode arquitetar algo como uma estrutura mesmo que o filósofo não a tenha querido construir.

Ao admitir que os filósofos empregam razões e, por isso, pode-se ordenar seus pensamentos como se arquiteta um edifício, o método estrutural pretende que todas as filosofias se conformam a ele. Não é outro o sentido da proposição que Gueroult pretende demonstrar em seu artigo *O método em história da filosofia*: “este método se funda sobre a natureza da obra filosófica, por um lado enquanto *obra*, por outro lado enquanto *filosófica*” (GUEROULT, 2015, p. 165). Então, toda filosofia seria passível de ser lida formal e internamente. Filosofias que porventura não se configuram desta maneira são, no entanto, forçadas a serem consideradas desse modo. Em última instância, todas as filosofias são lidas como se fossem uma única filosofia porque teriam uma única forma de estruturação, um sistema universal organizado por razões sequenciadas.

Se o método estrutural foi capaz de fornecer o rigor analítico para a exegese de textos filosóficos, por outro lado, as vigas-mestras produziram um efeito colateral que Paulo Arantes (1994, p. 22) batizou de “sistema de inibições”. O exame deste último evidenciará os efeitos pedagógicos esterilizantes do método estrutural.

4 O sistema de inibições

Na tentativa de entender a timidez de Bento Prado Jr. para publicar seus escritos, Paulo Arantes arrisca um palpite: a timidez seria “muito menos uma questão de temperamento do que de *método*” (ARANTES, 1994 p. 159). O palpite se baseia no fato de que a observância ao método estrutural convidava à “contenção permanente”, recuada “até os confins da atrofia” (ARANTES, 1994, p. 161). Lembre-se, a esse respeito, o que Goldschmidt (1970, p. 147) dizia do intérprete. Este “não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido”. Enquanto tal, o intérprete não deve se colocar acima do filósofo, mas sob sua tutela e, como um discípulo, consentir em percorrer pacientemente a sucessão das razões apresentadas.

Em outras palavras, o método preceituava certa subordinação, consoante ao princípio de compreensão interna, justificada como meio analítico mais rigoroso para apreender a armação lógico-argumentativa de um pensamento. Isso implica que Bento Prado Jr. não publicaria enquanto não tivesse compreendido a estrutura das filosofias com as quais se ocupava. Mas, eis o problema, a sensação psicológica da incerteza quanto à compreensão era uma disposição sempre presente porque o método não deixa claro quando se alcança a totalidade de conexões que perfaz o sistema filosófico.

A complexidade inesgotável de um sistema reforça a grandiosidade e opulência dos clássicos enquanto monumentos. Sem explicitar os critérios de obtenção da estrutura de uma filosofia, lograr a exposição completa de sua arquitetônica lógica vira um trabalho sem fim. Isso cria a impressão de que uma filosofia é tão vasta que nunca estará plenamente compreendida, reforçando a suposta genialidade de seu autor. Efeito colateral: em uma cultura marcada pela dominação colonial, o monumentalismo aliado ao método estrutural acabará por reforçar a colonialidade da reflexão, induzindo a imagem de que nós, brasileiros, não estamos aptos à grandeza de um sistema filosófico tal qual os construídos por autores europeus.

A ser assim, não é de se admirar a reticência de Bento Prado Jr., tanto maior quanto mais arraigado fosse, pela força dos anos, o disciplinamento do método estrutural¹². Posto nesses termos, em primeiro lugar, o que o caso de Bento evoca é o modo como “o método estrutural engendrava o temperamento intelectual e psicológico que melhor o servia” (ARANTES, 1994, p. 160). Para além de uma idiosincrasia pessoal, a timidez de Bento Prado Jr. teria sido também uma disposição introjetada pelo aprendizado do método estrutural. Em segundo lugar, o caso torna visível a contraface da postura compreensiva, a saber, o retraimento de empreitadas teóricas opinativas e propositivas. Esta foi a forma encontrada para coibir a dita “polêmica filosófica”.

12 Tomo Bento Prado Jr. como lente de aumento para visualizar os efeitos inibitórios do método estrutural, sem com isso pretender reduzi-lo a produto obediente do método. Estou ciente do lugar singular que Bento Prado Jr. ocupa no relato de Paulo Arantes, oscilando entre um pensador que se filia ao método e alguém que dele se afasta criticamente. Cf. ARANTES, 1994, p. 30-36.

Ao considerar as filosofias irrefutáveis, o método estrutural não reservaria lugar para o confronto teórico em que se poderia avaliar as teses pela sua conformidade com a realidade de que tratam. Se inexistisse verdade objetiva em filosofia, não haveria razão para eleger uma doutrina como medida das demais. Logo, não seria papel do intérprete aferir a verdade material das filosofias nem ajuizar sobre contendas entre autores. Ele deve deixar de lado seus achismos e compromissos dogmáticos. Na qualidade de praticante do método estrutural, o intérprete não deveria se arriscar além do comentário exegético. Todavia, se, por um lado, tal atitude permite educar o senso filosófico – chamando atenção para a composição lógica de um pensamento antes de rejeitá-lo apressadamente pela sua suposta falsidade –, por outro lado, ela se baseia em uma concepção bastante restrita de polêmica filosófica.

Para a historiografia estrutural, a polêmica significa o confronto refutatório de doutrinas contrárias que se pretendem verdadeiras. Tal tipo de atividade teórica extrapolaria a análise estrutural, sempre interna e formal. Assim, a polêmica passava a ser vista como “desmando dogmático” (ARANTES, 1994, p. 242), já que impediria a compreensão das doutrinas nelas mesmas e por elas mesmas. Avaliadas de fora, do ponto de vista discordante, uma filosofia seria julgada pelos *dogmata* da outra, minando uma compreensão mais fidedigna das teses.

É importante destacar o contraste, entranhado na visão acima, entre um suposto âmbito interno e um suposto âmbito externo. Ao primeiro, pertenceria o método estrutural, ao passo que a polêmica é projetada no segundo. Em decorrência, funções distintas são atribuídas a cada caso. Interno, o método estrutural reconstituiria a ordem das razões que compõe uma filosofia em vista de sua compreensão. Mostraria, assim, como se constrói filosofias. Já a polêmica, sendo externa, se valeria da materialidade e da historicidade para refutar a doutrina adversária em vista do estabelecimento da verdade. Revelaria, então, como se destrói filosofias. Note-se que o contraste reúne diversas polarizações já vistas anteriormente: ordem das razões versus materialidade histórica, compreensão versus refutação. Como resultado, obtém-se uma visão, na qual método estrutural e polêmica filosófica se excluem mutuamente.

Dessa maneira, ao solicitar do estudante a compreensão, proíbe-se-lhe o confronto crítico. Acrescente-se que, se a primeira requer uma proximidade com as teses, o segundo segue em direção oposta. Ora, ao vetar a polêmica, o método estrutural impossibilitaria o desenvolvimento da distância que marca a crítica. Esta última, então suspensa, se tiver que vir, chegaria depois de “levada a cabo a exigência de compreensão objetiva” (ARANTES, 1994, p. 134). Eis precisamente o problema: quando se pode dizer que, em definitivo, compreendeu-se uma filosofia? O próprio Paulo Arantes reconhece, a esse respeito, que o método estrutural põe uma exigência vaga em seus termos, de modo a jamais poder ser satisfeita.

O juízo ficaria para depois, uma vez “levada a cabo a exigência de compreensão objetiva”. Era da natureza de tal prescrição, no entanto, não poder ser satisfeita nunca, adiando indefinidamente o julgamento prometido, confirmando

outra vez a espécie de renúncia compulsória que Lebrun desentranhara da reviravolta kantiana (ARANTES, 1994, p. 134).

No que respeita à polêmica, ainda que se possa consentir arrazoadamente que o intérprete deveria se isentar da verdade doutrinal ao estudar uma filosofia, não parece haver razões para limitar o significado da polêmica ao sentido de refutação. A questão da verdade não precisa constituir elemento necessário para a configuração de uma crítica. Uma polêmica pode se estabelecer, por exemplo, quanto à insuficiência ou invalidade lógica dos argumentos, à incompletude das teses, ao uso duvidoso ou equivocado das fontes, modalidades estas de uma crítica que poderia ser, inclusive, considerada interna.

No entanto, ao admitir a concepção estreita de polêmica, o ensino de filosofia à moda estrutural não foi capaz de instruir o estudante em distintas modalidades de crítica. Antes, visando banir a polêmica que reprovava, buscou “reprezar, multiplicando os anos de aprendizagem, a natural inclinação especulativa de cada um” (ARANTES, 1994, p. 22). Com isso, a um só tempo, inibia um elemento crucial para um pensamento crítico e criativo, o conflito de teses a partir de argumentos e questionamentos discordantes. Produzia, dessa maneira, eternos aprendizes, os quais introjetavam aquela timidez metódica que lhes fazia crer nunca estarem maduros o suficiente para o filosofar. Isso fez com que, entre nós, a filosofia assumisse os ares de uma espera que não cessa, tal qual duas retas paralelas prometidas a se encontrar nalgum longínquo infinito.

Fazendo par com o banimento da polêmica, pela mesma razão da rejeição metodológica da materialidade histórica na análise de filosofias, o exercício do método estrutural abria outra frente inibitória. Trata-se do alheamento programado, verdadeira interrupção do trânsito entre filosofia e realidade. O exercício do método tinha como pilar o dito “vácuo histórico” (ARANTES, 1994, p. 19 e 95), espécie de ficção propedêutica indispensável para a consecução da compreensão interna de uma filosofia. Por meio dela, a análise dispensa elementos biográficos, históricos, sociais e materiais diversos na explicação das teses filosóficas, uma vez que admite a inteligibilidade destas apenas pelo seu seguimento lógico de razões. Os problemas aparecem, entretanto, quando tal ficção propedêutica acaba por se tornar um “suplemento doutrinário duradouro” (ARANTES, 1994, p. 95).

Reforçado continuamente nos anos de formação acadêmica, o vácuo histórico, confessa Arantes (1994, p. 120), logrou produzir o indiferentismo pela realidade material sob a roupagem compensatória de que, assim, se preservava a dita autonomia do discurso filosófico. Em favor da ideia de que a filosofia basta a si própria para fornecer as regras de sua composição e compreensão, o trabalho do intérprete de filosofia deveria restringir-se aos métodos de validação da própria filosofia e à exposição de suas lógicas de engendramento, sem prestar contas à realidade histórica na qual estão inscritas.

Dessa maneira, o método se colocava na contramão da criação filosófica exercida na Europa, onde um filósofo “não fala de costas para a realidade” e “não ignora a origem extra-filosófica dos seus problemas” (ARANTES, 1994, p. 196). Entre nós, porém, o vácuo histórico acabou por instaurar um regime autorreferencial para a filosofia, no qual a

reflexão voltada para a realidade sócio-histórica não apenas foi inibida, como também se tornou um não-saber.

Afinal, estávamos ali para assimilar os clássicos e não para julgá-los, o que seria aliás de péssimo gosto. [...] A continuar por esse caminho de reverência e isenção, era inevitável que a faculdade de julgar definhasse e se manifestasse sob a forma dessa paradoxal incompatibilidade entre espírito filosófico e senso crítico. [...] Um mecanismo que, se não prejudicava muito a compreensão dos clássicos [...], paralisava o juízo diante da atualidade. E sem a solicitação desta última aquela mesma leitura dos clássicos tendia a emagrecer. Privados do canal crítico, não sabíamos bem como entroncar na cultura viva o que se aprendera na escola (ARANTES, p. 222-223).

Não tardou, em consequência disso, a se produzir o insulamento da filosofia entre nós, com pouco ou nenhum contato com outras áreas do saber. Se o método estrutural dispensa a explicação genética e não recorre senão às razões internas das doutrinas, o aprendiz de filosofia não precisa se instruir em outras áreas do saber, pois estas não forneceriam recursos heurísticos para a intentada compreensão das filosofias. A esse respeito, Paulo Arantes lembra que os professores da Missão Francesa exigiam o “expurgo meticuloso” de qualquer resíduo literário, bastante comum na *intelligentsia* brasileira de então. O rompimento com a literatura representou, porém, muito mais que um isolamento curricular. Se considerarmos que a ficção literária era, à época, a “principal fonte intelectual para os assuntos do país” (ARANTES, 1994, p. 174-175), a ruptura representou a separação entre filosofia e realidade brasileira.

Um filósofo deveria opinar sobre questões de método; meditar sobre o sentido da escravidão numa ordem mundial capitalista não era mesmo algo que pudesse comover uma sensibilidade especulativa. De resto – e aqui falavam os preconceitos franco-uspianos – filosofar sobre o subdesenvolvimento era coisa arriscada, perigosamente próxima da fraseologia isebiana. Assim sendo, o marxismo filosófico uspiano desenvolveu-se à margem do momento mais inventivo da ciência social do tempo: deixou passar sem registro a nova literatura sociológica acerca da combinação de capitalismo e escravidão na origem do Brasil atual, e acerca das singularidades deste resultado histórico, também não deu a devida atenção à economia política do desenvolvimento (contribuição original brasileira), nem reconheceu a seguir a novidade da Teoria da Dependência. (ARANTES, 1994, p. 191).

Que a filosofia franco-uspiana não tenha podido traçar pontes interdisciplinares com as ciências sociais à época, isso testemunha, igualmente, quão estéril é o pressuposto do currículo historiográfico implementado pela Missão Francesa. No meu entendimento, a ideia de que a filosofia se alimenta continuamente de sua história foi pervertida para a

ideia de que a filosofia se alimenta exclusivamente de sua história. Ao menos dessa forma me parece ter figurado como pedagogia para o ensino acadêmico da filosofia no Brasil.

A tópica hegeliana, segundo a qual a história da filosofia deve ter um elo essencial com a reflexão filosófica do presente, não implica que esta última deva se ocupar exclusivamente de obras filosóficas. A filosofia não se alimenta apenas de sua história, mas, também, da história do local onde está inserida, de onde colhe temas, problemas, imaginário, vocabulário; também da história das trocas com outros saberes; e, acrescentaria, alimenta-se igualmente da história das tentativas de interromper e matar a filosofia. As proposições políticas da polis ideal em Platão só fazem sentido diante dos problemas que a democracia ateniense coloca para a filosofia, incluindo o perigo de proibir o questionamento, como no caso do julgamento de Sócrates. Um outro exemplo, a filosofia de Descartes me parece inconcebível sem a instrução que o filósofo buscou na matemática e na física. De igual maneira, Schopenhauer e Nietzsche foram argutos leitores da biologia de seu tempo, não apenas por curiosidade erudita, mas para modificar a forma do filosofar com novos conceitos, argumentos e estilos. Uma avaliação panorâmica da história da filosofia mostra que a maioria dos filósofos, senão todos, construiu seu pensamento em forte intercurso com outras áreas do saber, tanto quanto com a própria história da filosofia.

O fraseado kantiano, de que uma filosofia se constrói das ruínas de outra filosofia, precisa de uma nova luz reflexiva. Se uma filosofia foi arruinada pelo tempo, por que o presente haveria de estudá-la? Os destroços só poderão ser reutilizados se a reflexão filosófica presente dispuser de novas técnicas, novas ferramentas e novo projeto para trabalhá-los de modo diferente daquele que não resistiu às adversidades refutatórias. Esse novo aparato não surgirá de dentro dos entulhos filosóficos justamente por já terem se tornado obsoletos. Deverá vir de fora, das ciências, dos problemas contemporâneos, em suma, de uma outra perspectiva capaz de reavivar as obras para novos fins.

É estranho que não se fale do paradoxo que é ensinar filosofia historiograficamente. Salta aos olhos que os filósofos não permaneceram encerrados no âmbito da própria filosofia, embora se pretenda produzir algo de filosófico analisando internamente e exclusivamente obras de filosofia. Gostaria, a seguir, de arrematar as críticas que venho tecendo ao longo da exposição mostrando qual proveito se pode tirar delas atualmente.

5 Conclusão

Em 2022, apresentei uma versão preliminar deste artigo no PET de Filosofia da UFPR. Na ocasião, um professor do departamento me objetou que estava eu “batendo em cavalo morto”, uma vez que não se verifica mais nos departamentos de filosofia a observância ao método estrutural. Esse professor estaria redondamente correto se meu ponto fosse a observância estrita. Eu também não acredito que se ensine, hoje, de forma hegemônica, os textos de Goldschmidt e de Gueroult nas graduações de filosofia no Brasil. Não acredito também que, em seus estudos, os professores intérpretes seguem a cartilha

estrutural para comentar seus filósofos. Então, qual o sentido de toda argumentação que expus até aqui?

Meu intento é advertir contra os efeitos inibidores da pedagogia oriunda da filosofia encampada pelo método estrutural. Esses efeitos podem subsistir sem que, para isso, os professores e estudantes conheçam os textos fundacionais do método estrutural ou sequer tenham ouvido falar de Gueroult ou Goldschmidt. Eles podem assimilar as disposições inibidoras por meio da prática pedagógica que lhes foi ensinada por seus professores. Não podemos menosprezar o peso da autoridade e das credenciais na intimidação e rebaixamento dos estudantes em termos de sua autoimagem intelectual.

Não é preciso que se ensine os textos da escola estrutural francesa. Basta que um professor sempre diga ao seu aluno que ele ainda não compreendeu bem a obra de um autor; basta que proíba uma crítica a um autor ou refute o aluno de uma maneira que o desencoraje a polemizar novamente; basta que menospreze autores locais diante do aluno; basta que monumentalize um filósofo estrangeiro. Essas atitudes em nada me parecem exclusivas do método estrutural, embora tenham sido favorecidas pela pedagogia que ele engendrou entre nós.

Assim, parece-me justificável falar, de modo mais amplo, dos perigos de uma pedagogia única baseada em uma filosofia única. A unilateralidade é inibidora das capacidades necessárias para desenvolver a atividade filosófica: cotejo de perspectivas metodológicas outras, debate de ideias, diálogo interdisciplinar, criação conceitual, elaboração de problemas locais que exigem reflexões filosóficas etc. Limitei-me a tratar do método estrutural por ver a oportunidade para tal no texto de Ivan Domingues, citado na introdução. Mas utilizo o método estrutural como lente de aumento para vislumbrar um efeito pedagógico indesejado para a filosofia no Brasil: o sistema de inibições. Não há motivo para crer que outros métodos de ensino e produção de filosofia estarão isentos deste efeito domesticador, ainda que não cheguem ao nível do paroxismo do método estrutural. O que está em jogo em meu argumento é, portanto, o que o método estrutural significa em um país que foi colônia e mantém hábitos intelectuais coloniais. Entre nós, o método estrutural tornou-se pedagogia da colonialidade ao ensinar a filosofia unilateralmente e inibir a reflexão. É o encontro do método estrutural com um pano de fundo histórico colonial que mostra sua pertinência como problema filosófico para a filosofia brasileira.

No seu importante *Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia*, Porchat explica que, para a compreensão das obras filosóficas, o estudante deveria empreender disciplinadamente o “esquecimento metodológico de si próprio” (PORCHAT, 2010, p. 20). Ao fazer disso um costume pedagógico reiterado por décadas em instituições onde o modelo uspiano foi disseminado, o resultado foi a produção de bons historiadores de filosofia, mas não de filósofos. “Deixemos a filosofia para os filósofos, dizia Goldschmidt”, lembra Paulo Arantes (1994, p. 22). Ora, mas se o Brasil não tem filósofos, isso significa deixar a filosofia exclusivamente para os europeus. Nós, o que fazemos é comentá-los. Desse modo, ensinados a nos vermos como ainda inaptos para o filosofar, acabamos por não criar um pensamento próprio.

A pedagogia estrutural franco-uspiana normaliza uma disposição intelectual acanhada e subalterna. Não ousar filosofar em nome próprio, mas, sim, sob a tutela dos clássicos, que ficam, ao cabo, com o crédito e com a autoridade reforçada. Desse modo, quando requisitados a pensar a atualidade, o intelectual brasileiro de filosofia limita-se a apresentar uma leitura de conjuntura contemporânea que obedece à fórmula: “segundo o(a) filósofo(a) X”. Não entendo isso como ensaiar uma reflexão autoral nem debater polemicamente. É apenas uma aplicação do virtuosismo exegético. É um cálculo a partir dos *dogmata* de um autor para estender o conceito a mais um caso. Nesse ato, as possíveis objeções ficam restritas a discutir o mérito formal do intérprete no manejo correto das teses. É fácil reconhecer aí aquele sistema de inibições. Não sabendo tratar de problemas presentes por força do vácuo histórico, o filosofante brasileiro tratará do diagnóstico montado por um filósofo estrangeiro. Não tendo instrução interdisciplinar para discordar ou acrescentar algo, irá apenas comentar internamente a doutrina em apreço. Esse “não-saber” é o filosofar entre nós.

Atualmente, com base nas produções acadêmicas em filosofia, nos eventos e nas colunas da Anpof, uma das frentes de discussão sobre filosofia brasileira diz respeito à revisão crítica do legado teórico e institucional de alguns movimentos nacionais. A Missão Francesa na USP é relevante nesse recorte. Não são poucos os expoentes da comunidade filosófica brasileira que atacaram os aspectos perniciosos do legado estruturalista franco-uspiano¹³. Este artigo não é inovador nesse ponto.

Ao focar meu argumento nos efeitos pedagógicos, entendidos como a modelagem formativa da disposição intelectual e psicológica do estudante de filosofia nas universidades brasileiras, saliento que o problema é menos o método estrutural e mais essa disposição, a que estou chamando de domesticada ou inibida. Gostaria que meu artigo fosse tomado como uma formulação possível da percepção, segundo a qual, graças ao trabalho crítico de nossa comunidade filosófica sobre si mesma, chegamos ao ponto de entender que o problema não é simplesmente conceber a filosofia de modo estrutural, mas, sim, a unilateralidade que esta tomou forma em um país colonizado epistemicamente. Essa unilateralidade, servindo aos anseios modernizantes de um dado momento histórico do Brasil¹⁴, tornou-se pedagogia que reforçou a colonialidade do saber entre nós. Essa pedagogia perpetua, hoje, uma disposição anti-filosófica, ancorada na detração da intelectualidade local.

Enfatizo a nuance do meu ponto de vista. Reconheço e reitero o valor do método estrutural para a aquisição de uma disciplina rigorosa de análise de obras filosóficas. Mas ele não precisa ser a finalidade da reflexão filosófica, pois ele não é um método para

13 Menciono, ilustrativamente, Paulo Margutti (*Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país*), José Crisóstomo de Souza (*Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa*), Oswaldo Porchat (*Discurso aos estudantes de filosofia da USP sobre a pesquisa em filosofia*).

14 Aqui se abre um campo de pesquisa importante: em que medida o método estrutural foi apropriado pelas forças coloniais operantes na cultura brasileira? Dito de outro modo: em que medida o “sistema de inibições” não é fruto do método estrutural, mas, sim, uma disposição latente em nossa intelectualidade, apenas agravada pelos ditames do método?

criação de filosofia, mas para explicação da lógica de um pensamento. Esta última, é uma competência necessária, sim, a todo estudante de filosofia. Mas não deve ser a única nem desmerecer outras. A competência para criação conceitual que exprima entendimento ou solução para um problema pode ser desenvolvida, por exemplo, em disciplinas ou oficinas voltadas para exercício ensaístico criterioso. Ainda nesta seara de abertura, os currículos poderiam adotar abordagens transdisciplinares. Essa são algumas propostas para começar a exercitar a filosofia entre nós. Mas, sem dúvida, é necessário um trabalho mais substancial, no sentido da difusão de uma pedagogia contra-colonial.

Referências

- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BREHIER, E. La philosophie et son passe. *Les Études philosophiques*, 12e Année, No. 1/2, 1er Congrès National des Sociétés Françaises de Philosophie. Marseille. Avril 1938. *Compte-Rendu des Séances*, p. 9-25.
- CABRERA, J. “Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?”. *Cahiers critiques de philosophie*, Paris VIII, vol. 16, 2016, p. 59-85.
- CABRERA, J. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidade*, n. 2, p. 1-46, nov. 2014/jan./fev. 2015.
- CAPONI, G. O longo braço de Goldschmidt. *Tempo da Ciência*, v. 10, n. 19 e 20, 2003, p. 47-65.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – Ensaios Metafilosóficos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- GOLDSCHMIDT, V. Remarques sur la Méthode Structurale em histoire de la Philosophie. *Manuscrito*, v. 5, n. 2, p. 117-143, 1982,
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. *A religião de Platão*. 2ª.ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 139-147.
- GUEROULT, M. Lógica, arquetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. *Trans/Form/Ação*, n. 30, v. 1, p. 235-246, São Paulo, 2007.
- GUEROULT, M. O método em história da filosofia. *Sképsis*, n. 12, p. 160-170, 2015.
- GUEROULT, M. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*, v. 37, n. 75, p. 189-211, 1968.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- KANT, I. Primeira introdução à Crítica do Juízo. In: TERRA, R. (org.). *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e Ricardo Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995;

- MARGUTTI, P. Sobre a nossa tradição exegetica e a necessidade de uma reavaliação do ensino de filosofia no país. *Kriterion*, n. 129, Jun./2014, p. 397-410.
- MAUGÜÉ, J. O ensino de filosofia e suas diretrizes. *Kriterion*, n. 29-30, v. VII, p. 224-234, 1954.
- MOURA, C. A. R. História *stultitiae* e história *sapientiae*. *Discurso*, n. 17, p. 151-172, 1988.
- PORCHAT, O. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia. *Fundamento*, v. 1, n. 1, p. 18-33, 2010.
- PRADO JÚNIOR, Bento. O problema da filosofia no Brasil. In: *Alguns ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 153-171.
- SAMPAIO, E. S. P. O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, 2023, p. 1-16.
- SILVEIRA, G. A modernização do pensar como violência: o legado das missões francesas da usp e o caso de Jean Maugüé. *Problemata*, n. especial, 202-221, 2015.
- SOUZA, J. C. Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa. *Revista Argumentos*, n. 25, p. 31-56, 2021.