



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

CAMPUS DE PALMAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO PROFISSIONAL EM
FILOSOFIA

VINÍCIUS MARTINS CORREA

DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL:
UM BLOG SOBRE FILOSOFIA E A LEITURA DE BYUNG-CHUL HAN

PALMAS/TO
2021

VINÍCIUS MARTINS CORREA

DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL:
UM BLOG SOBRE FILOSOFIA E A LEITURA DE BYUNG-CHUL HAN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Judikael Castelo Branco
Área de concentração: Ensino de Filosofia
Linha de pesquisa: Filosofia do Brasil

PALMAS/TO
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- C824d Correa, Vinícius Martins .
 Democratização da Filosofia no Brasil: Um blog sobre Filosofia e a
 leitura de Byung-Chul Han . / Vinícius Martins Correa. – Palmas, TO,
 2021.
 141 f.
- Dissertação (Mestrado Profissional) - Universidade Federal do
 Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-
 Graduação (Mestrado) Profissional em Filosofia, 2021.
 Orientador: Judikael Castelo Branco Branco
1. Democratização. 2. Filosofia brasileira. 3. Ensino de Filosofia.
 4. Byung-Chul Han. I. Título

CDD 100

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).


VINICIUS MARTINS CORREA

**DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL:
UM BLOG SOBRE FILOSOFIA E A LEITURA DE BYUNG-CHUL HAN**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), núcleo da Universidade Federal do Tocantins, como quesito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.


Data de aprovação: 29/07/2021

Banca Examinadora

Documento assinado digitalmente
 JUDIKAEI CASTELO BRANCO
Data: 03/08/2022 10:15:30 0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT)
Orientador e Presidente da Banca


Prof. Dr. Evamildo Costeski (PROF-FILO/UFC)
Examinador externo


Prof. Dr. João Paulo Simões Vilas-Bôas (PROF-FILO/UFT)
Examinador interno

PALMAS/TO
2021

*O saber quando não humaniza deprava.
Refina o crime e torna mais degradante a
covardia.*

Mikhail Bakunin

RESUMO

A proposta teórica do presente trabalho, sobre uma democratização da filosofia, se pauta na exposição do “produto” blog “*Chaves e a Filosofia*”, criado para auxiliar no ensino da disciplina em turmas do Ensino Médio. Além da questão da democratização, foi desenvolvida a problematização, sobre o processo de popularização da filosofia. Para além dessa popularização buscamos pensar a crítica da técnica (internet) que no contexto atual pode ajudar numa popularização da filosofia, sem, no entanto, completar o processo para uma democratização. A mera transferência de conteúdo filosófico para a internet, como já dito, pode popularizar a filosofia, chegando a cada vez mais pessoas, porém não traz em si uma maior abertura que se daria no processo de democratização. O pensador Byung-Chul Han nos auxilia a refletir sobre esse processo, principalmente nas relações de biopoder, psicopolítica e sobre as novas mediações que a internet nos submete. Apesar dessa reflexão atual, a democratização da filosofia no Brasil não pode ser discutida sem um contexto brasileiro de fundo. Nesse ponto, há uma abordagem mais panorâmica sobre a Filosofia do Brasil. Portanto, temos um exercício de passado, para contextualizar a Filosofia no Brasil, de presente, refletindo sobre a popularização e suas contradições e, por fim, de futuro, para pensar a filosofia dentro de um foco que pensa a democratização da filosofia no Brasil como parte essencial de mudança para o futuro do ensino da disciplina no país, extremamente ameaçada no tempo presente.

Palavras-chave: Democratização. Filosofia brasileira. Ensino de Filosofia. Byung-Chul Han.

ABSTRACT

The theoretical proposal of the present work, about the democratization of philosophy, is based on the exposition of the "product" blog "Chaves and Philosophy", created to help in the teaching of the subject in high school classes. Besides the issue of democratization, a problematization about the popularization process of philosophy was developed. Beyond this popularization, we tried to think about the criticism of the technique (internet), which in the current context can help popularize philosophy, without, however, completing the process towards democratization. The mere transfer of philosophical content to the Internet, as already said, can popularize philosophy, reaching more and more people, but it does not bring in itself a greater opening that would be given in the democratization process. The thinker Byung-Chul Han helps us to reflect on this process, especially on the relations of biopower, psychopolitics, and on the new mediations that the internet subjects us to. Despite this current reflection, the democratization of philosophy in Brazil cannot be discussed without a background Brazilian context. At this point, there is a more panoramic approach on Philosophy in Brazil. Therefore, we have an exercise of the past, to contextualize Philosophy in Brazil, of the present, reflecting on the popularization and its contradictions, and finally, of the future, to think about philosophy within a focus that thinks about the democratization of philosophy in Brazil as an essential part of change for the future of the teaching of this discipline in the country, extremely threatened at the present time.

Key-words: Democratization. Brazilian Philosophy. Educational Philosophy. Byung-Chul Han.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPITULO I: A DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL	14
1.1 A filosofia no Brasil em sua genealogia	14
1.1.1 Período Colonial (1500 – 1822)	23
1.1.2 Independência, Império e República Velha. (1822 – 1930)	27
1.1.3 Os anos de 1930-1960: O princípio de uma filosofia institucional	32
1.2 O modelo francês e seu relativo sucesso	41
1.3 Uma percepção contemporânea da filosofia: a filosofia como espetáculo	50
CAPÍTULO II: A POPULARIZAÇÃO E A DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA COMO PRÁXIS	62
2.1 A experiência do blog <i>chaves e a filosofia</i> e as abordagens alternativas de divulgação da filosofia	62
2.2 O que significa democratizar a filosofia?	71
2.3 Filosofar sobre o ensino de filosofia numa perspectiva popular	75
2.4 A internet como meio de democratização	81
CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN	85
3.1 Chul Han e a fenomenologia da técnica	85
3.2 O sujeito do desempenho na contemporaneidade	93
3.3 Violência e poder no neoliberalismo	99
3.4 Chul Han e a democratização da filosofia	103
3.5 Um possível confronto com a filosofia de Chul Han	108
CAPÍTULO IV: A EXPERIÊNCIA DE INTERVENÇÃO POR MEIO DO BLOG CHAVES E A FILOSOFIA	113
4.1 Breve preâmbulo antes da descrição das experiências	113
4.2 Aula no colégio militar de palmas	114
4.3 Gravação da oficina de microfilmagem filosófica: colégio Dom Alano du Noday	116
4.3 O futuro da filosofia	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125
ANEXO I	131
ANEXO II	133
ANEXO III	135

INTRODUÇÃO

Antes de mais nada, é preciso começar minha escrita assumindo um ponto de partida existencial, introduzindo o que cerca o contexto do presente momento. Vivemos uma pandemia (ou o correto seria sindemia?) que, como pretende ser evidenciado posteriormente, comprometeu uma parte do que seria a dimensão prática da dissertação, porém, mesmo com esse grave problema, a dificuldade trouxe novos contornos e desenvolvimentos importantes que acrescentaram novas concepções para o trabalho. A ideia de citar essa situação nesse momento inicial se deve a uma tentativa de expressar, mesmo que brevemente, um registro desse acontecimento que sem dúvida irá mudar os rumos da humanidade. O pesquisador, dentro de um contexto científico, na maioria das vezes, transita em um comprometimento tal com sua pesquisa que, mesmo sem intenção, pode dar margem para ser interpretado como um suposto sujeito que se encontra ausente das “coisas do mundo”, ou seja, um sujeito apartado do mundo que o cerca.

Esse trabalho trata do problema do “encastelamento” da filosofia no Brasil. Apesar de uma afirmação forte para uma academia que está em constante produção, essa foi a motivação inicial e que se configura como oposição ao que se intitula “democratização da filosofia”. A contradição entre o encastelamento e democratização foi o movimento conceitual que gerou a ideia e problematização principal dentro de um recorte brasileiro. O objetivo de pesquisar sobre a filosofia brasileira se mostrou de suma importância dentro de um contexto e proposta de pensar em uma democratização da filosofia, pois dentro de uma análise histórica é possível entender os processos e mediações que foram responsáveis por esse encastelamento. Algumas das novas teorias anticoloniais, descoloniais ou decoloniais podem convergir dentro dessa análise histórica, auxiliando inclusive em uma melhor interdisciplinaridade e diálogo no Ensino Médio.

Muito se fala em “democratização do conhecimento”, porém, ao investigar o fenômeno em um panorama maior, verificamos algo distante de uma real abrangência ou abertura educativa que o termo faz supor. Na prática, uma democratização — que demanda horizontalidade nos discursos,

interdisciplinaridade, transparência e clareza nos procedimentos acadêmicos e educativos e ampla discussão de pressupostos epistemológicos — dá lugar a uma lógica mercadológica distinta.

Já se faz necessário nessa introdução apresentar a experiência pessoal com a produção de um blog de filosofia chamado “*Chaves e a Filosofia*”. Os meandros do que envolve o nome e a inspiração serão melhor explicados em um segundo momento, porém a ideia nesse ponto inicial será de explanar sobre o *blog* para fins introdutórios. Os anos de produção do conteúdo do *blog* (2008 até algumas postagens mais recentes de 2019 e 2020), representam, mesmo que indiretamente, um percurso de escrita própria e um certo “descondicionamento” da pesada tarefa da escrita em geral, quanto mais uma escrita que se pretende filosófica (pelo menos falando diretamente sobre filosofia), mesmo que essa escrita estivesse no começo do *blog*, um pouco distante do tão exaltado rigor e correção conceitual que prevê a formalidade filosófica.

No ponto mais prático, falando em primeira pessoa, posso dizer que há uma dificuldade dos alunos no processo de escrita, há um distanciamento e uma noção corrente que a escrita é um ato de poucos. Perde-se inclusive uma amplitude quanto aos vários tipos de escrita e modos de colocar-se nesse ato de uma maneira mais ativa e consciente. Ao mesmo tempo, a ideia que se faz da filosofia e que é “martelada” dentro de um senso comum tornam a aula de filosofia engessada a uma lógica de se propor apenas fichamentos e dissertações como a única forma de escrita no desenvolvimento do estudante em filosofia. Entretanto, é notório que as diversas formas de filosofia foram desenvolvidas e chegaram até nós em sua própria história. São produções que vão muito além de um modelo fixo e engessado. Fico em Platão (diálogo) e Nietzsche (aforismos) só para citar dois casos célebres.

O interesse inicial em transformar a temática do blog em pesquisa e proposta mais formal, em um primeiro momento, se pautou na discussão sobre a filosofia em seus propósitos epistemológicos, na canônica distinção entre filosofia e senso comum e sobre a dificuldade de considerar uma proposta de educação popular e de tentativa de popularização da filosofia, mesmo que haja uma diferenciação entre o que seria pensar uma filosofia popular e popularização da filosofia, essas duas ideias são complementares, da mesma forma que a

democratização se apresentaria como um outro estágio, posterior a popularização e construção de uma filosofia popular.

Entendemos filosofia popular como o esforço em trazer para o campo filosófico temáticas e demandas mais concretas dentro de um plano imanente, no sentido de “teorizar sobre o popular”. Já a popularização seria um movimento de simplesmente tornar mais acessíveis os jargões e a linguagem mais técnica da filosofia, numa proposta de divulgação direta da filosofia, com o devido cuidado de não esbarrar em uma banalização. A democratização pretende levar tais propostas a uma transformação mais profunda, inserindo a filosofia brasileira dentro de um percurso autônomo e emancipatório. Tal ênfase na necessidade de transformação da filosofia brasileira ficará mais evidente na investigação do primeiro capítulo sobre as origens e genealogia da filosofia brasileira.

Diante de uma realidade na qual a filosofia se encontra ameaçada, principalmente no que tange ao contexto brasileiro, por uma política de austeridade econômica que vê falta de propósito em seu ensino, como um gasto que onera a sociedade, a ideia inicial pauta-se na abordagem da democratização sob esse espectro, envolvendo e trazendo a filosofia como o contrário de um gasto a mais. Na verdade, seria como colocar o oposto disso, entendendo a filosofia como um investimento e ganho para a sociedade brasileira como um todo.

Entretanto, a pesquisa ganha novos contornos à medida que algumas questões se tornam mais candentes. Em primeiro lugar, o espectro da “pós-verdade” adquiriu um lugar central na realidade dos recursos digitais. Essa se mostra como uma questão capital para pensarmos a popularização, sobretudo se entendermos a popularização da filosofia como importante instrumento no combate às *fake news*. A simples enunciação de uma disciplina que se propõe a questionar o que se apresenta como inquestionável já auxiliaria nesse caminho.

Chegamos assim, nesses problemas mais atuais até a figura de Byung-Chul Han e a abordagem da sua obra filosófica sobre os meandros dos processos que cercam o neoliberalismo, entendido como complexo sistema ideológico, além da visada econômica mais comum. O aspecto do neoliberalismo, segundo a proposta de Han, coloniza o pensamento como uma psicopolítica e, mais do que isso, na construção de uma forma de pensar que

extrapola os limites do econômico e se insere na esfera dos valores. Estes valores, segundo o autor, se institucionalizam em uma lógica de desempenho que abrange e mobiliza a sociedade como um todo.

Nesse processo, o neoliberalismo se põe como proposta de “positividade” na educação e se realiza num modelo individualista. O sujeito, nesse caso, gere a própria educação tal como uma empresa, numa perspectiva na qual a educação é tomada como um investimento. Neste quadro, o sujeito neoliberal acredita ser livre para construir o próprio conhecimento na aquisição de capital intelectual. Bastaria uma pesquisa na internet, dentro de uma gama infinita de livros digitalizados ou mesmo pela aquisição de livros comercializados em plataformas de venda, para o conhecimento “instantâneo”. Eis uma falsa democratização do conhecimento, na grande maioria das vezes, quando se lança um olhar atento para o contemporâneo.

Destarte, entre esses problemas teóricos descritos aqui, existiu uma prática moldada por essa teoria, a par dos problemas que cercam a proposta de popularizar a filosofia numa internet que fugiu de uma proposta inicial mais anárquica, e porque não dizer, democratizadora de conteúdos. Há uma contradição entre a internet de blogs do começo dos anos 2000 e a mais atual onde as redes sociais são praticamente onipresentes¹. O que antes era um conteúdo mais livre do ponto de vista de produção escrita, hoje é condicionado a lógica de *likes*, curtidas e algoritmos.

A última parte do trabalho, dado o caráter de uma dissertação de mestrado profissional, descreve uma intervenção direta realizada em dois colégios de Palmas. A proposta foi a utilização de postagens do blog Chaves e a Filosofia, para o ensino de filosofia nas aulas da disciplina. Após a abordagem dessas experiências, há uma reflexão sobre o ensino e o futuro da filosofia.

Seguindo numa breve descrição dos conteúdos dos capítulos, temos além desse último capítulo abordando as experiências interventivas, um primeiro capítulo em que a principal base para a abordagem histórica se encontra nas obras de três autores: *Filosofia Brasileira*, de Luiz Alberto Cerqueira; o primeiro

¹ https://humanaesfera.blogspot.com/2018/07/a-internet-uma-historia-de-invocacao.html?fbclid=IwAR2QqC0lbPTXDvPbfa1itLAEil0sRPfXG4CcX35F0SVh9AHO1_SYWvR-E (nesse artigo é feita uma tentativa de historiografia da *internet* colocando a contradição entre a *internet* de *blogs* e a *internet* das redes sociais).

volume de *História da Filosofia do Brasil*, de Paulo Margutti e *Filosofia no Brasil*, de Ivan Domingues. Além desses autores, outros filósofos e historiadores de destaque contribuem na discussão. Entre estes, recordamos aqui os nomes de Lima Vaz e Paulo Arantes.

O segundo capítulo se baseia na exposição do produto blog (Chaves e a Filosofia), contrapondo a experiência de escrita e de produção do blog com outras experiências de abordagens não-formais da filosofia. Há, neste capítulo, um conjunto variado de autores que vão desde uma discussão epistemológica partilhada com Oswaldo Porchat, até artigos recentes sobre o ensino de filosofia, como o de Alejandro Cerletti. A ideia é a melhor delimitação da democratização da filosofia dentro num conceito que dialoga com a popularização dela com um caminho para além disso, que vise à discussão epistemológica e ao filosofar sobre o ensino de filosofia.

Entre as obras de Han usadas no terceiro capítulo, trazemos textos mais antigos do autor como, *Sociedade do cansaço* e *Sociedade da transparência*, além de *Topologia da violência* e *Agonia do eros*, que estendem a base do pensamento fenomenológico do autor, e escritos mais recentes como *No enxame*, *Psicopolítica* e *Bom entretenimento*, que enfocam o problema da popularização da filosofia no contexto dos atuais recursos e dispositivos digitais. Seguimos, a partir daí, com a delineação e o detalhamento do que será abordado: a democratização da filosofia no Brasil. Como adiantado, será feita uma contextualização histórica, buscando, inicialmente, o resgate da memória da filosofia brasileira para, a partir dela, continuarmos a discussão mais abalizada sobre a democratização da filosofia, e, conseqüentemente, com maior arcabouço teórico, estendermos a abordagem histórica para a crítica da situação de uma filosofia acadêmica encastelada ou presa numa torre de marfim.

CAPITULO I: A DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL

1.1 A filosofia no Brasil em sua genealogia

O desenvolvimento de uma proposta de democratização da filosofia no Brasil quer responder a uma problemática em torno da recepção, difusão e acolhimento da filosofia na sociedade brasileira. Entretanto, é preciso antes de tudo um trabalho genealógico que proporcione à pesquisa uma perspectiva mais ampla no que concerne aos problemas que tocam a nossa questão. Portanto, antes de lidar de forma mais específica com o termo, abordamos, de um ângulo mais historiográfico, as raízes do pensamento brasileiro, refletindo os possíveis desdobramentos a partir dos problemas encontrados. Sem essa abordagem, o aspecto prático paira em um vazio. Afinal, ministramos nossas aulas de filosofia no Ensino Médio dentro um contexto filosófico que possui uma história e contradições que não podem ser respondidas sem um olhar atento sobre a história da filosofia brasileira.

A “genealogia” é tomada aqui como método oposto a uma análise metafísica, por exemplo, justamente por buscar o fio condutor de um caminho que postula hipóteses e perspectivas dentro de um movimento constante que emerge na realidade concreta.² A ideia para a introdução do problema se concentra primeiro na intenção deste empreendimento e nas questões às quais essa genealogia se reporta.

Nosso ponto de partida é o reconhecimento da crítica contumaz ao modo como é desenvolvida a filosofia no Brasil. É o caso, por exemplo, de Gonçalo Armijos Palácios (professor de filosofia na Universidade Federal de Goiás) e das considerações que ele levanta acerca do *ethos* filosófico brasileiro, viciado principalmente no que se refere ao fazer filosófico na universidade. Seu livro, *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser um gênio*, se mostra como crítica a um fazer filosófico próprio da filosofia no Brasil. O interessante nesse olhar sobre a filosofia acadêmica brasileira se evidencia na exposição de um

² Segundo o artigo de Antônio Edmílson Paschoal em *O procedimento genealógico de Nietzsche*, temos que: “o genealogista toma como tarefa revirar as profundezas, numa análise das forças em jogo no momento da emergência dos valores e de sua manutenção enquanto valores. [...], o genealogista irá se ocupar da busca deste ‘elemento diferencial’, que se encontra na “origem” de tais valores e de sua manutenção”. (PASCHOAL, 2000, p. 4).

filosofar colonizado, “domesticado” e baseado na submissão ao ponto de vista eurocêntrico. Palácios elabora a sua proposta antes do debate atual sobre decolonialismo, descolonialismo e anticolonialismo³.

Os gregos nos legaram a filosofia e nos ensinaram a filosofar, fomos nós que não aprendemos — ou assim parece. Não filosofamos como eles o faziam porque, lamentavelmente, queremos, sempre, filosofar a partir deles ou a partir de outros. Partimos de um respeito mal entendido, ou mal concebido, pela grandiosidade daqueles pensadores. Eles não são grandes por serem inatingíveis, mas por, simplesmente, terem sido eles mesmos. [...]. Obstinamo-nos em não filosofar a partir de nós, mas a partir deles. E chegamos, inclusive, a afirmar que não podemos filosofar a não ser debatendo os problemas que eles debatiam. (PALÁCIOS, 1998, p. 11).

Obviamente, tanto no referido texto de Palácios, como na posição que assumimos neste trabalho, não se trata de propor um filosofar sem a história da filosofia, mas de uma atuação que se desenvolva com outras proposições e variações, ou seja, que se coloque além de uma “comentarologia”.⁴ O caráter mais provocativo da obra de Palácios traz problematizações muito interessantes que tangenciam boa parte da proposta por uma democratização da filosofia no Brasil. Um exemplo disso é sua abordagem das limitações ou pseudolimitações da linguagem.

Na verdade, se faz filosofia, hoje, em todas as línguas, e temos filósofos das mais diversas nacionalidades que, escrevendo na sua língua materna ou numa outra qualquer, não encontram dificuldades para produzir filosofia e fazê-la avançar. É trivial que não fazemos filosofia como os gregos mas, deveríamos fazê-lo? Isso sim, seria estranho. A filosofia não só não se faz com os conceitos de uma língua pretensamente privilegiada como encontra seus próprios meios para se renovar, enriquecendo-se com os termos que se usam ora aqui nesta área, neste país, ora acolá, naquela outra área, naquele outro país. [...] A linguagem é artesã do real, tenho dito outras vezes, de forma que não pode ser concebida como um baú em que o real põe conceitos como se fossem objetos. A filosofia é um fazer, não um contemplar. (PALÁCIOS, 1998, p. 21).

³ Paulo Margutti, autor muito utilizado aqui para falarmos de filosofia do Brasil, desenvolve alguns desses conceitos em *Filosofia Brasileira e Pensamento Descolonial*, de 2018.

⁴ Crítica de Palácios a uma filosofia acadêmica que, na sua produção, se restringe a comentar autores (na maioria das vezes estrangeiros), evitando ao máximo inserir algo próprio, até mesmo uma opinião e posição pessoal. Essa crítica também é acompanhada por outros autores, inclusive brasileiros, como o filósofo José Arthur Giannotti. <https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/jose-arthur-giannotti-entre-bordados-insultos-24262688>

Outro exemplo que dialoga com a ideia central de uma democratização da filosofia no Brasil aponta para o autoexílio do filosofar perpetrado por quem acredita, ou é levado a acreditar, que a produção de filosofia só está condicionada a uma pretensa genialidade.

Mais uma vez quero referir-me a este assunto. Várias vezes tenho visto insinuado que para fazer filosofia a pessoa tem que ser um gênio (isto está implícito na menção dos clássicos como gênios). Há inclusive um certo pudor dos que ostentam um diploma em filosofia de chamar-se a si mesmos filósofos. 'Não – dizem – eu sou 'professor' de filosofia'. É compreensível, num país que se nega sistematicamente a filosofar, essa atitude. Se o diplomado em filosofia, o professor de filosofia, não se atreve a exercer seu ofício de filósofo, por temor, por sentimento de inferioridade, ou o que for, é claro que se sabe não-filósofo e não vai desejar ser chamado desse modo. Com toda razão. E a sua desculpa pudorosa pressupõe este argumento: 'Se todo filósofo é gênio e eu não sou gênio, então não sou filósofo'. (PALÁCIOS, 1998, p. 71).

Nesse ponto, elaboradas as problematizações, é possível seguir e se debruçar sobre uma genealogia da filosofia brasileira com o intuito de entender que tal situação não se deu sem uma história que privilegiou um determinado *ethos* filosófico no Brasil, a saber, um modo de atuação mais centrado na história da filosofia e que se desenvolve a partir da leitura técnica e estrutural de textos filosóficos clássicos (método que se consagrou na constituição da filosofia uspiana). Cabe mencionar previamente que há uma autocrítica por parte de filósofos da própria USP, exemplo de Oswaldo Porchat.

Porque o temor que me assalta é que, levados pela nossa segura consciência de que a Filosofia se alimenta continuamente de sua história, tenhamos ido longe demais na prática da orientação historiográfica. Que, no louvável intuito de assegurarmos a nossos estudantes uma sólida base de conhecimentos historiográficos, de os afastarmos de um achismo inconsequente próprio dos que nunca frequentaram de perto o pensamento dos grandes filósofos nem aprenderam a dura disciplina das lógicas internas aos grandes empreendimentos filosóficos, tenhamos perdido de vista a meta que muitos desses estudantes – e de nós, também – tínhamos – em nossos horizontes: a elaboração de uma reflexão filosófica, a compreensão filosófica de nós mesmos e do mundo. (PORCHAT, 2010, p.p. 22-23)

Os efeitos são perceptíveis demais, como a fala de Porchat faz supor. Entretanto, o maior foco em Palácios, se faz necessário pela intenção de colocar o panorama e o impacto dessa questão na produção filosófica brasileira. No entanto, é preciso cuidado para não se estigmatizar uma noção (também combatida na abordagem de Palácios), de um Brasil inapto para a filosofia e de uma nação sem meios para produzi-la. Isso se revela equivocado e se baseia em uma visão que procura o centro como referência, negando qualquer valor ao periférico, que pode e deve romper todo lastro de dependência cultural permanente. No caso específico da filosofia, pretendemos fazer um exercício genealógico de modo a evidenciar a origem deste fenômeno para a filosofia brasileira, e, a partir da construção histórica, verificar se é possível entender o porquê dessa realidade.

Baseando-nos nos trabalhos sobre a história da filosofia no Brasil, podemos traçar o itinerário que se estende do período colonial até o século XXI. Antes, porém, de adentrar nas pesquisas feitas, há uma noção fundamental presente em alguns textos sobre “o problema da filosofia no Brasil” que queremos tocar⁵.

A questão da filosofia no Brasil se reconfigura num exercício histórico que pensa uma visão “colonialista” da filosofia, entendida também como uma via ocidentalizante, o tempo em que a tradição ocidental se faz presente em território nacional.

O problema da Filosofia no Brasil somente pode ser formulado a partir dessa origem histórica e dessa significação cultural da Filosofia na gênese da civilização do Ocidente. O Brasil é compreendido aqui dentro do ciclo dessa civilização e é apenas na medida em que participa, de alguma maneira, da dinâmica do processo civilizatório que viu nascer o pensamento filosófico, que se pode falar de Filosofia no Brasil. Filosofia sobre as culturas pré-colombianas ou sobre o que delas resta é possível e, talvez, interessante, mas só a podemos fazer da mesma maneira com que Platão filosofava sobre os mitos da Lídia ou do Egito. O Brasil entrou para a História ao ser atingido pela expansão colonial da Europa moderna. Ora, esse fato adquire significação decisiva, a meu ver, quando se trata de formular corretamente o problema da Filosofia no Brasil. (VAZ, 1984, p. 18).

⁵ Importante ressaltar que esse é o título de um artigo de Lima Vaz, publicado em 1984, que explora a dúvida do autor sobre a relevância da filosofia no Brasil.

O Brasil, nesse contexto, ao ir se legitimando como cultura independente, isto é, atingindo os níveis aceitáveis no que concerne ao *ethos* de uma organização aos moldes tradicionais do ocidente, poderá finalmente desenvolver uma filosofia que se apresente como agente em meio a uma cultura própria. Isso, obviamente, na concepção de Lima Vaz. Há um otimismo e uma noção de um modo ocidental padrão e nível a ser alcançado.

Em primeiro lugar o domínio do *ethos* ou da normatividade social em todos os seus níveis. A Filosofia social e a Filosofia política, como reflexão sobre os fundamentos das ciências sociais e da ciência política adquirem uma importância que não tinham [...] A comparação entre a obra historiográfica de um Varhagen no século passado e a de um Sérgio Buarque de Holanda ou de um José Honório Rodrigues (para ficar nesses exemplos) nos nossos dias, mostra como a prática atual do discurso historiográfico implica e exige a reflexão filosófica. [...] Nesse caso, a grande tradição filosófica que se prova como tal pela universalidade e fecundidade hermenêutica das suas categorias pode encontrar-se, como em seu terreno próprio, numa forma de leitura da nossa produção literária que dá origem a um discurso autenticamente filosófico. Perto de nós estão os exemplos da original e sugestiva interpretação da obra de Guimarães Rosa a partir de Hegel e Sartre, levados a cabo por Sônia M. Viegas e Sebastião Trogo. (VAZ, 1984, p.23).

Por fim, Lima Vaz observa um futuro para a filosofia brasileira por essa via de progresso, ou seja, mais filosofia significa, ou deveria significar, um desenvolvimento maior e uma civilidade maior para o Brasil. A filosofia também estaria vinculada ao desenvolvimento econômico, seria assim a pedra toque de uma sociedade saudável, pronta para entrar noutra patamar de evolução e de desenvolvimento efetivo.

O Brasil, é forçoso reconhecê-lo, apresenta hoje uma das sociedades mais dramaticamente injustas entre quantas existem sobre a face da terra. Trata-se de uma injustiça não só estrutural mas como que inerente ao seu *ethos* profundo, à prática política e social das gerações sucessivas que moldaram a nossa tradição nacional. É, pois, para a sociedade brasileira uma questão de vida ou de morte o interrogar-se criticamente sobre a sua história e sobre o seu destino, sobre as alternativas que se lhe oferecem e sobre a necessidade de encontrar estilos viáveis dessa forma mais alta de racionalidade que é a racionalidade do consenso, da convivência justa. Ora, só a Filosofia é capaz de oferecer os instrumentos conceptuais aptos

para se levar a cabo efetivamente esse tipo de interrogação. [...] Numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro. (VAZ, 1984, p. 24-25).

Ivan Domingues, por sua vez, ao abordar o mesmo problema, fala em metafilosofia (reflexão da filosofia sobre a própria filosofia ou no caso de ausência de filosofia), englobando aspectos alheios à mera análise factual da filosofia no Brasil e, apoiando-se em Antônio Cândido, procura uma visada mais ampla, capaz de abranger outras noções de cultura a partir do tripé formado por autores, obras e o público.

Todavia, foram mantidos dois componentes ou aspectos essenciais do livro anterior, justificando a ideia de continuidade: o primeiro deles constitui o propósito de oferecer um livro de metafilosofia, na extensão da natureza essencialmente reflexiva da filosofia, autorizando-a a tomar a si mesma como objeto e fazer uma reflexão filosófica sobre a filosofia, uma filosofia da filosofia: o objeto, no caso, é a filosofia brasileira ou, mais precisamente, o problema filosófico da existência ou não de uma filosofia no Brasil, justificando o qualitativo de brasileira; o segundo constitui o propósito de imprimir às reflexões a forma de um *ensaio* filosófico, procurando tirar o máximo de proveito do ensaísmo, que por índole é um gênero literário que procura enraizar-se no presente ou no contemporâneo, de onde vai extrair sua motivação e onde vai encontrar suas matérias. (DOMINGUES, 2017, p. 2).

A preocupação apontada por Domingues, de maneira introdutória e que pretendemos discutir antes de avançar sobre uma suposta “filosofia brasileira”, tem a ver com a definição dos termos usados no que se refere à concepção de “brasileira”, quer dizer, o que está em jogo é a definição daquilo que redimensiona a natureza da filosofia a partir de um *ethos* isolado, segundo o modelo que eleva o particular ao universal, como o autor nos alerta usando o exemplo de Shakespeare. Este último, ilustre pela universalidade da obra, muito mais do que pela abordagem de temas locais, restritos ao seu lugar de origem e à sua cultura. Ou seja, a proposta de falar em uma filosofia no Brasil, tanto em Lima Vaz como em Ivan Domingues, não se constitui em uma escolha aleatória, mas deve ser tomada como objeto de construção metafilosófica.

Ora, como a matemática e a biologia, a filosofia transcende as nações, é fruto do intelecto e está enraizada na experiência humana, e o melhor a se fazer é trocar o determinismo geográfico e psíquico forte pelas formas mais brandas da preposição: da preposição “de”, introduzindo uma relação de origem, de dependência ou de pertença; da proposição “em”, demarcando um lugar ou uma posição no espaço e no tempo. [...] Assim, ao fazer o traslado para a filosofia, mostrei que a segunda acepção, a nos autorizar a falar de filosofia brasileira, lastreada por obras recorrentes e autorreferenciadas – livros autorais, *papers*, ensaios, teses, pouco importa o gênero literário [...], só vai ocorrer bem mais tarde em comparação à literatura. (DOMINGUES, 2017, p. 22).

Há discordâncias e discussões acerca desta abordagem, bem como sobre a nomenclatura e a distinção de particular e universal para a filosofia. A discordância não aponta numa direção obrigatoriamente contrária à filosofia entendida como disciplina universal, defendendo assim uma perspectiva particularista e isolada, mas se liga a outro tipo de interpretação. Luiz Alberto Cerqueira, no livro *Filosofia Brasileira*, prevê a rejeição da própria obra justamente por conter a expressão “filosofia brasileira”.

Se os mais renitentes ainda torcem o nariz quando ouvem a expressão ‘filosofia brasileira’, geralmente alegando que ‘Se é brasileira, não é universal; e se não é universal não é filosofia’, convém esclarecer que à universalidade de pensamento, essencial, apenas se *acrescenta* a consideração da pessoa do filósofo como origem singular e exclusiva da visão de um problema filosófico num certo e determinado contexto cultural. [...] pode afirmar-se que a filosofia, que Gonçalves de Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito propuseram para fundar a modernização cultural brasileira no século XIX, é brasileira, sem prejuízo do universal. [...] ‘original’ significa aquilo cuja existência se deve à singularidade e exclusividade de sua origem. (CERQUEIRA, 2002, p. 24-25).

Nesta esteira, Cerqueira (2002) reforça o argumento sobre uma filosofia brasileira resgatando o exemplo de Raimundo Farias Brito, revisitado por um estudioso estadunidense, Fred Gillette Sturm, que, além de se considerar discípulo do filósofo brasileiro, via-o como precursor do existencialismo.⁶

⁶ Outro exemplo de interesse estrangeiro pela obra de Farias Brito é a obra de Francisco Tejada, *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito*, de 1953.

Paulo Margutti é outro autor que se utiliza de uma explicação prévia para o título de seu livro: *História da Filosofia do Brasil*. Com uma linha argumentativa parecida com a adotada por Cerqueira, justifica a escolha do título antes de iniciar o trabalho a respeito da filosofia no período colonial.

Os títulos até agora utilizados pelos nossos historiadores em geral fazem mais modestamente menção não à *história da filosofia*, mas à *história das ideias filosóficas*. Além disso, essas *ideias filosóficas* não são do Brasil, mas estão no Brasil. Quando esses autores adotam a expressão *história da filosofia*, ela não é do Brasil, mas acontece no Brasil. [...] trata-se provavelmente de uma precaução tomada para evitar que o leitor, já influenciado pela nossa conhecida autoimagem negativa, rejeite o livro só pelo título, antes mesmo de iniciar a leitura. Ora, pensamos que essa postura por parte de quem acredita na existência da filosofia brasileira é totalmente inadequada e, de algum modo, já concede muito mais do que deveria aos historiadores que defendem a posição oposta. Na verdade, os resultados até agora obtidos e por nós confirmados ou reavaliados nos autorizam a adotar o título mencionado, bem como a nos referir a uma *filosofia brasileira*. (MARGUTTI, 2013, p. 40).

Embora pareça frívola, essa discussão serve de base para a contestação de uma política que visa não estimular o estudo da filosofia brasileira. O filósofo mineiro tem uma experiência clara nesse sentido. Segundo Margutti (2013), após praticamente 60 anos da presença da matéria “Filosofia no Brasil” na UFMG, tomou-se a decisão de suprimir a disciplina para que se inserisse mais uma matéria de lógica, além da que já estava na matriz curricular do curso. O autor completa que não se trata de um fenômeno isolado, mas uma atitude consciente que subestima ou mesmo suprime a nossa história da filosofia.

De fato, analisando os autores, observa-se o mesmo fenômeno descrito por Cerqueira, sob um outro viés, que não é o da supressão de uma disciplina, mas de uma perspectiva ideológica orientada para uma filosofia apartada da cultura brasileira, seguidora de moldes e supostos padrões de excelência de grandes centros mundiais.

Agora mesmo [2002], corre na UFRJ uma proposta para a criação de um programa de pós-graduação em lógica e metafísica cujos defensores da ideia se propõem, sob a alegação de rigor e relevância, “formar profissionais que possam dar uma contribuição de alto nível para o debate em torno de

questões filosóficas”, apresentando, como garantia de êxito, o compromisso de espelharem-se no modelo comum de programas de “renome internacional”, principalmente de universidades norte-americanas, e na leitura dos clássicos, mas só na medida em que os “autores clássicos cultivaram uma forma de pensamento que privilegia a clareza argumentativa”. Trata-se, obviamente, de uma reformulação do princípio de dependência cultural. Pior do que isso, uma maneira “civilizada” de reprimir e subjugar, de maneira axiomática, qualquer hipótese de produção filosófica a partir da própria cultura onde se dá o ensino filosófico. Em outras palavras: hoje ninguém propõe eliminar a atitude filosófica por decreto, trata-se de asfixiá-la. (CERQUEIRA, 2002, p. 22).

A discussão desses pressupostos abre muitas possibilidades hermenêuticas para uma dissertação que se interessa sobre a democratização da filosofia no Brasil. Dentre estas possibilidades, encontramos a contestação de boa parte dos argumentos e das propostas apenas descritivas do problema brasileiro de filosofia. É possível partir de uma premissa que problematiza o ensino de filosofia no Brasil, questiona a postura da “comentarologia” e da mistificação em torno do filósofo, sem, no entanto, cair no determinismo ou na lamentação sobre as condições que afligem boa parte de quem se dedica à filosofia no Brasil? Sem a construção de uma memória da filosofia brasileira, intencionar um avanço a fim de se pensar além do presente se mostra inviável para construção ou para a imaginação de um futuro para a democratização da filosofia no Brasil.

A relação dessas discussões com o ensino médio está inserida em uma base comum de várias possibilidades. Em um primeiro momento, a possibilidade multidisciplinar que o estudo sobre a filosofia brasileira nos aponta, tanto para uma base estritamente histórica até para disciplinas que também dialogam com momentos históricos como a literatura, por exemplo. No mais, há um claro espelhamento entre problemas da filosofia e filosofar que vem desde a universidade e os professores que são fruto dessa mesma universidade. Da mesma forma, existe a recente reforma de ensino que diminui de forma absurda o alcance da filosofia no ensino médio, processo que nos leva a discussão dentro de um aspecto mais básico de proletarização do trabalho filosófico. Apesar de não abordar diretamente essas interessantes questões, por fugirem do escopo da dissertação, acreditamos que analisar um processo histórico da filosofia e

investigar sobre um ethos filosófico brasileiro nos auxilia para entender boa parte dos desafios e problemas atuais.

Terminado esse parêntese, seguimos com o traçado pela história da filosofia no Brasil. Seguindo uma abordagem histórica, a pesquisa se concentra em três momentos distintos: primeiro, no período que se estende do Brasil colônia à República Velha; depois, na instauração de um aparato institucional, pelos anos de 1930; terminando com a análise das evoluções próprias da década de 1960. Por ora, deixaremos de lado os últimos anos porque escapam do escopo que intentamos aqui, verificar as origens e as raízes do pensamento filosófico brasileiro.

1.1.1 Período Colonial (1500 – 1822)

Segundo Margutti (2013), o panorama geral do período colonial se fundamenta na delimitação de três subperíodos que se dividem entre 1500 e 1822. Neste arco de mais de três séculos, apesar das similaridades entre a filosofia brasileira e a filosofia portuguesa, existem diferenças substanciais no que tange à simultaneidade das transformações da filosofia nos dois países. Para a filosofia lusitana, as divisões podem ser tomadas consoante o seguinte esquema: barroco-tomismo (1500-1750), transição (1650-1750) e iluminista (1750-1822). Já na filosofia brasileira, temos o período da pré-colonização (1500-1530), com pouquíssimas referências, do catolicismo barroco (1530-1808) e da ruptura iluminista (1808-1822).

Representantes do período tomista português são: Pedro da Fonseca, João de Santo Tomás, Luís de Molina, Francisco Suárez, Francisco Sanches. No período de transição se destacam autores como Rafael Bluteau, Jacob de Castro Sarmiento, Marinho de Mendonça de Pina e de Proença e Antônio Nunes Ribeiro Sanches. Por fim, entre os principais nomes do período Iluminista português encontramos Luís Antonio Verney e Antônio Genovesi⁷. Já no Brasil, as figuras de destaque se restringem aos dois últimos períodos. Para o catolicismo barroco temos Padre Manuel da Nóbrega, Padre Antônio Vieira, Diogo Gomes Carneiro, Alexandre Gusmão. Gregório de Matos Guerra, Frei

⁷ Influyente na filosofia portuguesa por isso é mencionado aqui, mas trata-se de um autor italiano.

Gaspar da Madre de Deus e Cláudio Manuel da Costa, isso para citar alguns nomes do longo arco que abrange do século XVI até o começo do século XVIII. Da ruptura Iluminista, têm maior relevo as obras de Silvestre Pinheiro Ferreira, Frei Joaquim do Amor Divino Caneca, Hipólito José da Costa Pereira e Furtado de Mendonça.

Contrapor a produção intelectual brasileira com o que foi feito em Portugal é fundamental para a leitura da filosofia desenvolvida no Brasil, sobretudo no período colonial, entendendo o papel da influência das movimentações culturais lusitanas naquele momento da nossa história. É neste ponto que, levando em conta o lugar dos jesuítas como maiores responsáveis pelo ensino de filosofia no Brasil, que Cerqueira destaca a importância do aristotelismo português.

O intuito dos professores jesuítas de filosofia era de fato manterem-se fiéis à doutrina de Aristóteles e dos seus comentadores mais qualificados, razão pela qual não podiam prescindir de uma terminologia precisa e já consagrada no decurso de muitos séculos de especulação filosófica. Isso, porém, não impediu que eles, já imbuídos do espírito do Humanismo, soubessem conciliar o propósito de rigor com uma expressão latina correta e elegante, fazendo uso da retórica sempre que não estivesse em jogo uma preocupação puramente conceitual. [...] O desejo de fidelidade a Aristóteles no pensamento português dessa época está expresso nos Estatutos da Universidade de Coimbra, que impuseram, quase exclusivamente as obras do Estagirita como texto para o curso de Artes [...]. E vão no mesmo sentido a letra e o espírito do *Ratio Studiorum*, ordenando que os professores de filosofia não deveriam apartar-se da doutrina aristotélica. (CERQUEIRA, 2002, p. 49).

Ainda segundo Cerqueira (2002), temos, por Pedro Fonseca, o trabalho de tradução de Aristóteles, bem como comentários da *Metafísica*. A obra de Fonseca segue o método da escolástica e serve de base para o ensino de lógica no Brasil, como fica devidamente registrado na *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus⁸, que, no que concerne à filosofia, se apresenta como cartilha pedagógica, delimitando “regras para o professor de filosofia”, além de propostas de perguntas orientadoras do estudo. Entre as referidas regras, uma rezava que

⁸ Instrumento pedagógico utilizado para o ensino de filosofia da época. Domingues ilustra com um exemplo: “Teses [conclusiones] de Metafísica sobre o ente real sob a presidência de Francisco de Faria da Companhia de Jesus [...] Questão principal: Se a existência atual é do conceito metafísico da divindade? Resp. afirmativa”. (DOMINGUES, 2017, p. 171).

“No primeiro ano explique a lógica, ensinando-lhe o mesmo no primeiro trimestre, menos ditando do que explicando os pontos mais necessários por Toledo ou Fonseca”. (CERQUEIRA, 2002, p. 50).

Essa raiz tomista-aristotélica traz fortes implicações no ensino da lógica filosófica. Segundo Margutti (2013), um exemplo se mostra em João de Santo Tomás e em seu pioneirismo ao sistematizar, no livro *Tratado dos signos*, uma abordagem da semiótica, ao tentar categorizar as diversas espécies de signos, dos desdobramentos de funcionamento sintático, semântico e pragmático.

Os efeitos do aristotelismo português são evidentes no Brasil e o seu conhecimento é essencial à compreensão do processo que desfez, aqui, o paradigma aristotélico. Trata-se da concepção de um novo paradigma, desta vez resultado da virada científica do século XVII (sabidamente com Bacon, Galileu, Kepler) e que culminou no Iluminismo. Seguindo essa linha com Margutti (2013), podemos observar que o período qualificado como “transição”, se deu entre o embate dos últimos partidários do tomismo com os novos pensadores, amparados justamente no espírito da reforma iluminista. No Brasil, um caráter mais questionador dos valores aristotélico-tomistas é assumido pelos chamados “estrangeirados”, aqueles que fazem filosofia em Portugal ou em outros países da Europa. Alguns, fugindo da “contrarreforma portuguesa”, como, por exemplo, Antônio Nunes Ribeiro Sanches, que foge de Lisboa após a acusação de praticar o judaísmo.

Posteriormente, vemos a intensificação do movimento Iluminista e de modernização. Entretanto, a ruptura não se dá de forma abrupta, há primeiro uma vinculação com a Igreja e a resolução do conflito naquilo que ficou conhecido por “ecletismo”.

A segunda metade do século XVIII foi marcada pelo aparecimento em Portugal dos pensadores ecléticos, estrangeirados que pretendiam buscar a verdade independentemente do sistema filosófico em que ela se encontrasse. O ecletismo foi adotado como programa capaz de resolver o conflito entre a escolástica tomista e as novas ideias provenientes das revoluções científica e filosófica. [...] Entre os autores estudados destacam-se Verney e Genovesi. As ideias de ambos, mas principalmente desse último, podem ser caracterizadas como constituindo uma forma de *empirismo católico*. Essa expressão é mais adequada do que *empirismo mitigado* para exprimir a mescla eclética de empirismo e

racionalismo que podemos encontrar nesses autores. (MARGUTTI, 2013, p. 163-164).

Contra-pondo-se a essa leitura inicial que relaciona diretamente a filosofia no Brasil com a matriz lusitana, há de se ressaltar, sempre com Margutti (2013), o valor da uma filosofia da pré-colonização, que corresponde a uma época sem contato com a realidade europeia, dado que a primeira expedição colonizadora data de 1530. Do ponto de vista filosófico, desse período é importante salientar (tendo como base as contribuições antropológicas de Viveiros Castro) a riqueza conceitual da visão cosmológica dos indígenas e como essa rica cultura foi destruída. Evidentemente, a “vitória cultural” ficou com os europeus, o que resultou na completa rejeição da cultura indígena pela filosofia oficial e oficiosa que se fez e que se faz no Brasil.⁹ Apesar da derrota, é possível encontrar, por exemplo, nos relatos de Manoel da Nóbrega, a reconfiguração de algumas ideias de direito e de filosofia política baseadas no contato com o saber dos nativos.

De qualquer modo, os textos de Nóbrega possuem relevância para a filosofia política. De acordo com José Eisenberg, os seus textos constituíram um prenúncio de duas importantes mudanças conceituais para a compreensão das fundações do pensamento político moderno: a legitimação do poder político pelo consentimento e o conceito do *direito subjetivo*. A primeira delas corresponde a um elemento central nas teorias jusnaturalistas do contratualismo e foi defendida por Hobbes no *Leviatã*, no início do século XVII. [...] A segunda dessas mudanças está ligada a um aspecto importante no jusnaturalismo de Hugo Grotius, que altera o conceito de *direito natural*, concebido como dádiva divina inalienável, substituindo-o pelo conceito de *direito subjetivo*, entendido como uma faculdade humana que a pessoa pode alienar voluntariamente. (MARGUTTI, 2013, p. 242).

Marcado pelo formalismo do ensino jesuítico, o que nós temos é, ao fim e ao cabo, um quadro pouco significativo da produção filosófica no Brasil, limitado à influência aristotélica e platônica portuguesa. Sem Universidades, a produção cultural brasileira se vincula a uma empresa literária muito mais do que ao esforço conceitual da filosofia. Grosso modo, o aspecto cultural brasileiro do

⁹ Um interessante paralelo pode ser feito com um desdobramento posterior da filosofia no Brasil, em que houve a exclusão de boa parte de uma filosofia anterior à “missão francesa” uspiana, o próprio termo “missão” dentro da reflexão que estamos construindo é passível de intensa problematização para um exercício descolonial mais contemporâneo.

período se caracteriza pela mistura eclética de ceticismo, estoicismo e salvacionismo. Todas essas doutrinas seriam receituários contra uma suposta degradação moral da vida na colônia. Nisso, entra a perspectiva de abnegação diante do sofrimento em Sêneca, por exemplo, ou mesmo a exaltação da figura de Sócrates. Considerando a vertente cética, pode-se dizer que ela ampara na produção de Francisco Sanches, (CERQUEIRA, 2002), bem como na noção moral de que o conhecimento é questionável e se reproduz como vaidade pessoal. O salvacionismo, por sua vez, repousa na renúncia do mundo e no contato com o transcendente.

Por fim, o último “tempo filosófico” do período colonial é a ruptura iluminista com grande impulso da vinda da família real ao Brasil, no começo do século XIX. Os desdobramentos se mostram particularmente nas implicações de noções iluministas e positivistas que antecederam a Independência brasileira.

A última fase do pensamento filosófico brasileiro do período colonial corresponde ao *período de ruptura iluminista*, que se estende de 1808 a 1822. Conforme mencionamos a passagem para o período do iluminismo católico no Brasil se deu de maneira muito mais revolucionária e rápida do que em Portugal. [...] Do ponto de vista filosófico poderíamos dizer que a primeira fase do iluminismo católico brasileiro constituiu uma transição da matriz eclética de caráter cético-estoico-salvacionista do catolicismo barroco para as primeiras manifestações de filosofias mais sistemáticas no Império, como o ecletismo espiritualista, o positivismo e o evolucionismo, que ocorreram durante o iluminismo católico, já em plena fase do Império brasileiro. (MARGUTTI, 2013, p. 360-361).

Nota-se que apesar da noção de uma colônia estar atrelada à reprodução do que ocorre na metrópole, há diferenças e nuances que precisam ser destacadas para o melhor entendimento da formação cultural que, mesmo filiada ao aristotelismo português, conheceu outras correntes e outras forças ativas.

1.1.2 Independência, Império e República Velha. (1822 – 1930)

O período brasileiro pós-colonial, se inicia no começo do século XIX e se estende até em torno de 1930 (quando surgem as primeiras universidades brasileiras e as experiências em filosofia assumem um caráter mais institucional, com um protagonismo da filosofia nas universidades). Seguindo a história

contada até aqui, após a proposta da quebra com o aristotelismo, ocorrida também em Portugal, é preciso enfatizar, antes de tudo, que essa ruptura não se deu de forma abrupta (quer no Brasil, quer em Portugal), os ideais iluministas foram se inserindo de forma gradual, ajudando a compor, na cultura brasileira, juntamente ao ecletismo, o fim do período colonial.

A crise brasileira do paradigma aristotélico resultou numa abordagem que ficou conhecida como “cientificista”. Essa situação se concretizou devido ao fluxo de mudança principalmente estético (presente na literatura romântica) e ao positivismo que tende a uma abordagem de modernização e unidade nacional. O paradigma positivista acaba sendo um dos principais fatores para o reconhecimento de uma educação atrasada, na qual se devia investir urgentemente para pô-la no rumo de uma suposta evolução.

A filosofia só ganha nacionalidade brasileira no século XIX mediante a superação do dogmatismo. Mas é um erro crasso imaginar que a superação do dogmatismo decorreu da mera supressão do aristotelismo pelas reformas pombalinas da instrução pública. Se o sistema de ensino só veio a dar sinais de modernização mais de 30 anos após a expulsão dos jesuítas, a assimilação dos princípios da filosofia moderna levou mais tempo. [...] no Brasil oitocentista essa mesma mudança de princípio correspondeu a uma experiência crítica de outra natureza — uma crise estética. [...] Não foi uma “revolução científica”, é claro. Mas foi uma consequência dela: o cientificismo. (CERQUEIRA, 2002, p. 102-103).

Seguindo a linha de Cerqueira (2002), temos um cientificismo propagandístico que exalta uma forma de saber baseada numa visão racional, que matematiza a natureza. Essa situação se deve a uma resistência às disciplinas modernas como a química e a física, o que gerou uma contra-argumentação em favor de um cientificismo. Há nesse movimento um outro efeito, a saber, a crítica ao exercício português de procurar a ressignificação aristotélica da educação, isso é criticado abertamente no Brasil, e qualificado como um tradicionalismo, no sentido vulgar e mais pejorativo do termo.

Concomitantemente, se desenvolveu uma linha de pensamento filiada aos princípios do chamado “espiritualismo francês”. Segundo Cerqueira (2002), a tese central dessa corrente se concentra numa concepção da filosofia como psicologia. Dado ao fenômeno filosófico, entendido como princípio de

consciência, de pensar a si mesmo e decompor o pensamento, segue-se uma metodologia que tem como princípio norteador uma realidade psicológica indubitável.

Em geral, o espiritualismo caracterizou-se pela necessidade de (i) encontrar no fato primitivo da consciência uma via de acesso ao absoluto, (ii) conceber o espírito como sendo essa consciência, manifestando-se em termos de inteligência e liberdade, passível de conhecimento pelas forças mesmas da atividade cognitiva, e (iii) alcançar um conhecimento metafísico da realidade como um todo unicamente por meio do conhecimento dessa consciência. (CERQUEIRA, 2002, p.130).

O ambiente da filosofia mundial nesse período se reconfigura. Não apenas a França, mas também noutros países, tomaram o centro impostações “originais”. Como pontua Ivan Domingues (2017, p. 285), “Alemanha e Inglaterra passam a dividir a cena com a antiga rival [França] para nunca mais sair”. Essas tendências tiveram influência direta no pensamento brasileiro.

Quanto à Alemanha, antes mesmo da migração dos teutos para o Sul, a influência se origina no campo da história, da filosofia e das ciências da erudição, que os mandarins alemães haviam elevado às alturas, e que no Brasil provocou o culto do germanismo puro e simples, tão espraiado que em pouco tempo resultou na criação de uma verdadeira escola teuto-brasileira no Nordeste. [...] Já a Inglaterra [...] a influência intelectual veio, sobretudo, do campo da ciência e tecnologia. (DOMINGUES, 2017, p. 285-286).

Conseguimos com isso observar o nascimento de uma filosofia brasileira que acompanha a disputa de consolidação da modernidade/iluminismo e, na esteira disso, a construção de uma autoconsciência presente também em pensadores como Gonçalves de Magalhães, por exemplo. “A autoconsciência em Gonçalves de Magalhães visa à instauração de um novo tempo, em vista do futuro, mas sem prejuízo do passado” (CERQUEIRA, 2002, p.124-125). Entretanto, nessa consciência de si, que tem como pano de fundo o movimento positivista influente no Brasil (mais que na França onde surgiu), se intensifica uma percepção e uma autoimagem negativa¹⁰ do horizonte da filosofia no país,

¹⁰ Cabe mencionar o sociólogo Jessé Souza que explora esse contexto com maestria. Entretanto por fugir do escopo da dissertação mais focada em filosofia, há uma prioridade por textos mais focados diretamente na questão por essa via mais filosófica.

de um determinado ângulo, sempre atrasado em relação aos centros.¹¹ De fato, apesar do desenvolvimento de alguns centros não necessariamente exclusivos da Filosofia, mas ligados ao Direito e às Letras, em Recife, no Rio de Janeiro e em São Paulo, devemos admitir que, apesar de um viés muitas vezes determinista, a crítica de muitos autores em relação ao desenvolvimento da filosofia no Brasil é válida no que respeita a uma dificuldade interna devido à ausência de uma mínima estrutura institucional para a filosofia.

Então, mais do que a originalidade, está em jogo um mesmo molde e toda uma tradição, a velha tradição dos compêndios e manuais[...] A eles devem ser somados os poucos laicos que ensinavam no Colégio Pedro II, onde a cátedra de filosofia, diminuta, se acotovelava com outras disciplinas das humanidades, à espera de dias melhores e horizontes mais vastos que, afinal, só vão consumir-se no século XX. Por isso, junto com a constatação da mudança de escala e a impressão de mesmice que a acompanhava, não faltaram juízos severos e extremamente negativistas sobre a qualidade e o vigor da filosofia feita no Brasil depois da Independência e no início da República, longe de Portugal e de olho na França, Alemanha e Inglaterra. (DOMINGUES, 2017, p. 303-304).

A despeito disso, deve-se reconhecer duas figuras destacadas na filosofia nacional do período: Tobias Barreto e Farias Brito.

Tobias Barreto formou-se na Escola de Direito do Recife. Segundo Cerqueira (2002), teve a fama de trazer o germanismo para a cultura brasileira. A ideia filosófica de Barreto opõe cultura e natureza. As questões acerca do livre arbítrio e da liberdade não se encontram mais subordinadas à discussão teológica, mas ganham terreno nos debates sobre a consciência e sobre a liberdade atrelada ao fenômeno da consciência. A discussão de Tobias Barreto se alinhava a uma gama de pensadores que vai de Kant à Comte e Mill. Em seu diálogo com estes pensadores, o sergipano busca negar um conhecimento baseado apenas em evidências derivadas da experiência, e que encontram na

¹¹ Domingues expõe uma série longa de críticas dos mais variados filósofos brasileiros, que vão desde Tobias Barreto, Farias Brito, até Clóvis Beviláqua e Sylvio Romero. No geral, para não estender muito nessa temática, essas falas em sua quase totalidade, reforçam o atraso, isso quando não profetizam a eterna inexistência de uma filosofia no Brasil. João Ribeiro por exemplo diz, se referindo ao Brasil, que: “não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa” (DOMINGUES, 2017, p. 305). Clóvis Beviláqua, por sua vez, vaticina nessa direção da impossibilidade de certas doutrinas e pensamentos filosóficos se estabelecerem aqui, ao dizer que: “se o pensamento nascer nas Américas, não nascerá nos cimos da metafísica, mas nascerá no dia a dia, no chão a chão da experiência cotidiana” (DOMINGUES, 2017, p. 305).

consciência apenas uma representação, prescindindo de qualquer investigação metafísica. Em outras palavras, Barreto nega a morte da metafísica defronte ao conhecimento relativo a dados empíricos.

O que deve ser ressaltado, não é tanto uma validade conceitual rigorosa dos argumentos de Tobias Barreto, mas uma abordagem diferente que define para a filosofia brasileira o afastamento e a superação do aristotelismo.

Tobias Barreto foi o verdadeiro responsável pela definitiva superação do aristotelismo no Brasil. Ele não só assimilou a dimensão metafísica da “revolução copernicana” de Kant, como chegou a distinguir ontologicamente cultura de natureza em razão de sua forte reação à expansão do espírito positivo do século XIX, o que o levou a consolidar, após Gonçalves de Magalhães, uma posição autônoma do pensamento brasileiro em face da filosofia moderna. (CERQUEIRA, 2002, p. 238).

Seguindo em nossa proposta, temos Raimundo de Farias Brito (1862-1917) que, como já citado anteriormente, foi o primeiro autor brasileiro a despertar interesse filosófico de estudo formal fora do Brasil.

Curiosamente, o reconhecimento da originalidade filosófica de Farias Brito por um estrangeiro deu-se no Brasil. Por ocasião do IV Congresso Nacional de Filosofia, promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia – IBF e dedicado a Farias Brito, o norte-americano Fred Gillette Sturm, Ph.D. pela Universidade de Columbia falou [...] sobre “os motivos existencialistas no pensamento de Farias Brito”, apresentando como tese a ideia de que “há similaridades notáveis entre o pensamento britânico e dois movimentos importantes no mundo filosófico contemporâneo”, referindo-se “à filosofia existencialista e à fenomenologia”[...]. (CERQUEIRA, 2002, p. 201).

Apesar de não haver a intenção de aprofundar detalhadamente as implicações, nuances e desenvolvimentos do pensamento do cearense, é preciso destacar a produção de dois conceitos elaborados por ele: a filosofia pré-científica e a filosofia supercientífica.

Nesse sentido, considerou necessário “distinguir duas espécies de filosofia: uma filosofia *pré-científica* – é a atividade mesma do espírito elaborando o conhecimento, o espírito mesmo investigando o desconhecido e produzindo as ciências; e uma filosofia *supercientífica* – é o espírito partindo das ciências e procurando dar a interpretação do verdadeiro sentido da

existência, ou lançar as bases de uma concepção do universo [...] Isto quer dizer: o advento da Revolução Científica não significou desprestígio para a filosofia nem descrédito para qualquer pretensão metafísica. (CERQUEIRA, 2002, p. 205).

Para encerrar essa abordagem acerca de Farias Brito e terminar a explanação sobre esse período da filosofia brasileira, podemos dizer ainda, sempre com Alberto Cerqueira (2002), que a obra de Raimundo Farias Brito foi o que culminou a experiência brasileira de pensamento. Ao aprofundar o estudo da filosofia moderna e propor uma psicologia transcendente como método próprio da filosofia, Farias Brito não apenas incorporou o pensamento moderno como ampliou o cenário do pensamento brasileiro, dialogando com perspectivas mais contemporâneas e com os temas mais ligados ao pensamento existencialista ou ao método fenomenológico.

1.1.3 Os anos de 1930-1960: O princípio de uma filosofia institucional.

O derradeiro período a ser tratado nessa investigação se estende de 1930 a 1960, período importante para a filosofia brasileira, pois marca a sua efetiva institucionalização.

Seguindo o fio teórico de Domingues (2017), temos um período repleto de eventos relevantes, como a revolução de 1930, que introduz no país uma lógica desenvolvimentista, alterando as bases de uma sociedade pós-colonial agrário-exportadora, para uma sociedade moderna urbano-industrial. No que tange à filosofia e ao seu ensino, o vácuo institucional já era evidente na expulsão dos jesuítas durante as reformas pombalinas. As soluções para este vazio naquela época foram buscadas em reformas educacionais. O sistema de ensino como um todo, naquele período, tendeu à formação de um *telos* diferente da antiga concepção religiosa. A ideia central para a educação era a formação de cidadãos. Muito depois, o mesmo vácuo foi enfrentado com a criação de universidades reais (e não mais nominais) vinculadas ao Estado brasileiro. Vale ressaltar a centralidade da Faculdade de filosofia na criação da USP, não sendo algo meramente figurativo. Há no período uma clara expansão dos estudos históricos e sociais sobre história, política, sociologia e antropologia. Nomes de destaque como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire e Caio Prado Jr. dão

capilaridade e solidez a um projeto desenvolvimentista para a educação no país através de suas obras no caminho das ditas humanidades¹².

A filosofia seguiu esse curso desenvolvimentista e não ocorreu apenas na USP, há o exemplo do Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), do Rio de Janeiro, que procurou uma nova fisionomia para a filosofia no Brasil, não poupando de críticas notáveis pensadores brasileiros, como Tobias Barreto e Farias Brito, criticando, segundo Domingues (2017), o reacionarismo e o elitismo desses autores. Corbisier, ex-diretor do Instituto, chega a qualificar *Mundo Interior e finalidade do Mundo*, de Farias Brito, como “confusos, contraditórios e reacionários” (CORBISIER apud DOMINGUES, 2017, p. 370). Tudo isso testemunha também a preocupação dessas instituições com a mudança de perspectiva no ensino e na construção de um horizonte propriamente filosófico.

Em longo prazo, nos quadros do projeto nacional-desenvolvimentista o sistema de ensino terá como missão maior promover a passagem da cultura elitista à cultura de massa, mas a tarefa não será fácil, faltando clareza e consenso tanto no tocante à ideia de cultura, quanto à ideia de nacional – cultura nacional e brasileira, e mais ainda no plano menos marcadamente etnológico da ciência, da tecnologia e mesmo da filosofia. Esta, como as matemáticas, às voltas com a vocação universal do pensamento e, à diferença delas, não podendo de todo se desfazer – nem mesmo sendo-o conveniente – da cor local do ambiente em que vive o filósofo, o qual irá marcar a sua experiência pessoal e fornecer substância e fornecer substância ao pensamento. (DOMINGUES, 2017, p. 369).

Apesar desse movimento, não há uma data clara para que sirva de marco do nascimento da filosofia institucional no Brasil. Porém, sempre segundo Domingues, é possível atrelá-la ao período marcado tanto pela virada da revolução de 1930 quanto pela criação da Universidade de São Paulo. Esta última importante também pela imensa repercussão da “missão francesa”, cuja ressonância abrangeu muito além do departamento de Filosofia da USP.

Ora, de minha parte, entre os candidatos a ponto de corte acima assinalados, não exatamente a evento fundador da filosofia, mas do contexto que delimitará o período em que se dará a fundação, seus eventos inaugurais e heróis-fundadores, a escolha – sem nenhum segredo, porquanto já realizada nas seções anteriores

¹² Os nomes de João Cruz Costa (USP) e Álvaro Vieira Pinto (ISEB) representam tentativas de pensar o Brasil dentro de um panorama e desenvolvimento filosófico.

– foi a Revolução de 1930. Caberá agora simplesmente acomodar-lhe a filosofia, com remissões aos períodos anteriores e posteriores segundo as necessidades analíticas, acrescidas do mapeamento e do escrutínio dos *gaps*, das defasagens e das inconsistências. (DOMINGUES, 2017, p. 383).

Saindo do aspecto estritamente histórico (embora não por completo), é preciso destacar o que representou o pioneirismo filosófico nesse período. Temos, como já mencionado, o reflexo da experiência francesa na USP, qualificada por Foucault de “*département français d’outre-mer*”¹³. Antes de prosseguir é preciso tecer algumas considerações ao caráter problemático dessa concepção de “um departamento ultramar”, o que equivale a dizer que é uma filial da matriz francesa. Uma filial, seguindo essa designação, não teria autonomia para “criar novos produtos”, mas apenas segue as receitas e modelos prontos que chegam da matriz. Para além dessa crítica básica é possível descrever uma predominância no método mais historiográfico como consequência dessa concepção. Ora, se não há tradição filosófica a demanda se restringe a construir algo em cima de uma reprodução da matriz, ancorada na concepção e norte idealizado de um “país do futuro”. Há uma artificialidade em um filosofar que se ampara na reflexão excluída de uma percepção prévia. O espaço para refletir sobre uma percepção se exaure em uma reflexão infinita dentro de um pensar meramente historiográfico. Nesse contexto, tudo se restringe a infinitas exegeses e comentários sobre objetos pré-determinados (os clássicos da filosofia).¹⁴

É possível fazer algumas breves considerações baseadas no livro de Paulo Arantes, *Um departamento francês de ultramar*. Há no livro um importante registro do que significou o início da filosofia na USP. Embora Arantes tenha começado seus estudos num momento aos começos da Universidade, seu livro esboça um interessante retrato do ensino de filosofia da época e a proposta pedagógica para o ensino de filosofia tomada na perspectiva francesa.

¹³ Paulo Arantes em um evento comemorativo de 25 anos do lançamento de seu livro faz essa citação com Foucault. Disponível em: < https://youtu.be/miZ_1r-smuM >

¹⁴ Bento Prado Jr. em um pequeno ensaio: *O problema da filosofia no Brasil*, usa da metáfora da coruja que no Brasil, segundo ele, faria o voo de dia ao invés de fazê-lo ao final do dia. Ou seja, se procura uma filosofia previamente sem uma prática sendo feita diante de alguma percepção.

Dado a grande abrangência do livro, não trabalharemos alguns aspectos mais específicos, tanto das suas idiossincrasias e preferências filosóficas, quanto dos comentários sobre os colegas e professores que o acompanharam. Em linhas gerais, segundo Arantes (1994) é possível se referir ao relatado como uma experiência filosófica de excelência. É possível inúmeras críticas em relação a isso. Algo como apenas uma expressão bonita para ocultar o fato de que o ensino de filosofia uspiano foi concebido desde o início como uma atividade profundamente elitizada.¹⁵ Por outro lado, existe um caráter nostálgico inegável no livro e, no que concerne nossa pesquisa, um retrato da institucionalidade filosófica para traçarmos uma genealogia da filosofia brasileira em sua fase mais institucional. O panorama é de intensa discussão quanto aos autores, correntes marxistas, discussões epistemológicas e conceituais. Somado ao percurso já traçado da experiência filosófica brasileira, além da introdução de Kant, abordado pelos filósofos brasileiros do período anterior (independência do Brasil até 1930), há também uma intensificação de estudos de Hegel e seus desdobramentos, como o aprofundamento do pensamento dialético. Nesse período, são vários os nomes que compõem o que Ivan Domingues chama de *intelligentsia*, de *scholar* e intelectual público (de inspiração sartreana que foi se constituindo com mais força no Brasil em um período mais recente). Esses nomes vão de Bento Prado Jr., José Arthur Gianotti, Oswaldo Porchat, até o próprio Paulo Arantes e Marilena Chauí que se consolidaram em um período mais atual.

Apesar de interessantes apontamentos de Arantes, o principal a ser destacado do livro é a questão da proposta pedagógica de se privilegiar o ensino pautado na história da filosofia. O desenvolvimento disso se deu pelo método estruturalista de leitura e a filosofia foi envolvida por uma técnica clara e direcionada para o estudo dos clássicos da filosofia. Há uma relação clara disso com os apontamentos iniciais da crítica de Palácios sobre uma filosofia pautada em comentarologia.

¹⁵ O filósofo brasileiro, José Arthur Gianotti, ilustra bem esse elitismo com a posição controversa de crítica, repúdio e total contrariedade, quanto a proposta em 2003 sobre obrigatoriedade da filosofia no Ensino Médio, qualificando-a como “triste bobagem”. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20080606083817/http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,O12923733-E16578,00.html>>

Essa problemática, dentro de um ensino de filosofia, se mostra importante, afinal, qual sensibilização é possível frente um estudante do Ensino Médio? Defendemos que a filosofia pode se mostrar distante desses pressupostos de restrição, pautada apenas por uma exegese de textos clássicos e adentrar terrenos nos quais nunca esteve, porém, o ponto a ser enfatizado aqui, dentro de uma proposta crítica, é perceber que essa escolha de ensino historiográfica não obedeceu a critérios metafísicos. Ou seja, não há qualquer evidência objetiva que a condição de filosofia seja satisfeita apenas atendendo a uma boa leitura dos textos filosóficos. Antes o contrário, é notório como os filósofos propriamente ditos não são, na maioria das vezes, bons leitores de outros autores do mesmo campo. Sendo assim, a justificativa diante desse quadro, se coloca mais como pedagógica. E uma pedagogia passível de ser criticada, pois se coloca na posição de ensinar os que não são “gregos, gênios e se encontram vivos”.

Nesse caminho, ressaltamos esse aspecto importante da visão de Arantes: a filosofia não seria possível no Brasil sem essa sistematização promovida pelos franceses. Em uma conferência proferida na USP no ano passado¹⁶, comemorando justamente os 25 anos do livro, Paulo Arantes reforçou a ideia de uma filosofia que precisava de sistematização, sendo completamente infrutífero, segundo ele, atuar, na época, em outras frentes, como acontecia na França, por exemplo, no cruzamento da filosofia com outras áreas culturais como o teatro, o cinema e a literatura.

Como se viu, Mangué, como alguns poucos na França nos anos 30, ia arejando a trilha batida da filosofia universitária, pondo-a de certo modo a serviço da renovação dos assuntos impropriamente filosóficos e por isso mesmo mais interessantes – do *fait divers* aos esquemas mais armados das novas ciências humanas, passando pela literatura, pintura, cinema, política, etc. Está visto que perderíamos logo o pé e jamais assentariamos a mão, caso nos atrevêssemos a reproduzir por nossa própria conta e risco aquele notável equilíbrio de rotina (cuja formação, volto a insistir, como mostrou certa vez Antônio Candido, era algo decisivo num meio amorfo e dissolvido como o nosso_ e fantasia ensaística, enquadramento técnico e interesse político-cultural. [...] Melhor então renunciar à integra do programa de cultura filosófica delineado por Jean Mangué, favor de parte dele, isto é, as óbvias vantagens propedêuticas do apego

¹⁶ A conferência está disponível no sítio: https://youtu.be/miZ_1r-smuM.

exclusivo à letra miúda dos clássicos, explicados segundo métodos rigorosos e perfeitamente modernos da História da Filosofia [...] De caso pensado ou não, corríamos assim o risco de formar filósofos que seriam tais por estudar filosofia. Essa enfim a linhagem propriamente tecno-filosófica da descendência de Maugué. (ARANTES, 1994, p. 83-84).

Sobre o professor Maugué, trata-se de uma figura bastante presente e citada por quem estudou filosofia nos primórdios do departamento uspiano. O seu engajamento, muitas vezes visto como uma perspectiva de democratização da filosofia, é apontado por Ricardo Henrique Resende de Andrade, no artigo *Jean Maugué: o discreto charme do precursor da filosofia universitária brasileira*.

A capacidade de discernir com fineza as ideias, sua paixão por música pintura e literatura, a urbanidade que imprimiu nas relações pessoais e de trabalho eram marcas de seu caráter e se transformaram em uma forte referência estética, ética e política para os intelectuais paulistas. Maugué projetava em sua própria imagem um ideal ético-político progressista naqueles anos de Estado Novo e de regimes autoritários espalhados por quase todo mundo. Seu prestígio decorre, portanto, mais do que por seu charme professoral. A imagem de Maugué sugeria um ideal de engajamento espiritual devotado ao discernimento e ao exercício civil da filosofia numa sociedade desigual e bem pouco democrática. Maugué encarna um certo ideal de democratização da filosofia: o gesto generoso que acolhe o interessado, mas não prescinde do rigor e nem do firme compromisso com a tradição filosófica. Com a criação do curso na USP a filosofia deixaria de ser uma atividade diletante submetida às idiossincrasias de semiletrados e pseudo-eruditos, passando à condição de um exercício público. A tarefa consistia em resistir a banalidade sem render-se as fórmulas do bacharelismo dominante na academia de seu tempo. Um traço fundamental da personalidade de Jean Maugué era sua compreensão da filosofia como uma cultura aberta ao debate público. Havia nele, naturalmente, predileções filosóficas e literárias, mas não havia o apego dogmático aos autores, nem às teses filosóficas. Tratava todos os temas e pensadores com o mesmo rigor e deferência. (ANDRADE, 2017, p. 17).

Obviamente a história não se encerra com a institucionalização da filosofia no Brasil entre 1930 e 1960, entretanto, para a investigação que tem como fim requerer uma origem da filosofia brasileira, abordar os cenários posteriores adentraria num aspecto diferente, contemporâneo, avesso à proposta inicial. Porém, nesse aspecto mais atual, podemos destacar que Ivan Domingues, em suas reflexões sobre a filosofia no Brasil, cita diretamente a popularização da

filosofia através de uma “filosofia *cult*” amparada em filmes ou cultura popular. Domingues contrapõe essa filosofia a uma perspectiva de popularização que dá em seu contrário, ou seja, uma suposta pseudo-democratização, que estaria presente em autores contemporâneos como Deleuze e Derrida que, embora tratem também de temas menos canônicos da filosofia, são extremamente complexos para um primeiro contato leigo com suas obras.

Nas obras de divulgação e em publicações de circunstância, em que predominam as críticas da cultura e da política, voltadas para o grande público, e, assim, dentro do rol da filosofia “popular”. E, enquanto tal, diferente da filosofia *cult* que, como os filmes – ao traçar o paralelo com *cult movies* dos quais a expressão surgiu, a exemplo de *Matrix* e *Star Wars* – tem um séquito de fãs espalhados por todo o globo, mas sem resultar em um fenômeno de massa e realmente popular: tal é o caso de Deleuze e Derrida nos Estados Unidos e no Brasil, constituindo seus seguidores uma verdadeira seita e a aprendizagem de sua filosofia coisa de poucos iniciados [...] (DOMINGUES, 2017, p. 510).

Essa passagem é interessante para a questão da democratização. Será tratada mais à frente a questão do que se poderia entender por filosofia popular, mas, a princípio, podemos dizer que isso se caracteriza como um dilema e até certo ponto como um paradoxo. Os ideais de Deleuze de uma postura desterritorializada para o conhecimento se transformam em algo contrário a isso, como ilustra Domingues ao falar de uma filosofia para “iniciados”. No entanto, o que se colocou como problema inicial nesse instante é que, mesmo essa visão de Deleuze e Derrida, acompanha uma crítica comum a esses autores que se distanciam de uma proposta mais “convencional” de filosofia.

Outra passagem que merece destaque aponta para o intelectual globalizado, que se vê diante do fenômeno contemporâneo do conhecimento em rede.

[...] o paradigma é a rede da informática e a inserção é horizontal, não mais vertical, que admite formas de subordinação no cenário internacional e, ao mesmo tempo, ampla autonomia, na qual, no fim, vai acompanhar a filosofia nesse novo cenário. Rede: no ambiente globalizado transnacional, o paradigma das redes [...] não é nem o cientista das *hard sciences* na bancada dos laboratórios, nem o intelectual das ciências humanas trancado em seu gabinete,

considerados no paradigma de formação como individualidades, mas um ente composto e uma inteligência coletiva, a saber: o ator-rede (formulação minha), que opera em consórcio, em um espaço transnacional desterritorializado, e tendo como padrão não a relação entre o centro e a periferia, mas entre o dentro e o fora de um espaço não mais fixo e geográfico, e sim móvel e virtual. (DOMINGUES, 2017, p. 541).

Apesar desta fala de Domingues emular uma democratização da filosofia, em seu ideal de desterritorialização, de pensamento em rede e de autonomia, é preciso dizer que esta abordagem positiva atrelada à internet é um problema bastante latente em muitas leituras contemporâneas. Estes problemas serão melhor desenvolvidos posteriormente, principalmente no terceiro capítulo quando retomaremos a questão a partir das reflexões de Byung Chul-Han.

Por fim, a ideia de abordar a filosofia no Brasil não teve a intenção de esgotar o assunto, nem mesmo de replicar o grande trabalho já desenvolvido nesse caminho (o que é evidenciado pela bibliografia exposta). A proposta de apresentar uma história da filosofia no Brasil tem por objetivo refletir sobre uma noção já mencionada no começo do tópico, ao se falar sobre o livro de Palácios: *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. A análise de Palácios, como já mencionado, nos dá uma ideia do problema que temos com a filosofia no país. O aluno no Ensino Médio que obtém uma noção da disciplina como um reduto de gênios não consegue trazê-la para sua realidade. Da mesma forma não se sente confortável para uma produção escrita própria de filosofia que não atenda a um padrão tão alto.

Um balanço possível reza que a premissa de que a filosofia no Brasil ainda não é de excelência não é equivocada. Da mesma forma, uma certa noção cultural corrente, atribuindo uma tendência à não discussão, como algo advindo de uma herança portuguesa, uma cultura do “homem cordial”, ou mesmo a fala de Levi Strauss sobre a tendência brasileira de encarar objeções como ofensa pessoal (DOMINGUES, 2017), todas são interpretações possíveis, mas que não se põem aqui como determinantes. A questão francesa será tema do próximo tópico, mas podemos adiantar que apesar da fala de Levi Strauss, a situação de bloqueio em relação a críticas não está livre de acontecer em grandes centros como é o caso do ambiente francês. Essa via de determinismo é passível de inúmeras críticas, inclusive crítica produzida no Brasil e observável na obra de

Machado de Assis, o exemplo de intelectual cosmopolita brasileiro apresentada por Ivan Domingues.

A conclusão a que chegamos no fim desse tópico, após a proposta de estudo histórico do Brasil, é a da necessária construção da memória da filosofia brasileira. Tal construção é fundamental para reconstruir uma maior proximidade, inclusive do estudante de ensino médio, que em contato com uma história da filosofia brasileira pode se beneficiar de uma desmistificação que coloca o objeto da disciplina como algo mais tangível e imanente.

Em linhas gerais, foi citada a presença da herança portuguesa e da sua marca aristotélica, bem como o movimento posterior de quebra dessa tradição. Ao final, em tempos mais recentes, apontou-se para a missão francesa na USP e a introdução de um ensino mais voltado para a história da filosofia. Entretanto, apesar de uma justificação histórica, o ponto da boa crítica de Palácios não deve ser descartado, mas levado a outros desenvolvimentos.

Há terreno para construção de uma filosofia no Brasil, mesmo que seja necessário enxergar os problemas históricos que impediram um pleno desenvolvimento (esta situação ficará mais clara no próximo tópico, na comparação com a situação francesa), porém, a provocação de Palácios sobre os problemas brasileiros é algo que já está assimilado e é bastante problematizado pela crítica ao ensino tradicional de filosofia, que se restringe à mera apresentação da história da filosofia.

A resposta de “como” fazer filosofia não é universal, mas tem uma certa adesão comum. Tudo o que é apresentado por Palácios sobre ler diretamente os autores, sair da tendência ao mero comentário, não focar apenas numa leitura diferente em cima de filósofos renomados, ou mesmo trilhar o caminho de ensino de filosofia na direção de uma lógica mais propositiva e original-criativa para um melhor resultado acadêmico, todos esses elementos estão hoje em discussão e são tomados como factíveis por quem se propõe a fazer filosofia. Talvez um questionamento válido nesse momento não vá na direção de um manual de “*como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*” (o que é válido em um primeiro momento), mas se questionar o *porquê?* *Por que* fazemos filosofia em cima desses paradigmas? A resposta não é direta, mas acreditamos que o exercício genealógico abrange possíveis respostas a essa questão, servindo de direcionamento para uma reflexão mais apurada e que se apresenta em uma

dissolução de uma autoimagem unicamente negativa da história da filosofia no Brasil.

Seguindo esse questionamento é possível dizer que a leitura epistemológica de um movimento único de progressão e progressismo do conhecimento tende a uma única leitura pessimista do cenário brasileiro. Entretanto, a superação das dificuldades da filosofia no Brasil, mais do que uma corrida desesperada na direção de um futuro promissor, pode ser feita através do questionamento sobre o sentido dessa busca. O ensino de filosofia, ao se identificar com uma forma de ensino concentrada no afã de modernidade e de progresso, revela o problema axiológico e a carência de sentido numa pretensa modernização salvadora que, no Brasil, ocorre sem lastro num percurso peculiar e autônomo.

Essa ideia acaba se caracterizando em uma suposta fórmula a ser seguida, e não como consequência de um desenvolvimento próprio, que ocorrerá gradualmente. Em outras palavras, a filosofia não seguirá necessariamente um caminho linear traçado de antemão. Para o exercício da filosofia, certas condições são imprescindíveis, o nosso escopo primeiro era entender e traçar as diferenças entre o que é limitação e o que é barreira autoimposta e amparada num discurso de dependência cultural permanente.

1.2 O modelo francês e seu relativo sucesso

Depois de tocar alguns elementos da história da filosofia brasileira e nela evidenciar o papel de um “departamento francês” na fundação da USP, a ideia agora é lançar mão desta circunstância histórica e conhecer os traços gerais da democratização da filosofia entre os franceses para, posteriormente, pensar os nossos esforços para democratizar a filosofia no Brasil.

Evidentemente, não se trata de procurar o mesmo nível de informação histórica que buscamos ao falar da filosofia no Brasil. Entretanto, não podemos nos furtar da exposição de elementos específicos não tanto da historiografia filosófica francesa recente, mas propriamente de movimentos de democratização da filosofia na França. O que se pretende ao investigar o fenômeno francês é conjecturar sobre a ocorrência de possíveis experiências de

democratização, delimitando como se deu este processo, mais ainda, se ele se efetivou de fato e se ainda há, na França, a defesa de algo semelhante.

Ademais, é imprescindível observar, no que concerne ao tema específico da democratização, certas especificidades da tradição filosófica francesa. Enquanto na França há estabilidade do ensino da filosofia na escola, no Brasil, a presença da filosofia como disciplina escolar é constantemente ameaçada.

O ensino da filosofia é frequentemente tido na França por uma “especificidade francesa”. Todo ano, é a disciplina de filosofia que inaugura as provas do baccalauréat. Aparece, então, uma enxurrada de matérias na imprensa francesa sobre as provas de filosofia, frequentemente descritas como uma especificidade daquele país. Esse discurso pode soar estranho aos brasileiros, já que no Brasil a filosofia também é ensinada nas escolas, como também está presente nos exames nacionais (vestibulares e Enem). Mas o ensino da filosofia na França, ao contrário do que acontece no Brasil, é marcado pela estabilidade. Dessa forma, muitos franceses veem essa disciplina como uma exclusividade do seu país, já que esse ensino se faz presente nos currículos escolares ao longo de várias décadas, e mesmo há séculos (trata-se de uma matéria escolar obrigatória desde o início do século XIX). Com efeito, se a filosofia não é uma especificidade francesa, na França ela se tornou, no entanto, uma tradição, pois seu ensino no secundário quase nunca foi interrompido (SHERRINGHAM, 2006, p. 61, cita uma única interrupção entre os anos de 1852 a 1863), ainda que a disciplina tenha sido ameaçada em outros momentos da sua história. (SARDÁ, 2018, p. 191).

Há um claro contraponto entre a experiência francesa e a história brasileira, porquanto nesta última, o ensino de filosofia é profundamente marcado pela instabilidade e mesmo pela mais absoluta ausência de longos períodos de tempo. Podemos, no entanto, apontar para algumas semelhanças entre os dois países. Primeiramente, houve também para a filosofia francesa, um papel importante reservado aos jesuítas. Depois, o que é mais relevante para nós, apesar da estabilidade no ensino de filosofia na França, lá, como aqui, há uma constante tensão que questiona a utilidade da disciplina (o que se exaspera nos períodos de maior crise econômica). Por último, nos dois casos, a filosofia se viu marcada, com diferentes intensidades, pelo discurso positivista.

Chamamos a atenção para o fato de que o ensino da filosofia no Brasil sofreu verdadeiros momentos de cisão, contrariamente ao que vimos em relação à França. Neste país, a filosofia não foi

suprimida dos currículos no auge do positivismo, como foi o caso no Brasil. Mais tarde, nos anos 1970, enquanto que na França se instaurava um debate sobre o ensino da filosofia envolvendo professores, alunos e até mesmo filósofos renomados, no Brasil o diálogo não pôde ser estabelecido, pois vivíamos sob o regime militar ditatorial, que, como sabemos, suprimiu a filosofia dos currículos desse período. (SARDÁ, 2018, p. 197).

Na nossa história mais recente, a ditadura militar entre 1964 e 1984, resgatou a visão positivista que privilegia outras áreas do saber e mantém um ideal de ensino tecnicista. Há uma grande discussão a respeito do motivo que levou à supressão total da filosofia, no entanto, o mais provável é que tenha havido uma confluência de fatores, na qual não se exclui a tendência positivista e a pretensão de fazer do Brasil um lugar adaptado para atender a demanda internacional que se formava.

Afirma-se, com frequência, que a filosofia foi suprimida dos currículos durante a ditadura militar porque ela favorece a reflexão, mas há historiadores da educação que não concordam com essa ideia. Carminati (2004), por exemplo, realizou uma pesquisa bibliográfica sobre esse assunto e defende que, para alguns, a filosofia era considerada perigosa, pois ela podia incitar os jovens a lutar contra o regime militar, enquanto que para outros, a verdadeira razão da supressão desse ensino era a virada “profissionalizante” que se queria dar ao ensino secundário brasileiro. [...]. Em resumo, o positivismo era utilizado para justificar a mudança em direção a um ensino tecnicista. (SARDÁ, 2018, p. 200).

Hoje, o ataque à filosofia nem sempre se coaduna com a “virada profissionalizante”, mas se insere na lógica neoliberal de contenção de gastos que supostamente seriam revertidos para outras áreas do saber, evidentemente áreas ditas mais úteis para o progresso social. Lidamos, portanto, com a necessidade de justificar o estudo e o ensino de filosofia no contexto brasileiro.

Isso se reflete diretamente na produção de material didático. Com efeito, os franceses não precisam justificar o ensino de filosofia como nós, e essa justificativa está totalmente ausente dos presentes nos livros usados lá. Mais uma vez, porém, essa situação deixa entrever certas semelhanças. Basta ver a comparação que segue:

Nas duas comunidades, a filosofia é representada como uma disciplina abstrata, difícil e inútil (mas no Brasil essa representação tem mais força, segundo o que podemos observar nos livros didáticos). No Brasil (mas também na França), os autores dos livros didáticos se posicionam contra essa representação social da filosofia, tida por abstrata, difícil e inútil. No Brasil, os discursos são mais politizados. Nas duas comunidades, a filosofia é representada como um conhecimento que ultrapassa os preconceitos do senso comum. Na França, o ensino da filosofia é baseado no aprendizado de dois gêneros textuais: a dissertação e o comentário de texto. O discurso dos autores, nos livros didáticos franceses, segue a estrutura canônica desses gêneros. A finalidade do ensino da filosofia nos livros didáticos franceses é o desenvolvimento da reflexão crítica por intermédio desses dois gêneros textuais. No Brasil, os livros didáticos são constituídos por trechos bastante enciclopédicos e consagrados à história da filosofia. O enciclopedismo é provavelmente ligado aos exames nacionais, tais como o vestibular e o ENEM. A história da filosofia é uma tradição no ensino da filosofia no Brasil, inclusive no ensino secundário. No Brasil, a filosofia deve ajudar no desenvolvimento da capacidade argumentativa dos alunos. Na França também, pois para escrever uma dissertação ou comentário de texto é preciso saber argumentar. (SARDÁ, 2018, p. 190).

As causas dessas ocorrências podem ser pensadas dentro de um panorama que atenda a lógica de centro e periferia, além da lógica das relações da periferia com um centro próprio, ou seja, dentro da realidade da própria periferia. No entanto, apesar de um interessante desdobramento, dentro da pretensão de uma metodologia mais genealógica, esse exercício dialético foge da nossa proposta original. Mais do que respostas, buscamos aqui um quadro comparativo dentro de um referencial francês que se mostra fundamental para a filosofia desenvolvida posteriormente no Brasil.

O quadro revela uma situação na França não muito longe daquela brasileira, porém, e aqui está a raiz de diferenças tão acentuadas, lá, as respostas políticas às crises postas parecem ter enfrentado melhor as circunstâncias negativas. Colocando as coisas deste modo, haveria, talvez, o risco de naturalizar o atraso brasileiro no ensino de filosofia com critérios deterministas (como os citados anteriormente na análise dos primeiros autores de uma história da filosofia brasileira), porém, foram situações importantes dentro do quadro geral do desenvolvimento da filosofia no nosso país que podem ser superadas.

Convém observar que a estabilidade do ensino da filosofia na França se deveu, em grande medida, ao fato de que o debate existiu. Cada “crise” da filosofia foi enfrentada ouvindo-se as partes interessadas e chegando-se a um entendimento comum [...] No Brasil, a atual reforma do ensino médio se deu por uma medida provisória, não havendo um debate com professores e alunos sobre os impactos gerais dessa reforma, particularmente no âmbito do ensino da filosofia em nossas escolas. (SARDÁ, 2018, p. 203).

Um exemplo importante, no que tange à democratização na França, foi a experiência da universidade de Vincennes, cujo Departamento de Filosofia foi fundado por Michel Foucault. A fundação da Universidade seguiu as mudanças provocadas em 1968 e teve como diferencial um público universitário muito diverso e plural.

Da mesma maneira, no outono de 68, e em resposta às críticas dirigidas em maio de 68 à universidade tradicional (elitismo, imobilismo intelectual, ausência de democracia interna, etc.), o poder gaullista aprova uma Lei de orientação que transforma profundamente o estatuto das universidades francesas. Elas passam, portanto, a ter uma primeira forma de autonomia e ampliam a “participação” (ou seja, formas de democracia interna), assim como a pluridisciplinaridade. Esse poder decide abrir em caráter de urgência dois centros universitários experimentais em Paris, com finalidades bem divergentes: Dauphine, dedicada às ciências administrativas e implantada nos “bairros chiques” da capital, e Vincennes, um pouco isolada, construída no centro de um grande bosque parisiense, no caso o Bosque de Vincennes, e voltada às letras e às ciências humanas. (SOULIÉ, 2012, p. 45).

A ideia principal da Universidade de Vincennes era, de fato, democratizar o acesso à formação universitária, ecoando as palavras de ordem dos movimentos de 68, o que teve efeito também no perfil dos professores.

Ao abrir os centros universitários experimentais de Dauphine e Vincennes, o poder gaullista tem em vista um duplo objetivo. De um lado, mostrar que ouviu as críticas enunciadas em maio e permitir aos inovadores fazer experimentos pedagógicos e científicos suscetíveis de, caso estes deem certo, irrigar o conjunto do ensino superior. Mas também afastar do centro de Paris, e mais precisamente do Quartier Latin, seus elementos mais perturbadores, facilitando sobretudo a “volta à ordem”. E, na verdade, na época e como consequência dos acontecimentos de maio de 68, uma parte da juventude estudantil acredita na iminência de uma revolução e muitas universidades são locais de intensa contestação política. Os movimentos políticos de

extrema esquerda, e sobretudo os de inspiração maoista, estão em pleno desenvolvimento e marxismo e pensamento crítico se difundem amplamente, tanto entre os estudantes quanto entre os professores. [...]. Em 1967 existiam 3.908 professores-pesquisadores de letras e ciências humanas. Em 1974, eles são 8.011. Ou seja, a duplicação do corpo em sete anos. Ao passo que, no mesmo período, o total de estudantes de letras e de ciências humanas passou de 157.000 a 248.000. (SOULIÉ, 2012, p. 46).

Os nomes que integraram a filosofia são hoje bastante conhecidos. Apesar disso, a tendência era sempre o maior prestígio e a maior concentração nas universidades mais tradicionais, tanto por uma questão de carreira como de publicação e pesquisa.

Assim, na filosofia, podemos citar os nomes de Michel Foucault, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Châtelet, Michel Serres e, além deles, Gilles Deleuze, Jean François Lyotard, etc. O investimento de Michel Foucault na experiência de Vincennes faz grande alarde. [...]. Em razão da conjuntura política do momento, essas contratações realizam-se a partir de bases tanto políticas quanto científicas. Na verdade, no início Foucault deseja criar “um centro de análise da ciência na sua dimensão política”, o qual articularia epistemologia e análise política. Mas quando chega a Vincennes, Foucault está vindo da Tunísia. Ele “não fez 68”, como se disse na época, ou seja, ele não esteve “nas barricadas”, nas comissões de reflexão da Sorbonne, etc. Portanto, ele conhece pouco o ambiente dos jovens filósofos engajados. Assim, para a contratação, ele recorre a Alain Badiou. (SOULIÉ, 2012, p. 47).

Havia um outro grupo de professores não tão conhecidos chamados “reformistas”. Segundo Soulié (2012), esse segundo grupo estava mais preocupado com a experiência e o aprimoramento pedagógico, bem como com a abrangência da Universidade como referência internacional.

Durante o período do funcionamento da Universidade, quer dizer, entre 1968 e 1980, houve alguns conflitos, tanto no campo político, quanto na esfera pedagógica. Além disso, conviveu-se com o problema maior representado pelo “descompasso” dos alunos da universidade, que nem sempre tiravam o melhor proveito acadêmico na Instituição. Boa parte das experiências se davam num contexto político e social, na prática isso significa que muitas propostas não tinham qualquer acuidade pedagógica ou ambientação programada.

Algumas situações específicas não podem ser apuradas aqui, pois fogem ao nosso objeto, porém, algumas referências históricas devem ser abordadas diretamente, por sua importância para a reflexão sobre a concretude e as contradições do esforço de democratização. A experiência de Vincennes traz lições valiosas para a democratização da formação superior que queira impactar na vida social. É claro que o funcionamento de uma Universidade tem a ver com uma série de questões logísticas fora da alçada filosófica e da pedagógica, e que, nesse caso, explicam de algum modo a deterioração do projeto da Universidade de Vincennes.

Podemos fazer um balanço dessa experiência, sem necessariamente descartar a criação de algo similar, aprimorando alguns pontos e replicando o maior acesso ao saber. Em outras palavras, a experiência não foi um fracasso completo, independentemente da interrupção das suas atividades.

Sobre a democratização do acesso ao saber, o balanço de Vincennes é de certo modo modesto. E isso em razão sobretudo das suas “escolhas” pedagógicas particularmente “liberais”, as quais não facilitaram muito a orientação dos estudantes sem bacharelado, os mais distantes da cultura legítima. [...] É evidente que a experiência de Vincennes respondeu a uma grande demanda social, ou para utilizar o vocabulário deleuziano, a um “desejo” particularmente poderoso. Demanda amplamente determinada pela conjuntura social, política e cultural do momento e muito mais pelos efeitos de longo prazo da crise de 68 sobre a sociedade francesa. Demanda sobre a qual também se pode perguntar se não seria apresentada especialmente por algumas classes, ou frações de classes. [...] No caso de Vincennes, parece que em torno das questões pedagógicas e sobretudo de formalização dos currículos, do grau de exigência imposto aos estudantes, etc., assistiu-se a uma luta entre grupos sociais antagônicos com interesses mais ou menos divergentes e portanto a uma forma de luta de classes mais ou menos negada. (SOULIÉ, 2012, p. 67-68).

Deleuze, como citado, deu aula em Vincennes e destaca o cariz democrático e a diversidade dos alunos numa entrevista, mais precisamente no filme documentário de Pierre-André Boutang, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*.

No Brasil, foi divulgado pela TV Escola, Ministério da Educação. Tradução e Legendas: Raccord [com modificações].¹⁷

Foucault, por sua vez, aborda a questão histórica da democratização da filosofia na França, enfatizando por um lado o aspecto positivo, que aconteceu com autores complexos fazendo um trabalho de popularização. Destaque para Sartre que é em grande parte um filósofo “multimídia”, pioneiro em uma abordagem da filosofia para além dos muros da universidade na França.

Do pós-guerra em diante, sem dúvida, o existencialismo teve sua participação nisso, viram-se pensamentos que eram de origem, de enraizamento profundamente universitário-antes de tudo, o enraizamento de Sartre, Husserl e Heidegger, que não eram dançarinas públicas se dirigirem para além do público universitário. Ora, esse fenômeno, mesmo se não havia mais na França alguém do porte de Sartre para sustentá-lo, democratizou-se. Apenas Sartre, ou talvez Sartre e Merleau-Ponty podiam fazê-lo, e depois se tornou um pouco ao alcance de todo mundo, por um certo número de razões, dentre as quais, primeiramente, o deslocamento da universidade, a multiplicação do número de estudantes, de professores, que constituíam, finalmente, uma espécie de massa social, o deslocamento das estruturas internas e um crescimento do público universitário, a difusão da cultura também, que está longe de ser um fenômeno negativo. (FOUCAULT, 2000, p. 332).

Em seguida, Foucault propõe a questão, muito importante para a nossa pesquisa, a respeito do risco de espetacularização da filosofia. Esse risco se mostra na menção que ele faz aos slogans. Há também, segundo o filósofo, um movimento de banalização, entendida aqui como “entropia”. Com a velocidade das novas mídias, esse fenômeno se torna cada vez mais candente e ganha mais rapidez.

Então ocorreu que – o que é inevitável em situações como essas – um discurso pouco elaborado, em vez de substituído por um trabalho suplementar, que, em resposta a ele e lhe fazendo crítica o aperfeiçoa, o torna mais difícil, o refina, faça ao contrário a repercussão desabar; e, pouco a pouco, do livrinho ao artigo, do artigo ao comentário nos jornais, e dos jornais à televisão, consegue-se chegar a reduzir um livro, um trabalho, um problema a slogans Eu poderia dar dois exemplos pessoais: 15 anos foram necessários para se transformar meu livro sobre a

¹⁷ A transcrição da entrevista está disponível em: <<https://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>>

loucura num slogan: “Todos os loucos eram encarcerados no século XVII”, mas não foi preciso nem 15 meses, bastaram três semanas, para transformar meu livro sobre a vontade de saber no seguinte slogan: “A sexualidade jamais foi reprimida.” (FOUCAULT, 2000, p. 332-333).

Num arco mais recente, temos a experiência de Michel Onfray, que criou a Université Populaire de Caen, no Norte da França. O filósofo, após o sucesso editorial dos seus livros, alcançou certa autonomia e fundou uma universidade em sua região de origem. Há muitos sinais de que o contexto político foi determinante para a criação da ideia universidade em 2002. Com efeito, naquele ano, Onfray se viu impressionado com a candidatura de Jean-Marie Le Pen figurando, mas sobretudo com a aceitação do seu discurso entre os franceses.¹⁸

Embora não possamos aqui nos dedicar às questões pedagógicas e metodológicas da proposta de Onfray, devemos reconhecer a relevância do seu trabalho no início do século em função da democratização da filosofia. Em linhas gerais, a experiência em Caen traz muitos aspectos já presentes em Vincennes, a saber, uma proposta de ensino popular que aceita todos os interessados em estudar filosofia.

Temos até aqui um quadro bastante geral das questões históricas em torno da disciplina de filosofia no Brasil, bem como alguns aspectos importantes da experiência das tentativas de democratização do estudo de filosofia na França¹⁹. Esse itinerário foi feito em vista da abordagem do atual contexto filosófico brasileiro, lido adiante no confronto com as suas raízes históricas e com um modelo cuja influência se confirma quer na importância do “espiritualismo francês” do século XIX, quer pelo “departamento francês” da USP no século XX. A ideia agora é problematizar alguns contextos atuais da popularização e da democratização da filosofia, criticando o presente pela via da recepção da filosofia na sociedade brasileira.

¹⁸ Informação retirada do site wikipedia francês: (https://fr.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A9_populaire_de_Caen), dado uma ausência de fontes sobre a universidade popular de Caen, contendo dados mais específicos. A obra de Onfray *A comunidade filosófica: Manifesto por uma universidade popular* não apresenta maiores informações técnicas a respeito da universidade.

¹⁹ É preciso fazer referência a Derrida e ao seu grupo do GREPH, importante nos anos 1970 para a defesa do ensino de filosofia na França. Entretanto, sua experiência na questão do direito à filosofia não foi desenvolvida no trabalho por uma escolha de privilegiar a experiência em Vincennes por ela estar mais relacionada com uma questão direta de democratização da filosofia.

1.3 Uma percepção contemporânea da filosofia: a filosofia como espetáculo

Em um artigo recente, Ronie Silveira expõe questões importantíssimas para nossa pesquisa no que tange à restrição de se falar sobre filosofia brasileira. O autor sublinha o fato de que, no Brasil, a “filosofia” procura se afastar da cultura nacional para se ocupar com o “universal”, apartando-se radicalmente de tudo que lembre e identifique o país naquilo que ela produz.

O fato de não se articular com a cultura brasileira é a característica mais específica da filosofia feita entre nós. Entendo que a filosofia brasileira consiste justamente em um tipo de atividade segmentada do restante da cultura e que essa falta de conexão é sua especificidade. Ou seja, é justamente por não se conectar com o país e ter vergonha de se tornar nacional que a filosofia brasileira revela seu caráter brasileiro. [...] Somente o temor, subterrâneo ou explícito, de que ainda não conseguimos estabelecer uma sólida conexão entre a filosofia e o Brasil é que nos impede de usar esse termo livremente. A restrição existente com relação ao termo é justamente nossa má consciência indicando aquilo que já deveríamos ter feito: uma conexão entre o Brasil e a filosofia. (SILVEIRA, 2016, p.p.261-262)

Uma crítica que pode ser feita nesse momento e que nos afasta do caminho trilhado até agora, percebe um caráter de determinismo. Silveira entende uma filosofia “brasileiríssima” que deriva de um suposto traço cultural, de um ente brasileiro que renega a própria cultura, ou seja, o superlativo se enquadra em uma certa ironia de um traço negativo aumentado. A filosofia brasileira estaria em um certo patamar exótico. Ora, como podemos nos desvencilhar de uma filosofia que não mostra qualquer ensejo cultural próprio, quando há, em contrapartida, a defesa de uma cultura que pré-determina esse perfil da produção filosófica? Apesar de concordarmos com o diagnóstico do artigo, não podemos segui-lo noutras partes. A nossa ideia agora é buscar elementos externos e culturais da apreensão da filosofia no Brasil, num exercício que analisa a recepção da filosofia por parte do grande público.

Antes de prosseguirmos, é preciso dizer que existem alguns artigos e textos que dialogam com essa discussão, problematizando essa questão da

filosofia brasileira. Gianotti, em entrevista a revista *Época*, critica ativamente uma comentarologia que coloca nos termos de “bordados”²⁰.

Vladimir Safatle, filósofo da USP, também aborda diretamente a questão ao se referir à ausência de filosofia brasileira como um problema advindo dessa concepção de impossibilidade prévia colocada de não ser possível ser filósofo mas sim um bom professor.

Mesmo depois, aqueles que se viam como expoentes da filosofia brasileira eram compreendidos nos departamentos como representantes de um pensamento em falta de adequação mínima aos padrões de rigor exigidos pelos critérios das universidades relevantes no resto do mundo. Mas o efeito colateral dessa querela foi compreender que não deveria haver filosofia brasileira, que qualquer um que se colocasse como tal era um impostor. Fomos ensinados a ser professores de filosofia, comentadores profissionais, mas ai daquele que se colocasse como “filósofo”. (SAFATLE, Vladimir. Uma questão filosófica, FSP, 18/01/2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/01/uma-questao-filosofica.shtml>>)

Há uma autocrítica desse processo uspiano, principalmente no filósofo Oswaldo Porchat, já citada anteriormente, que reconhece um engessamento do filosofar provocado pela forma adotada pela USP em seu ensino filosófico.

Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por outra intenção que não a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando? (PORCHAT, 2010, p. 21)

Apesar de tudo que é dito por Porchat, sua crítica encontra-se em um campo intermediário, numa ponderação a respeito desse método historiográfico e há de se fazer um certo contraponto. Existe o problema de busca por um aspecto globalizado de fazer filosófico, porém, nessa perspectiva se observa que

²⁰ Muito da filosofia feita hoje, lamentou Giannotti, é “bordado”, mero comentário. “Se você for ao Departamento de Filosofia da USP, vai encontrar várias bordadeiras, gente que pega um pedaço de Descartes e estuda, estuda, estuda aquele negócio e fica lá bordando. São estudos interessantes, mas são bordados”, reclamou. Entrevista disponível em <<https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/jose-arthur-giannotti-entre-bordados-insultos-24262688>>

o contexto de suposta originalidade pode recair em uma invisibilidade da lógica centro e periferia. Ou seja, a reprodução de um parâmetro que se molda a uma metrópole sem enxergar seu caráter periférico. Em outras palavras, todo o problema do chamado filoneísmo pautado pela procura de novidades e modas filosóficas sem se dar conta dos locais nos quais surgem tais novidades e do problema de apenas reagir a debates e problemas externos.

Destarte esse contraponto, nota-se que esse é um debate em andamento. O livro de Júlio Canhada *o discurso e a história*, contesta tal versão, apesar de não abdicar de ressaltar o valor institucional da USP para a filosofia.

A produção filosófica brasileira pré-universitária foi, por bastante tempo, avaliada segundo um senso-comum fruto de uma longa historiografia da filosofia no Brasil. De acordo com esse senso-comum, tal produção filosófica, sobretudo do século XIX, estaria marcada por várias ausências: ausência de rigor, uma vez que os autores que se pretenderam filósofos teriam trilhado o inseguro caminho do autodidatismo, ingenuidade na pretensão de estarem aptos a dialogar com grandes autores da história da filosofia; vacuidade e efemeridade de suas propostas filosóficas, dada a ausência de tradição filosófica no Brasil; importação cega de ideias estrangeiras, de modo a apenas repeti-las sem compreenderem sua origem, o que resultaria numa sequência disparatada de modismos (CANHADA, 2021, p. 169).

Partindo da concepção de Canhada, temos muito mais um senso comum que, foi se intensificando e se firmando como um paradigma, do que algo construído a partir de uma minuciosa pesquisa, ou algo que se pautou — utilizando-se das mesmas palavras — por um rigor propriamente dito; mas antes ao contrário, algo pautado em cima de um preconceito corrente.

Nesse panorama, incluindo dentro dessa discussão um aspecto mais abrangente da questão sobre uma filosofia feita sobre o signo de modismos e utilizando um filósofo que faz parte da tradição, resgatamos o problema colocado por Michel Foucault, a saber, a crítica à filosofia feita em cima de slogans. Ao fazê-lo, nos dispomos a lidar com as contradições presentes no debate atual sobre o tema. Ressurge, portanto, a necessidade de reforçar a questão fundamental sobre uma possível popularização da filosofia, aquela pergunta que envolve todos os esforços de democratização: a manutenção do rigor filosófico. Seria a popularização da filosofia também a sua banalização?

A crítica à banalização remonta ao problema posto por Platão na alegoria do navio.²¹ A imagem representa a ideia de que a construção de um navio deve ser tarefa de alguém capacitado e não de um comitê democrático. É compreensível a preocupação com “democracia” entendida assim, mas queremos traçar precisamente os limites de uma democratização que não signifique a banalização da filosofia, ao mesmo tempo que buscamos uma abordagem que investigue a atual recepção da filosofia na sociedade brasileira.

Observamos no contexto brasileiro, sobretudo em ambientes alheios à academia, uma verdadeira fetichização do filósofo como “sujeito exótico”, cujo discurso ainda pode ser valorizado de alguma forma. É esse modo de apresentação que chamamos aqui de “filosofia do espetáculo”, quer dizer, uma prática que, longe de democratizá-la, dá à filosofia um rótulo comercial. Evidentemente, no título que escolhemos para essa “filosofia” nos remetemos ao clássico de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, é nesse sentido que tomamos como questão capital a figura fetichizada do filósofo se apropriando da noção clássica de Debord quanto ao “espetáculo”.

É interessante notar como o rótulo “filósofo” está muitas vezes envolvido numa aura “quase-mística” na qual o sujeito é tomado como sábio, uma autoridade cuja postura daria necessariamente à filosofia o caráter que ela tradicionalmente rechaçou: o pedestal ao invés da inserção numa relação de *philia*, de amizade²². Apesar da etimologia manter a ligação com a sabedoria, a filosofia se fez essencialmente como busca e nunca como encontro ou como posse da sabedoria.

Outro traço característico da figura do “filósofo do espetáculo”, é o caráter instrumental da sua função social. Neles, a filosofia fica a serviço da técnica, da eficiência laboral, da pacificação das consciências, da curiosidade anedótica, ou, finalmente, da legitimação do *status quo*. Nesse sentido, longe de uma democratização, trata-se antes de uma “simplificação” da filosofia, da redução dela à condição de *ancilla industriae*. O que queremos destacar é, portanto, uma forma de discurso filosófico sustentado por alguém que goza de autoridade ou

²¹ Tal alegoria se encontra no livro *A república* de Platão. Livro VI – 488a, 489b.

²² Características na forma de filosofia elitizada uspiana. Observável na entrevista de Gianotti "bordados e insultos". A filosofia colocada sob o signo de realizar um idealizado rigor. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20170505002339/http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI2923733-EI6578,00.html>>

de reconhecimento público, mas que prescinde do caráter crítico da tarefa do filósofo. Em muitos casos, reserva-se para filósofo, ou ele mesmo procura, o papel do oráculo e do sábio a serviço do entretenimento superficial.²³

Queremos manter uma compreensão distinta da natureza da filosofia e da tarefa social do filósofo, um ponto de vista que as toma não como instrumento num jogo de autoridade, mas como gesto de insubordinação, respeitando àquela tradição cuja síntese aparece tão clara, por exemplo, em Hannah Arendt, quando diz que “não há pensamentos perigosos, o próprio pensamento é perigoso” (ARENDR, 2009, p. 198). Nesse âmbito, um possível ponto de partida mais crítico, estaria no fato de identificar um traço psicológico de pudor na perspectiva uspiana. A denúncia que o rigor e a dita excelência, preconizada pelos primeiros filósofos da instituição, não permitiriam apresentar nossa filosofia pregressa para estrangeiros. O que pensariam os arautos do método estruturalista diante do suposto atraso da filosofia do Brasil? Como mostrar esse “tipo de trabalho” em intercâmbios e colóquios feitos fora do país? Curiosamente, como já mencionado anteriormente, foi preciso que outros estrangeiros (dos Estados Unidos e da Espanha), apresentasse-nos a filosofia que foi feita aqui.

Após essa crítica, seguimos com um outro desdobramento mais contemporâneo no qual a filosofia se apresenta atualmente. O fenômeno dela se apresentar a serviço da elaboração de fórmulas de sucesso dentro da perspectiva empresarial. Tal situação nos leva a questionar a legitimidade do seu apelo à ética do trabalho, por exemplo.

Há muitos exemplos de uso da filosofia em ambientes corporativos, todavia, esse uso é problemático por apresentar uma filosofia moldada para a lógica empresarial. De fato, nesses ambientes, a filosofia não atende a um aspecto que lhe é essencial, quer por expor conteúdo filosoficamente questionável, quer por prescindir apresentar a filosofia por meio de filósofos e filosofias para um público leigo.

Para dar um exemplo brasileiro, Mario Sérgio Cortella²⁴, muito presente tanto em empresas como na televisão, nem sempre discursa sobre filosofia com

²³ Mario Sérgio Cortella caracteriza o problema. Em uma aparição no programa do apresentador Fausto Silva, Cortella, previamente anunciado como filósofo, explica “ditos populares” sem nenhum aprofundamento. (https://www.youtube.com/watch?v=eoO_BW-CkNw).

²⁴ Vídeo de Cortella abordando a temática da Ética. (<https://www.youtube.com/watch?v=qN8D9x5996l>).

conteúdos filosóficos, embora seja apresentado e reconhecido como filósofo. não negamos o valor do espaço para a atuação do filósofo e para a divulgação da filosofia, mas, infelizmente, muitas vezes essa presença se mostra pouco relevante no que diz respeito ao contato das pessoas com a filosofia. Mesmo quando trata de um conteúdo propriamente filosófico, como a ética, Cortella não escapa do problemático e do discutível. Muitas vezes, na sua abordagem, o comportamento ético se identifica com a postura imposta pela empresa. Isso tudo fica muito claro no paralelo que ele estabelece entre o funcionário de uma empresa e um médico, nos dois casos os sujeitos se veem às voltas com objetivos a serem alcançados: para o médico, a vida a ser salva; para o empregado, a meta da empresa. A ética desses sujeitos está no esforço empreendido em função dos escopos propostos.

Obviamente, tudo isso pode e deve ser discutido, mas a questão principal, e que envolve a nossa pesquisa, tem a ver com o desenvolvimento de uma explanação propriamente filosófica, o que seria plenamente possível nas condições de Cortella, mantendo uma linguagem acessível para um público não familiarizado com os termos filosóficos. Porém, além da falta de aspectos essenciais à natureza da filosofia, há ainda certo dogmatismo sustentado numa autoridade centrada mais na figura midiática do autor do que na divulgação da filosofia. Apesar disso, é preciso elogiá-lo como comunicador, muito competente para o discurso, o que é visível na inegável qualidade de suas palestras. O problema aqui é de outra ordem, quer dizer, na falta de uma abordagem que reflita de forma mais clara a tradição filosófica à qual ele faz questão de se associar ao se apresentar como filósofo.²⁵

É comum o apelo à ética num ambiente corporativo, mas há uma contradição gritante entre nesse quadro, justamente por causa das práticas das corporações, distantes de qualquer ética.

Ouvindo falar de ética, frequentemente as pessoas pensam, antes de tudo, num código de prescrições e obrigações, num fardo pesado que certamente restringe a vida, tornando-a sem gosto, sem qualidade. Ocorre que a ética caracteriza um ser, que não apenas vive, mas que pergunta pelo sentido de tudo e,

²⁵ É preciso, no entanto, ressaltar que existem outros divulgadores de filosofia como Clóvis de Barros Filho, que exploram suas temáticas com exemplos diretos de filosofia e que na maioria das vezes remetem diretamente à filósofos e escolas filosóficas.

portanto, pelo sentido de sua vida, pela razão de ser de suas ações e seus produtos. (OLIVEIRA, 2017, p. 341).

Observando muitas das grandes corporações, vemos comportamentos que, se atribuídos a indivíduos, provavelmente seriam tidos como sociopatias.²⁶ Portanto, é no mínimo questionável que se tome a filosofia para a justificação de políticas que exploram os trabalhadores em vista do lucro.

Há, evidentemente, muitas críticas à tentativa de fundamentar a lógica do trabalho social sob o signo de uma “ética profissional”. Uma concepção alternativa, diametralmente oposta, destaca, nessa lógica, a corrosão do caráter e o desvio ético. É essa concepção que encontramos, por exemplo, nos argumentos sustentados nas análises de Richard Sennet, principalmente em seu livro: *A corrosão do caráter*. Porém, nosso objetivo imediato não é simplesmente nos contrapormos ao discurso dos “filósofos do espetáculo”, antes, queremos problematizar o uso da filosofia para corroborar discursos hegemônicos²⁷, sem sequer vislumbrar um exercício especificamente filosófico na sua dimensão mais crítica. O apelo para que se “seja ético” jamais poderia vir desacompanhado de uma ampla discussão que evidenciasse a complexidade do tema nos seus distintos níveis. Entretanto, o que se vê é que com o recurso à autoridade de filósofo, busca-se antes, e de forma contraditória com a natureza e a tarefa da filosofia, uma explicação que não se coaduna com o aprofundamento das questões. Banaliza-se deste modo a discussão e não se trata de temas importantes, conformando-se em tomá-los sempre como entretenimento ou espetáculo.

A questão inicial sobre o rigor filosófico passa pelo que já foi desenvolvido até aqui no sentido de um esforço de melhor divulgação e popularização da filosofia. É possível falar sobre temas densos em *blogs* e vídeos, na televisão e nos meios formais da imprensa, porém, esses canais também têm suas limitações. Com efeito, se algumas terminologias mais técnicas e aprofundamentos conceituais só são possíveis de fato em artigos em revistas especializadas e em trabalhos acadêmicos — que pressupõem a formação do

²⁶ O documentário *The Corporation* (2003), explora essa temática do caráter das empresas analisando o provável perfil psicológico dessas corporações. Os exemplos são inúmeros e vão desde empresas como Monsanto, até mesmo instituições financeiras como os bancos.

²⁷ Como exemplo ilustrativo e icônico temos a figura de Sócrates, condenado por Atenas, há um simbolismo para o nosso contexto de desafio ao hegemônico, dentro do que foi o seu julgamento.

leitor — é também possível uma melhor divulgação da filosofia que não a torne espetáculo e ao mesmo tempo se comunique com não-especialistas. A ideia é abrir caminho ao aprofundamento posterior para quem tiver disposição e, livremente, escolher a filosofia.

A fala nessa direção implica pensar uma ampliação do acesso à filosofia fora do espaço acadêmico. Talvez, em um primeiro momento, defender uma popularização da filosofia soe estranho, afinal, quem seria contra isso? A despeito de um suposto truísmo, essa proposta encontra certa resistência na comunidade acadêmica, não necessariamente numa postura “antipopular”, mas pela compreensão de que a filosofia se identifica com um discurso rigoroso, o pensamento formal e criterioso, a preocupação que abandona o fortuito e inessencial pelo que é necessário. No entanto, ainda que tudo isso seja verdadeiro, mantém também o risco de uma filosofia por demais apartada do “mundo da vida”.

Essa proposta, no entanto, não entende o espaço da universidade como inimigo, muito pelo contrário. A universidade é o ambiente em que o “não pensado” deve ser pensado, a crítica que fazemos se insere dentro de uma perspectiva que não busca ser marginal e apartada do acadêmico, mas sim de pensar novos contextos dentro de um macrocosmo, influenciando também sobre os desafios educativos. Pensar como a filosofia interage dialeticamente na sociedade, como o conjunto de ideias de filosofia aparece no social, se faz essencial no trato direto com o estudante, que assim como a sociedade, as vezes se coloca em uma posição de desafio para com a própria filosofia.

Podemos dentro desse espectro problematizar casos como o do ex-astrologo Olavo de Carvalho, autoproclamado “filósofo” e tomado como pensador destacado por tantos seguidores. Com efeito, esse caso levanta a questão do autodidatismo em filosofia e dos limites de uma popularização que critica o hermetismo acadêmico.

Vimos acima que a filosofia no Brasil se identifica fortemente com a recentíssima presença das instituições de ensino superior no país. Com efeito, a posição de autores como Lima Vaz e Ivan Domingues, que criticam o autodidatismo de pensadores como Farias Brito, identifica a filosofia não apenas com um determinado tipo de discurso, mas com o fruto de um itinerário formativo e sistemático exclusivo dos ambientes universitários. Levanta-se, no caso de

Carvalho, o problema da relação entre uma filosofia autoral e a filosofia institucional.

É possível usar o exemplo de Carvalho para uma reflexão num sentido mais amplo. Inclusive, se faz necessário citar novamente o filósofo Vladimir Safatle, que faz importantes relações dos problemas o colocando em relação ao objeto de pesquisa filosofia brasileira.

Nesse sentido, quando o sr. Olavo de Carvalho diz não haver filósofo no Brasil, é difícil não sentir uma certa ironia nisso tudo e lembrar que era exatamente isso que nossos professores nos ensinavam: que não era possível haver filósofos no Brasil, só bons professores de filosofia. O resultado é que esses que eram ridicularizados por nós entenderam ao menos algo que nós não entendemos, a saber, que a filosofia é um setor fundamental da experiência sociocultural de certas sociedades, a nossa inclusa. O interesse que a sociedade brasileira devotou a esse setor nessas últimas décadas não era apenas algo como uma procura desesperada de boas citações que poderiam fornecer uma camada de verniz cultural em um guarda-roupas de fundo falso. [...] Eles puderam, assim, mobilizar seu antiacademicismo em um momento no qual a sociedade brasileira descobria a força de suas demandas anti-institucionais. (SAFATLE, Vlademir. Uma questão filosófica, FSP, 18/01/2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/01/uma-questao-filosofica.shtml>>)

Sabemos e estamos a par da polêmica que envolve o nome desse autor, mas dentro de uma proposta que envolve pensar uma análise que reflete a filosofia e as reações da sociedade brasileira a ela, é possível tirar proveito de tal citação. A intenção de abordá-lo se distancia de uma tentativa de desconstrução desse autor que, necessária ou não (alguns advogam pela ativa exclusão do nome Olavo de Carvalho de qualquer debate filosófico), já encontra mais respaldo do que muito da divulgação da filosofia como um todo no país²⁸.

Na esteira disso, o filósofo Júlio Cabreira produziu um artigo intitulado *A filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda*. No qual manifesta certa inquietude com uma atitude apaixonada de repúdio ao ex-astrólogo e atribui tal celeuma a uma questão política.

²⁸ Há o exemplo do youtuber e filósofo Henry Bugalho que teve muito da sua divulgação e popularização da filosofia centrada na refutação de Carvalho. Outro exemplo é o do canal de youtube *Meteoro* que, em seu livro *Tudo o que você precisou desaprender para virar um idiota* faz uma paródia de um título famoso de Carvalho. A obra não se centra em um debate filosófico mas analisa as teorias conspiratórias de Carvalho ridicularizando-as, uma curiosidade é a escolha por não mencionar o nome Olavo de Carvalho nesse livro em nenhum momento.

No próprio blog *Chaves e a Filosofia*, há uma postagem de crítica ao autor Olavo de Carvalho em que é citada a falácia do apelo à possibilidade²⁹, essa falácia constrói um argumento encadeando hipóteses como verdadeiras, tirando conclusões a partir dessas hipóteses não comprovadas. O resultado disso em Carvalho são teorias tão fora da realidade que o seu modo de argumentar ganhou o nome caricato na internet de “psicodelia argumentativa”³⁰.

O que se pretende extrair disso é que há uma certa mística em cima de Carvalho que o filósofo Júlio Cabrera não leva em consideração em seu artigo, tendendo, como já dito, a qualificar como estritamente política e sem motivo a exclusão de Olavo de Carvalho dos debates filosóficos. Com uma série de frases e construções absurdas³¹, é possível contrapor que a má fama de Carvalho não é injustificada. Afinal, não é possível argumentar racionalmente contra disparates. Embora partilhemos com o autor as interessantes considerações no tocante as críticas sobre a universidade e toda disposição de iniciar uma discussão honesta sobre um suposto “autor maldito”, que nas críticas à universidade não possui nada original. É preciso, no entanto, um cuidado para não se excluir o contexto que cerca essa discussão, para além de um clamor por uma racionalidade exclusivamente argumentativa resolvendo a situação. A perspectiva que se coloca se pauta muito mais na ideia de desmistificar Olavo de Carvalho, porém nesse processo não se exclui o absurdo de alguns de seus comentários que podem dar vazão a uma romantização de uma figura supostamente controversa e desafiadora. Dito de outro modo, o debate sóbrio de Cabrera é bastante importante, mas dentro de uma noção hermenêutica é possível e desejável não excluir a vida do autor dentro desse processo desmistificador.

Nesse contexto, urge confrontar outro aspecto da filosofia do espetáculo, a romantização do filósofo como sujeito solitário, “gênio incompreendido”. É preciso evidenciar o papel da academia, ou seja, o quanto a produção acadêmica

²⁹ A descrição dessa falácia está presente no livro de Euclides Mance *As Falácias de Moro*.

³⁰ Disponível em: <<http://ateuignorante.blogspot.com/2014/03/as-olavetes-piram-no-selo-olavo-de.html>>

³¹ Das mais reproduzidas nas redes sociais são sobre uma marca de refrigerante produzir sua bebida com fetos abortados e sobre o filósofo Theodor Adorno ser compositor de todos os arranjos musicais das músicas da banda *The Beatles*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7l4WmFjzDIs>>e<<https://www.youtube.com/watch?v=CKxs2F6bdl0>>, respectivamente.

pode e deve ser criticada. Porém, uma crítica externa da universidade sem critério esbarra num problema que desconsidera o grau de esforço necessário para a criação de conhecimento se colocando como salvação, mas sem apresentar qualquer resultado ou contrapartida. Os problemas na universidade existem, porém se enquadram na perspectiva de que podem ser corrigidos e essas correções devem ser feitas por pessoas que querem ou visam construir algo. Outro ponto que será melhor desenvolvido no próximo capítulo e que diz respeito a ideia do blog *Chaves e a Filosofia*, trata da necessidade da filosofia extrapolar os muros da universidade.

É preciso enxergar que boa parte dos ataques à universidade partem de concepções oportunistas que se retroalimentam dentro do atual fenômeno da pós verdade e do movimento anti-ciência. A filosofia mais presente na sociedade e nos debates públicos pode responder melhor aos apelos do obscurantismo. No lugar de uma simples exaltação da ciência por ela mesma, numa noção difusa de progresso pelo progresso.

Longe da banalização ou da carência de critérios, a popularização da filosofia vai de encontro ao exato oposto. Ou seja, um modo de combater exemplos em que a filosofia aparece sob falsos pretextos e extrema superficialidade; este combate se dá na popularização da filosofia, para que, com um critério mínimo, a ela seja identificada como filosofia de fato e não como mistificação grosseira.

Cabe nesse momento, antes de avançarmos, um posicionamento mais direto para discussão quanto a uma situação de defesa ou oposição à institucionalidade da filosofia. É possível criticar as limitações da institucionalidade atual e também afirmar que a pesquisa em geral não é necessariamente algo restrito à universidade. Entretanto, nenhuma instituição externa consegue, tal como a universidade, promover a pesquisa de maneira ampla, e porque não dizer, de forma democrática. Dentro do escopo atual, não discutiremos as minúcias e os meandros dos problemas estruturais da institucionalidade para a filosofia, a ideia aqui se faz outra e se ampara em uma mediação com o externo dessa estrutura e adentrando outras questões inerentes a uma democratização da filosofia.

Retomando com outros exemplos ilustres do porte de pessoas como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, junto aos exemplos dados aqui (Cortella e até o

próprio Olavo de Carvalho), todos eles são modelos de aparições externas à academia. A discussão que pretendemos fazer não se ampara no âmbito do valor da obra e construção filosófica ou da falta dela. Não há o objetivo de desconstruir essas aparições para exaltar o valor da universidade (importância que não negamos aqui). A proposta, mais do que fazer apenas um elogio à institucionalidade, busca direcionar a abordagem para uma prática que leva em conta a disparidade e oposição de um sistema que se molda por uma moeda do espetáculo e mais atualmente pela perspectiva dos algoritmos e acessos.

Sendo assim, ao se pensar uma democratização, em tudo que ela implica, os moldes de uma filosofia voltada ao espetáculo não representam e está muito distante de um ideal que se descole e condene a institucionalidade por si como algo superado. Diante disso, é preciso ressaltar que adotamos uma posição que se pauta por atuar em conjunto e a par de todas contradições inerentes ao processo de pensar uma democratização dentro da academia, porém, sem abdicar de uma orientação de práxis filosófica que, busque ultrapassar certa ortodoxia, a qual apontamos no decorrer do presente capítulo.

CAPÍTULO II: A POPULARIZAÇÃO E A DEMOCRATIZAÇÃO DA FILOSOFIA COMO PRÁXIS

2.1 A experiência do blog *chaves e a filosofia* e as abordagens alternativas de divulgação da filosofia

Depois do movimento de problematização, precisamos ligar a elaboração teórica à prática. Em outros termos, devemos, nesse caminho, propor uma via prática para a popularização da filosofia.

Há muitas respostas e problematizações possíveis para essa questão da popularização dentro de uma ideia educativa, tanto na perspectiva propriamente pedagógica, que reflete, preocupada em técnicas educacionais, sobre a experiência do ensino de filosofia, quanto de uma “filosofia do ensino de filosofia” que coloca o problema do ensino de filosofia no imo do próprio esforço conceitual. Esta pesquisa se move entre esses dois domínios, o pedagógico e o filosófico, porquanto a técnica de ensino e a reflexão sobre o tema compartilham o mesmo ponto de partida, a saber, pensam a partir da experiência docente do autor através das postagens em seu blog pessoal³², *Chaves e a filosofia*. Há no blog um apelo popular que se assenta numa série famosa no Brasil para falar de filosofia.

A elaboração teórica sobre a popularização da filosofia é confrontada a partir dessa experiência com outras questões. Primeiramente, estão a superficialidade e a banalização da filosofia, tornadas fenômenos comuns em diferentes meios, como a televisão, e as empresas e corporações; canais que, na maioria das vezes, apresentam a filosofia artificial e superficialmente. Portanto, há problemas que concernem aos limites entre a abordagem de divulgação da filosofia e uma caricatura que não a representa, ou a restringe a conteúdos pobres (como nos exemplos citados acima, no tópico filosofia do espetáculo). Desse ponto de vista, é possível duvidar até do próprio conteúdo do blog, porém, queremos mostrá-lo como experiência de divulgação da filosofia e de produção autônoma de escrita fora do parâmetro acadêmico, apresentando a filosofia para um público leigo que venha a se interessar por ela. Uma segunda

³² Sítio disponível em <http://www.chaveseafilosofia.blogspot.com>

questão diz respeito à negação da popularização da filosofia no Brasil, entendendo filosofia como discurso exclusivo da universidade (dimensão abordada no capítulo anterior, em relação ao modelo de ensino filosófico uspiano). A filosofia ficaria, neste ponto, fechada sobre si e em seus problemas. Essa última questão se mostra como uma oposição à primeira quando tomada de forma dogmática, ou seja, quando o remédio contra a banalização da filosofia se transforma em veneno.

Essas observações são necessárias devido ao aspecto humorístico do seriado, o que poderia causar a crença de que o blog banaliza a filosofia, com abordagens superficiais, o equívoco que se quer combater. Há certa sisudez atrelada à filosofia, já citada em diversos momentos³³, a qual, inclusive, é tratada numa postagem do blog³⁴, postagem que problematiza o que colocaria em questão não só o nosso empreendimento (a proposta de falar sobre Chaves e a Filosofia), como também da possibilidade de outras experiências de ensino da filosofia a partir de conteúdos informais. A despeito disso, podemos vislumbrar uma produção autônoma de conteúdos filosóficos em experiências de pensamento, do estímulo com a experiência da escrita e da possibilidade de verificação e veridicção de uma produção filosófica, mesmo dentro de uma plataforma diferente da acadêmica.

O blog se inspira nos livros de William Irwin “...e a filosofia” (o espaço das reticências é preenchido por algum título de entretenimento popular como filmes, séries ou bandas de rock), os capítulos desses livros são escritos por ele em colaboração com outros filósofos³⁵, mas sempre sob a coordenação de Irwin.³⁶ Os exemplos são muitos.³⁷ Inspirado nesses livros, buscamos em Chaves e a filosofia a mesma proposta, aproximando o seriado de temas filosóficos.

Uma primeira questão aponta para as reações aos livros de Irwin. É interessante notar que eles cumprem, em boa medida, a proposta de

³³ Relembramos as duas entrevistas de José Arthur Gianotti. Disponíveis em: <<https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/jose-arthur-giannotti-entre-bordados-insultos-24262688>>e<<https://web.archive.org/web/20170505002339/http://terramagazine.terra.com.br/in-terna/0,,O12923733-E16578,00.html>>.

³⁴ Tema desenvolvido na postagem “Do mau humor da filosofia”. Disponível em: <http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2008/12/do-mau-humor-da-filosofia.html>

³⁵ Daniel Barwick (professor assistente de Filosofia da Universidade Estadual de Nova York), Eric Bronson (professor adjunto de Filosofia do Berkeley College de Nova York, Robert A. Epperson (leciona filosofia na universidade Auburn) entre outros colaboradores.

³⁶ Titular na universidade King's College, em Wilkes-Barre, Pennsylvania.

³⁷ *Simpsons e a filosofia*, *Matrix e a filosofia* e até *Metallica e a filosofia*.

popularização e divulgação da filosofia, inclusive é possível observar isso entre alunos de Graduação em Filosofia. Com efeito, há casos em que a leitura desses livros não apenas representou um primeiro contato com a filosofia, mas uma oportunidade de aprofundamento. É evidente que existem também muitas críticas aos trabalhos de Irwin, talvez a mais comum seja a de que essas análises deixam margem à superinterpretação³⁸ (conceito desenvolvido por Umberto Eco em *Interpretação e Superinterpretação*), ou seja, elas nutrem uma leitura que não deixa a obra falar por si, engessam os leitores e os reduzem à passividade.

Entretanto, aqui se defende uma via diferente. Entendemos que o processo de relacionar filosofia com seriados e produções culturais de grande popularidade, dá margem à apropriação deste exercício em outros contextos, diferentes daqueles escolhidos pelo autor, o que é exatamente o oposto ao engessamento e à proposta de uma única interpretação possível. No país de Irwin (Estados Unidos), as séries de televisão são uma tradição e é quase impossível que o autor escolha um seriado mexicano como tema, dado uma grande quantidade de seriados de seu próprio país. Apesar disso, o material produzido por Irwin serviu de inspiração e produção própria de escrita filosófica que busca relacionar o seriado *Chaves* com filosofia. Essa situação contradiz uma superinterpretação dependente da aceitação da proposta do autor. Há no blog, portanto, uma construção que partiu de um outro objeto distante do autor original, Irwin.

William Irwin desenvolve em dois artigos importantes observações sobre as críticas a suas obras.³⁹ Entre as suas afirmações, destacamos, em primeiro lugar, o exemplo da ciência, porquanto uma ciência que se pretendesse popular e se apresentasse numa linguagem simplificada a pessoas leigas e em diferentes canais fora do espaço acadêmico, não se tornaria, por isso, uma pseudociência. Trata-se sempre de uma ciência que, mesmo renunciando aos esquemas da linguagem teórica, por exemplo, não perderia a própria validade.

Para o autor, da mesma forma a filosofia apresentada de um modo não academicista não se torna uma pseudofilosofia, mas se dá como conteúdo

³⁸ Análise feita no site: <https://formigaeletrica.com.br/livros/irwin-e-a-filosofia/>

³⁹ Irwin, William (2014) "Writing for the Reader: A Defense of Philosophy and Popular Culture Books", *Essays in Philosophy*: Vol. 15: Iss.1, Article 6. <http://dx.doi.org/10.7710/1526-0569.1490>. The *Philosophers' Magazine* titled "Fancy Taking a Pop?" disponível em: <https://www.psychologytoday.com/files/attachments/55564/fancytaking-pop.pdf>

menos complicado e menos carregado de jargões, embora continuasse plenamente “filosófica”. Em segundo lugar, Irwin se baseia numa visão pragmática: a crítica a seus livros aponta para problemas menores que as suas vantagens. Com efeito, o interesse de alguém pela filosofia depois da leitura desses livros é exemplo suficiente da vantagem de uma via mais acessível ao discurso filosófico. Busca-se o diálogo entre a cultura popular e as obras filosóficas, o que gera enriquecimento cultural. Essa prática traz ganho para o leitor e para o escritor. O leitor ganha com mais ferramentas e aprende dentro de uma proposta que se preocupa com quem lê (compensando o excesso de termos técnicos da filosofia), que, neste caso, ainda não domina todos jargões da filosofia. O escritor consegue expressar conteúdos filosóficos complexos de uma maneira mais simples, o que o auxilia didaticamente e também dá mais clareza à elaboração do pensamento filosófico, que acaba se relacionando com exemplos diferentes e não usuais, tornando sua abordagem pedagógica mais dinâmica.

A ideia de experiência interventiva com os alunos do Ensino Médio, dado esse panorama inicial, é apresentar o blog Chaves e a filosofia para estimular o interesse em produções filosóficas autônomas. O estímulo à produção própria, dentro de critérios específicos e a partir da exposição dos limites para esta produção, leva a um novo contexto. Não se trata de uma abordagem impositiva para escrever mais textos ou dissertações, como forma de medir o desempenho, antes, a exposição da produção a partir de algo lúdico e do interesse do próprio estudante. Além disso, o ato de escrever possibilita a saída da passividade e da condição de consumidor de conteúdos, e, obviamente, acentua o potencial pedagógico que a prática permite. Por mais que se critique a inserção da filosofia fora da formalidade acadêmica, o espaço está vago e na maioria das vezes é cooptado por ações que atendem a objetivos diferentes da reflexão, da produção e da divulgação de conhecimento.

É importante ressaltar que, apesar da não-formalidade do conteúdo do blog, a intenção de estimular a produção própria dos alunos encontra ressonância nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs).

É importante garantir ao aluno o espaço para a produção própria. Esse espaço começa na sala de aula, quando formula questões

ou participa de trabalhos em grupo e de debates. Dessa forma, exercita, pela expressão oral, a organização do seu pensamento assim como o respeito pela palavra do outro. Além desses procedimentos, é preciso que seja estimulado a desenvolver a expressão escrita [...], bem sabemos das dificuldades iniciais de nossos alunos diante do desafio de estruturar a espinha dorsal de um texto, de organizar o raciocínio e fundamentar suas ideias com argumentos mais precisos do que os usados no calor dos debates. (BRASIL. MEC, 2000).

Há outros exemplos de experiências similares a partir de propostas diferentes para apresentação e divulgação da filosofia. No que concerne a experiências de pensamento destacamos o livro *O Porco Filósofo*, de Julian Baggini. Trata-se de uma coletânea de 100 experiências de pensamento para a vida cotidiana. A ideia é apresentar paradoxos que servem como ponto de partida para se tratar de filosofia. Os exemplos são variados e vão desde a questão do gênio maligno de Descartes até um ensaio sobre como seria a vida de um morcego, para falar da filosofia da mente, propondo a reflexão sobre outras formas de percepção (ou seja, sabemos como é o funcionamento do cérebro do morcego, mas não como é ser um morcego de fato).

O título *O porco filosófico* (no original, *O porco que quer ser comido*), remete a uma experiência de pensamento exposta no livro, desenvolvida pelo autor a partir de um outro escrito, no qual se imagina um tipo de animal que tem a vontade de ser comido. A história faz explorar a ideia de um animal modificado geneticamente (no caso, um porco) que passa a ter prazer e vontade de ser comido. Sendo assim, seria motivo de grande felicidade para o porco ser comido, o que impõe um dilema para o vegetarianismo na leitura de Baggini.

Entretanto, isso ainda deixa aberta a segunda razão para o vegetarianismo: a objeção ao ato de matar. Mas e se conseguíssemos criar animais que não tivessem interesse na própria sobrevivência, simplesmente por ter tanta consciência quanto uma cenoura? Como poderia ser errado privá-los de uma existência que eles nunca souberam possuir? Ou no caso de um animal que realmente deseja ser comido, como o suíno imaginado por Douglas Adams em *O restaurante do fim do universo?* (BAGGINI, 2006, p. 28).

Nesse contexto, essa e outras histórias convidam a um pensamento mais profundo.

Experiências de pensamento não tem apenas a vantagem de ser mais organizadas e meticulosas que a vida real. Elas podem realmente nos ajudar a pensar sobre coisas que não poderíamos, ou não desejaríamos, testar na vida real. Às vezes elas exigem que imaginemos o que não é prático, ou o impossível, ou para alguns de nós agora, ou para muita gente sempre. Apesar de esses problemas nos pedirem para considerar coisas que podem parecer bizarras, o objetivo de toda experiência de pensamento é o mesmo: manter nosso foco em conceito nucleador ou problema. (BAGGINI, 2006, p. 10).

Por mais que não se considere uma obra filosófica “consistente”, é preciso entender o valor da exposição destas propostas. O valor da imaginação é fundamental tanto para filósofos como para cientistas; sem a imaginação, a razão viveria num terreno estéril e inócuo.

Outro livro que se interessa pela democratização da filosofia é *A escada dos fundos da filosofia*, de Wilhelm Weischedel, cuja proposta central é apresentar a história da filosofia de uma maneira menos tradicional. O título remete a um percurso pouco convencional para chegar aos filósofos: a metáfora da escada dos fundos aponta para uma via mais rápida para a história da filosofia, via que não corre o risco de se perder nos detalhes próprios da “escada da frente”, cheia de “candelabros e castiçais”.

A escada dos fundos não é a entrada usual de uma casa. Não é tão clara, limpa e solene como a entrada da frente. É sóbria e nua e, por vezes, encontra-se um pouco descuidada. Mas, em compensação, para subir por ela não é preciso vestir-se de modo especialmente elegante. Sobe-se tal qual se é, e cada um se apresenta tal qual é. Contudo, pela escada dos fundos também se chega ao mesmo destino da escada da frente: às pessoas que moram lá em cima. [...]. Pela escada dos fundos, acham-se sem pompa festiva nem afetação aristocrática. Talvez se depare com eles, ali, como os homens que são: em toda sua humanidade e, ao mesmo tempo, em sua grandiosa e tocante tentativa de superar o ‘demasiadamente humano’.

(WEISCHEDEL, 2000, p. 15).

A proposta de apresentar a história da filosofia de maneira menos formal traz um aspecto interessante de maior acessibilidade, pois, sem necessitar de uma introdução prévia complexa, é possível, dentro das idiosincrasias dos filósofos, propor outros caminhos para ensinar filosofia. Partir de Xantipa para

tratar de Sócrates pode se mostrar um caminho rico para explicar a cultura grega, além de abrir espaço para relacioná-lo com outros filósofos.

Talvez Sócrates não viesse a ser Sócrates se ele não tivesse tido Xantipa como mulher. Ao menos, assim o vê Nietzsche, o filósofo com faro psicológico: 'Sócrates encontrou a mulher que de que precisava... De fato, Xantipa o empurra cada vez mais para dentro de sua peculiar vocação'. (WEISCHEDEL, 2000, p. 35).

O livro apresenta a história da filosofia com 34 personagens que vão de Tales de Mileto até Wittgenstein, utilizando sempre do grande poder didático presente no caráter anedótico, tirando da vida cotidiana possibilidades mais acessíveis para falar da filosofia a partir da premissa de uma experiência filosófica que, embora não seja a totalidade da filosofia, jamais pode ser suprimida do horizonte filosófico.

O caráter anedótico encontra paralelos na própria história da filosofia antiga. Há o exemplo clássico do doxógrafo Diógenes Laércio. Perdemos grande parte da obra de muitos filósofos da antiguidade e só temos acesso a eles pelas *chreîai* (anedotas) de Diógenes. Mesmo que sejam discutíveis do ponto de vista da filosofia tradicional, é possível, por um "exercício hermenêutico", encontrar nelas um sentido de verdade. Pode-se atribuir às anedotas um valor filosófico real, procurando "a moral" e o conhecimento oculto que se pretende transmitir nessas histórias.

Há, em certa medida, um efeito epistemológico nesta inspiração. Embora seja extremamente discutível, a filosofia, partindo dessa ideia, se constitui como mais um discurso em meio a outros discursos. Há uma interessante passagem no prefácio do livro de Weischedel que coloca essa questão de maneira sutil.

Assim, quando um dia Narciso se debruçou em um lago para saciar a sede, a deusa fez com que ele visse e se apaixonasse pela própria imagem refletida nas águas. Desde então, ele se fixou de tal forma no seu reflexo que acabou morrendo no lago, sendo transformado numa flor aquática. (WISCHEDEL, 2000, p. 11).

O autor encaixa a narrativa de "Narciso" com a filosofia de modo a torná-la parte de um discurso que não se desvencilhou por completo dos mitos, embora

sua perspectiva desde o início sempre tenha buscado a superação do discurso mitológico. A referência a uma filosofia que olha para o seu próprio reflexo ao encarar os mitos abre um precedente epistemológico interessante dentro de uma discussão sobre os parâmetros de como a filosofia permite uma reflexão mais profunda de seus pressupostos.

[...] O que nos faz lembrar uma imagem tradicionalmente correlata à escada, que é a do arco-íris. Ele também é percebido como uma via de acesso, com degraus luminosos e multicoloridos que cruzam o horizonte e nos atraem a uma aventura para além dos limites conhecidos. E, como se sabe, o prêmio para quem ousa enfrentar essa travessia é um pote de ouro, que está lá à espera na ponta do arco. Isso, é claro, é um mito. Mas essa é a grande surpresa: por mais que tenha se desenvolvido, a filosofia nunca se despreendeu de todo dele. Em um certo sentido, como o leitor verá, ela é o narciso e o mito é a água. (WEISCHEDEL, 2000, p. 14).

Essa terminologia do Narciso se encaixa particularmente com o objeto no qual estamos tratando, dentro da singularidade com relação ao contexto da filosofia brasileira. No artigo de John Karlei de Sousa Aquino: *Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira*, o autor traça um paralelo com uma frase de Nelson Rodrigues de que “o brasileiro continua sendo aquele Narciso às avessas que cospe na própria imagem. A nossa tragédia é que não temos o mínimo de autoestima” (Rodrigues, 1993, p. 200), o artigo como um todo complementa a discussão de Weischedel mas trazendo para uma crítica mais localizada.

Em filosofia essa crença é um obstáculo a nossa criatividade e autonomia filosófica, pois acabamos partindo do pressuposto, equivocado, de que filosofia é coisa de gênio, de gente excepcional, algo que não existiria por aqui, mas apenas nos países ricos e desenvolvidos. Filósofos seriam os alemães, os franceses, ingleses etc. enquanto nós não poderíamos ser, porque entre nós faltaria cultura. Os filósofos seriam gênios irrepetíveis e por isso quando nos dedicamos a atividade filosófica nossa reflexão é travada pela convicção de que não podemos filosofar por conta própria, mas que devemos partir “deles”, dos “verdadeiros filósofos”. (AQUINO, 2020, p.165)

Um último exemplo breve, mas necessário, é do já “clássico” livro *O mundo de Sofia*, do norueguês Jostein Gaarder. Um exercício literário que insere num romance uma enorme quantidade de informações sobre a filosofia, praticamente percorrendo toda a sua história ao longo do relato.

Como vemos, há muitíssimos exemplos de desenvolvimento de experiências filosóficas que visam à divulgação da filosofia fora da academia.

Mesmo diante de certo receio com a ideia de que a popularização da filosofia pode banalizá-la, existe a chance do diálogo que pensa a questão além de um dilema entre o rigor e a superficialidade. O perigo da banalização de algo só se sustenta a partir do pressuposto de que esse "algo" é considerado um privilégio e/ou um bem precioso acessível apenas a poucos. O discurso que defende que a banalização da filosofia seria algo ruim é, desde sempre, um discurso elitizado. Pretendemos com esta pesquisa colocar o problema da democratização como força motriz de uma possível transmutação de valores, ou mudança de paradigma, e tudo isso dentro da perspectiva de um filosofar sobre o ensino de filosofia e do próprio processo da filosofia no Brasil. Em outras palavras, a transformação do ensino de filosofia no Brasil envolve não pensar apenas o Ensino Médio isoladamente, mas sim as transformações sociais constantes do país que também envolve o ensino da disciplina nas universidades.

Ao mesmo tempo, a democratização da filosofia será pensada dentro da moldura permeada pela técnica, a par dos problemas e das contradições impostas pela técnica, mas que, a despeito disso, ressalta a importância da ocupação de um espaço da filosofia nesse espectro tecnológico (blogs, vlogs e afins), a partir de um viés pedagógico que ensina o educador, o educando e a sociedade como um todo.

Passado esse primeiro momento de apresentação do blog Chaves e a Filosofia, a confrontação com outros exemplos similares e de resposta às críticas possíveis, é necessário caracterizar melhor o que o conceito "democratizar" concerne para a filosofia e para a problemática envolvida, além de responder ao paradigma do encastelamento e do isolamento da filosofia dentro no atual modelo acadêmico. Portanto, está mais uma vez justificado o movimento e panorâmica inicial sobre a história da filosofia no Brasil, sendo essa democratização a ser feita dentro de um contexto concreto (o país no qual nos encontramos), a perspectiva e olhar, neste momento, será o de entender e explanar sobre essa democratização mais a fundo.

2.2 O que significa democratizar a filosofia?

A escolha do termo “democratização” foi proposital, e tem como fim estabelecer uma linha de pensamento que quer se colocar em um espaço de crítica sobre o *modus operandi* do ensino de filosofia no Brasil. A noção de democratização está presente na contemporaneidade e remonta a um mundo interligado e que produz conhecimento de modo colaborativo e em rede.⁴⁰ Neste domínio específico, essa noção está ligada à popularização, mas a democratização vai além desses desígnios, convergindo também com um viés pedagógico e que ultrapassa a mera divulgação da filosofia, embora esta deva ocorrer e seja extremamente importante.

O problema é que muito do que é dito democratizar é na verdade mercantilizar ou internetizar.⁴¹ Ou seja, há uma suposta equivalência entre popularizar e democratizar que pretende aqui ser desfeita. A popularização e uma consequente divulgação da filosofia, como já mostrado em tópicos anteriores, pode ser cooptada por interesses escusos e alheios ao caráter pedagógico. Democratizar está relacionado ao procedimento, transparência em relação aos modos de fazer filosofia, às escolhas e discussões sobre como se faz filosofia em diferentes contextos, problematizando possíveis hierarquizações e segmentações quanto a esse conhecimento filosófico. Porém, mais que um problema exclusivo da filosofia, há uma crise instaurada em todo o saber, em todo modo de interação pautado pelos algoritmos e acessos (tal problematização será feita como mais vagar no capítulo posterior).

Antes de prosseguirmos é preciso, por uma questão de clareza conceitual, realçar uma diferenciação dessas três coisas diferentes que se interseccionam: popularização, divulgação e democratização. A democratização é algo que está sendo definido neste tópico, e como já dito, se refere a um estágio posterior a uma popularização e divulgação da filosofia. A popularização remete ao

⁴⁰ A questão desse pensar colaborativo tem o *software livre* como exemplo, em que o termo “democratização” aparece constantemente reforçando o conceito em uma noção mais contemporânea.

⁴¹ A antropóloga Letícia Cesarino promove esse debate em suas redes sociais e em diversos artigos que refletem sobre o fenômeno da pós verdade como consequência da técnica (redes sociais e dispositivos). Disponíveis em: <<https://twitter.com/letcesar>>e <<https://blogdolabemus.com/2021/07/27/tratamento-precoce-negacionismo-ou-alt-science-por-leticia-cesarino/>>

processo de tornar mais acessíveis conteúdos filosóficos mais complexos. Já a divulgação é ligada e complementar a essa popularização e se pauta em difundir e dar amplitude à inserção do conhecimento (no caso aqui filosófico) na sociedade.

Hoje, quando falamos em divulgação, devemos não só observar os benefícios do maior acesso à informação, mas questionar o poder assumido pelos donos de tudo o que cerca a tecnologia, de dados pessoais até os algoritmos que guiam a experiência de uso da internet.⁴² Ou seja, a divulgação filosófica, neste caso, parte de um pressuposto que vai além do maior espaço para a filosofia fora dos ambientes acadêmicos, mas demanda que, nestes espaços, a filosofia apareça como tal e com chances de entrar no debate contemporâneo que esteja além do mero ganho territorial (*blogs, vlogs, tvs*), mas de um debate que vise de fato o fenômeno da tecnologia e suas implicações, problematizando também esses meios que, embora não pareçam, não são democráticos⁴³.

Uma questão importante da democratização é avançar na direção da criação de uma verdadeira *ágora*, quer dizer, um espaço de debate. Entretanto, para isso ocorrer é preciso uma diferente intermediação com o público. Pensar a democratização é também entrar em pautas e em problemas concretos da sociedade ou mesmo evidenciando as disputas dentro da própria filosofia, uma disciplina inacabada e em constante desenvolvimento, ao contrário do modo como ela é apresentada normalmente.⁴⁴ Além disso, democratizar passa pelo desafio da problematização das técnicas e dos mecanismos de propagação do conhecimento como foi exemplificado.

Tomando como base os problemas recentes que vivemos no país— de declínio e mesmo de descrédito da filosofia diante do projeto de ensino tecnicista —, ao falar em democratização da filosofia, procuramos para ela um lugar de inserção na sociedade que não se reduza à mera aparição nos currículos escolares.

⁴² A discussão sobre os mecanismos de poder presentes na tecnologia será melhor desenvolvida no próximo capítulo que aborda as considerações do filósofo Chul Han.

⁴³ Novamente, tal discussão será aprofundada no próximo capítulo, porém, é cada vez mais observável e problematizável essa questão nos acontecimentos políticos e no fenômeno dos algoritmos ditando a relevância do debate público.

⁴⁴ Tal como foi trabalhado no tópico, “filosofia do espetáculo”.

A filosofia é chamada a ser praticada como educação; ou seja, processo contínuo de formação da pessoa humana em sua concretude, diversidade e singularidade. Outro aspecto a ser considerado quando discutimos a presença da filosofia como componente curricular da escola é que ao contrário das demais disciplinas curriculares, que parecem que parece bastarem-se em assegurar estratégias e mediações técnicas para a transmissão de um saber já constituído, ela precisa afirmar-se como uma atitude, uma busca desejante e corajosa. (MATOS, 2015, p. 373).

A questão agora é saber se a produção filosófica se volta para uma proposta libertadora e popular, e se ela também postula o diálogo com a realidade social. Em outros termos, trata-se de saber se a filosofia é capaz de confrontar a realidade em vista do enfrentamento dos problemas do mundo vivido. Essa perspectiva ressoa nas práticas de ensino que procuram superar o paradigma de uma filosofia “coadjuvante”, sem problematização e sem crítica, que se limita a comentar a sua própria história, encastelada em sua torre de marfim. Nesse quadro, a filosofia se vê alçada a uma esfera superior, acima de tudo e de todos, da qual ela pode “ver além”. Não queremos colocar em questão essa condição da filosofia, sobretudo se comparada ao senso comum, porém, o problema se dá quando essa condição anima a postura dogmática em detrimento da abertura ao diálogo. Logo, uma visão mais ampla, “supercientífica”, nas palavras de Farias Brito, não condiz com o isolamento.

É preciso aqui partir para uma discussão mais epistemológica a fim de definir que tipo de ensino de filosofia estamos buscando, em outras palavras, para entender que filosofia democratizada é essa que se quer ensinar. Não pretendemos fugir da história da filosofia, mas assumir uma perspectiva que, como aponta o termo “democratizar”, deixa mais transparente e visível o que se pauta por filosofia, dentro de um espectro mais amplo.

Retomando uma discussão e paralelo com o que já foi abordado no capítulo passado sobre a História da Filosofia do Brasil, temos entre os próprios autores algumas discordâncias e posições diferentes. Para não nos demormos em demasia numa discussão já realizada, pode-se resumir que existe uma posição mais institucional que entende a filosofia como somente o que é produzido na universidade. E mesmo com o movimento atual de dar voz a outros discursos, advindos de outros lugares externos a faculdade, os próprios filósofos

brasileiros anteriores à universidade (USP) só seriam conhecidos e estudados (transformados em filosofia), devido sua inserção na instituição acadêmica. Uma outra posição entende filosofia como visão de mundo e é a visão apresentada por Paulo Margutti em seu segundo livro sobre a História da Filosofia do Brasil.

Nossa concepção de *filosofia* é suficientemente flexível para aceitar e incorporar produções alternativas às obras filosóficas em sentido acadêmico estrito. Essas produções alternativas podem incluir textos literários ou religiosos, desde que expressem intuições filosóficas relevantes para nossa investigação metafilosófica de caráter histórico. Isso significa que, em alguns casos, é possível a conjunção de elementos filosóficos, religiosos e estéticos numa mesma visão de mundo. (MARGUTTI, 2020, p.30)

Essa ideia de visão de mundo para a filosofia é utilizada por Margutti para conciliar uma historiografia brasileira de filosofia que quase sempre relega um papel menor para os filósofos anteriores à criação da USP e outros centros institucionais. Mais do que uma saída, tal concepção de filosofia ampara toda uma gama de teorias hermenêuticas e desenvolvimentos de uma filosofia descolonial que, em nosso objeto de pesquisa, auxilia até uma melhor definição e construção de uma filosofia democratizada, o próprio Margutti inclui também filósofas brasileiras (exemplo de Nísia Floresta), ou seja, há um movimento de reconstrução de uma memória a essas pessoas que existiram, isso é importante e digno de nota.

Margutti caracteriza visão de mundo seguindo a conceituação de David Nagle: “como uma espécie de óculos através do qual vemos todas as coisas.” (MARGUTTI, 2020, p.25). Toda nossa construção existencial passa por interações que, nas palavras de Nagle, têm na visão de mundo seu “filtro e moldura: ela aceita ou rejeita, ela completa e confere significado às coisas” (MARGUTTI, 2020, p.25).

Dentro desse panorama, temos uma noção de filosofia que se amplia dentro do que queremos propor no contexto de uma democratização. Esse contexto se insere numa proposta que nega um atraso eterno da filosofia brasileira perseguindo para sempre o tão propalado rigor filosófico ou uma excelência europeia. Há um viés ideológico nessas perspectivas que inclusive se refletiram em boa parte dos historiadores iniciais da filosofia brasileira. Nessa perspectiva, se destacam dois pontos. Primeiro, que a tal “excelência europeia”

não seria a de qualquer lugar da Europa. Aceita-se o posto de pragmatismo de uma filosofia feita na Inglaterra por exemplo, porém, Portugal não estaria nesse mesmo patamar e uma suposta herança mais pragmática serviria nesse caso como justificativa e explicação determinista de um Brasil supostamente inapto para um filosofar⁴⁵. Segundo ponto, se mostra na compreensão de que o ensino universitário de filosofia atual, partindo de um pressuposto de se pautar principalmente para uma funcionalidade de formação profissional, ou seja, para atuação direta no ensino médio, possui um modelo problemático tanto para uma pretensão de reprodução na escola, como também para a tarefa de democratização da filosofia.

Não se nega o valor e esforço na produção filosófica institucional, porém, há um espaço para outras concepções e desdobramentos que dependem de um certo rompimento com uma noção engessada de filosofia e filosofar. Entretanto, é possível pensar em uma convergência dessa discussão com uma questão que abrange o ensino da filosofia como um todo, também na sua base do Ensino Médio. Como já mencionado, colocar a questão descolonial também na filosofia consegue adentrar em um aspecto interdisciplinar e envolver vários outros saberes. A democratização da filosofia diante dessas perspectivas se coloca como uma noção importante e ainda em desenvolvimento.

2.3 Filosofar sobre o ensino de filosofia numa perspectiva popular

Diante do que foi desenvolvido, inclusive sobre uma ampliação conceitual do que se entenderia por filosofia, além de representar exclusivamente o que é produzido na universidade, precisamos “filosofar sobre o ensino de filosofia”. É necessário agora definir um pouco melhor o que é uma “filosofia popular”.

Quanto a essa categorização, o recorte sustentado em nossa abordagem abrange uma dupla perspectiva: popular quanto aos problemas filosóficos e popular pela linguagem. Esta última envolve a popularização no que tange à divulgação, e se ampara na experiência direta do *blog* também. Já no que concerne aos problemas, a ideia de filosofia popular passa por uma proposta

⁴⁵ A título de nota, Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia*, abordam a questão no tópico Geofilosofia, no entanto não há uma menção direta ao problema específico ao qual estamos tratando, a saber, sobre a filosofia brasileira.

mais direta de intervenção que nem sempre é tentada. Entretanto, só a filosofia popular não chega por si numa democratização, que também se caracteriza por uma discussão mais aprofundada dos pressupostos da produção filosófica nacional. Tais pressupostos envolvem pesquisa, reflexão crítica e histórica sobre a filosofia brasileira. Há nessa perspectiva uma certa sujeição à lógica colonialista, uma filosofia que supostamente estaria sempre atrasada em relação aos grandes centros de produção filosófica, como já abordado.

Apesar de, num primeiro momento, buscar-se abordar a necessidade da popularização e melhor divulgação da filosofia, havemos também de procurar pela construção dialética (presente na proposta de práxis que dá título ao capítulo) para superação disso, pois não se trata apenas de popularizar teorias, mas de tornar o popular mais “teórico”. Em outras palavras, uma proposta de filosofia popular não se restringe a tornar uma teoria complexa mais acessível. Há outra dimensão da proposta de filosofia popular. Nela a filosofia se ampara no deslocamento epistemológico de um objeto filosófico universal para um desdobramento imanente e relativo a uma experiência própria, particular, não restritiva, incorporadora, de nossas próprias experiências e — por que não dizer — idiossincrasias. Tudo isso visando ressignificar e inspirar pensamentos e reflexões de caráter filosófico.

Aprofundando essa via epistemológica, temos uma filosofia que se submete e se realiza numa espécie de relativismo (ou princípio de relativismo), porém, não segundo o relativismo clássico que atribui a Protágoras a célebre máxima: “O homem como medida das coisas”, um “homem” no sentido individual. Não se trata de cada um individualmente ter a sua verdade e ser “a medida das coisas”, mas “o homem” da frase entendido como humanidade. Sendo assim, a filosofia também está submetida ao discurso, ao seu tempo histórico, a ser mais uma narrativa em meio a outras produzidas pelo “homem” e nisso é possível dizer que a filosofia também aparece “em relação”. É mediada por interações subjetivas e extemporâneas ao que se pode caracterizar como estritamente filosófico. O remédio para um relativismo jamais pode ser um elitismo ou uma lógica circular e retroalimentada de pureza filosófica que nunca se realiza. É possível e até desejável encarar ou apontar possíveis contradições dentro de uma pós modernidade mas isso não significa se abster de encarar o jogo do debate público e de uma disputa agonística de ideias se isolando em

uma torre de marfim autocentrada e autoindulgente. Sendo assim, depois desse “parêntese epistemológico” — sobre o que se mostra como problema essencial à questão da filosofia popular — podemos avançar evidenciando uma abordagem atenta a esse fenômeno com uma preocupação também pedagógica, que quer dizer sobre um filosofar sobre o ensino de filosofia. Depois, serão expostas experiências pedagógicas dentro da perspectiva prática defendida aqui e ligadas ao ensino de filosofia na ação conjunta com novas tecnologias.

Existe nesse âmbito uma complexa discussão sobre o ensino de filosofia. Alejandro Cerletti, em *O ensino de filosofia como problema filosófico*, reflete sobre o tema concentrando-se, sobretudo, em seus problemas implícitos. Não há, em Cerletti, a filosofia como um objeto estático e isolado, por isso a necessidade de uma reflexão sobre o que é filosofia, para só depois se dedicar às melhores ferramentas para o trabalho com esse objeto. As respostas sobre o que é a filosofia são múltiplas, e se apresentam, elas mesmas, como novas questões.

A questão não se tornaria mais simples no caso de enfocarmos a interrogação “que é aprender filosofia”, visto que, qualquer que seja a resposta dada, tal como o foi no caso anterior, ela estará mediatizada pela concepção que se tenha da filosofia ou de seus traços característicos. Poder-se-a propor que aprender filosofia é conhecer a sua história, adquirir uma série de habilidades argumentativas ou cognitivas, desenvolver uma atitude diante da realidade ou construir um olhar sobre o mundo. Essas opções podem ser incrementadas, combinadas ou modificadas da maneira que se achar conveniente, mas isso será feito desde uma concepção de filosofia, quer se a explicitar quer não. (CERLETTI, 2009, p. 12).

Filosofar sobre o ensino de filosofia pode ser considerado filosofia, mas, além disso, a própria aula de filosofia se torna um espaço para filosofar. Nesse ponto, a cisão entre ensinar filosofia e fazer filosofia se mostra um falso dilema. Essa leitura parte do mito que remete ao “gênio filosófico” e se desdobra na prática asséptica e neutra do filósofo e constrói uma filosofia concentrada na produção isolada e indeterminada.

De acordo com o assinalado, o professor será, em alguma medida, filósofo, já que mostrará e se mostrará em uma

atividade em que expressa o filosofar. Isso não quer dizer que ele deva ensinar uma filosofia própria, mas que desde uma posição filosófica — a sua ou a que adote — filosofará junto com seus alunos. Em última instância, todo ensino filosófico consiste essencialmente em uma forma de intervenção filosófica, seja sobre textos filosóficos, sobre problemáticas filosóficas tradicionais, seja até mesmo sobre temáticas não habituais da filosofia, enfocadas desde uma perspectiva filosófica. (CERLETTI, 2009, p. 19).

Ainda de acordo com Cerletti (2009), sobre o ensino de filosofia, não se pode “programar” o desejo dos alunos pela filosofia. O que existe é a aposta, por parte do professor, de que o estudante venha a se tornar parte do processo. A aula se dá, assim, como uma tensão criativa nos limites do que se pode ensinar, tensão que se desenvolve sobre a série de questões que evidenciam um não-saber, é, então, no jogo de questões e respostas que se dá o lugar da filosofia para Cerletti.

Há, para essa temática, outras abordagens complementares à de Cerletti. Por exemplo, em *O uso de recursos midiáticos nas aulas de Filosofia de nível médio na era da tecnologia digital*, de Joseane Vasques e Rosa Maria Dias, encontramos argumentos parecidos aos de Cerletti no que se refere ao dinamismo do ensino de filosofia, embora avance também na importância da produção textual fora do contexto escolar.

Se, por um lado, é interessante e importante apresentar aos alunos o edifício do saber filosófico, suas origens, a tradição e a crítica, seus efeitos sobre a atualidade, parece-nos ainda mais crucial despertar em cada um a percepção do sentido filosófico da existência e do conhecimento que daí se constitui, fomentando assim a elaboração do próprio filosofar. É precisamente neste intuito que se propõe aqui a renovação dos métodos de ensino, a revisão dos objetos de estudo, a posição e o acolhimento constantes de novas perguntas e de novas respostas. A leitura e a produção textual (que devem ser sempre incentivadas, não apenas no espaço da escola, não apenas ‘por obrigação’, mas em qualquer tempo e lugar. (VASQUES; DIAS, 2014, p. 8).

O desafio de fazer o aluno filosofar enxergando um sentido próprio nisso é o oposto de um mecanicismo pré-formatado. A filosofia, apresentada como instrumento de retórica ou de redação, deve se mostrar como exercício estimulante e motivador. Nesse quadro, a tecnologia pode desempenhar um

papel importantíssimo. Com efeito, as tecnologias abrem novas possibilidades para experiências pedagógicas fundamentais também para as aulas de filosofia.

Não é mais possível pensar nem atuar como se a educação fosse um bloco único e homogêneo, tampouco como se fosse o simples somatório de partes isoladas. Ao mesmo tempo, o suporte tecnológico passa a condicionar a maior parte dos processos de divulgação e acesso às informações e de construção do conhecimento, provocando o que se pode mesmo entender como uma revolução do intelecto: “as ciências cognitivas mostram que o uso da internet, a leitura ou a escrita de mensagens com o polegar, a consulta à Wikipédia ou ao Facebook não ativam os mesmos neurônios nem as mesmas zonas corticais que o uso do livro [...] A complexidade da problemática presente e a gravidade de seus efeitos denotam a urgência de uma reformulação radical nos processos e propósitos da educação escolar. Hoje, mais do que nunca, faz-se necessária a reflexão, a elaboração teórica, a experimentação prática e a avaliação constante dos resultados, na procura pela compreensão do novo lugar da escola em nossa sociedade, em função, é claro, das novas demandas dos estudantes. (VASQUES; DIAS, 2014, p. 4).

Em outra abordagem, os autores se voltam aos materiais didáticos que devem estender ao professor uma ponte com a realidade do aluno e ao mesmo tempo dar protagonismo ao estudante.

Para despertar a própria natureza da atividade filosófica, o conteúdo filosófico, vivenciado no Ensino Médio, deve ser convertido em problematização acerca do mundo, visando a autonomia da capacidade de pensar e agir. [...] Nesse sentido, torna-se necessário desenvolver conhecimentos conceituais baseados na história da filosofia e não uma didática instrumental com o objetivo do mero “exercício do filosofar”, o que revela a opinião e não a filosofia. Esses aspectos acarretam a criação de espaços de diálogo e análise críticos junto à realidade. (PALHANO; BAPTISTA, 2008, p. 393).

É justamente em torno do material didático que podemos enxergar hoje outro espaço de autonomia, algo como *cibersofia* que além de ponte entre o virtual e o real da sala de aula, fomenta o uso mais investigativo e mais ativo para a internet. Eis um exemplo:

A partir desses passos/procedimentos, incorporo às aulas o uso dos dispositivos da informação e da comunicação (TIC): blogues, sites, redes sociais, etc.) como ferramentas para a reflexão e o diálogo nas aulas, visto que, quase em sua

totalidade, os estudantes tem acesso às redes sociais (blogues, fotologues, e-mail, etc.) e em sala de aula, muitos estão com seus celulares (smartphones) ligados e com acesso à rede web, sendo essa realidade mais um canal de interlocução entre a disciplina, os estudantes e o professor. [...] Com esse espaço virtual ou ciberespaço, dinamizo as aulas, pois, a comunicação nesse meio pode acontecer para além do tempo e espaço da sala de aula física, sendo também mais atraente e mais próximo da realidade dos estudantes “conectados”, que não se atraem pelo trinômio “quadro-cuspe-giz”. (TEIXEIRA, 2015, p. 67-68).

A reflexão sobre a ontologia tecnológica e a informação é constitutiva da preocupação com os efeitos de um mundo guiado por *bits*.

O desafio de inserção da filosofia em plataformas virtuais de ensino à distância, por exemplo, dá uma amostra de como a filosofia se coloca num mundo tecnológico. Ao mesmo tempo, esse cenário, sabidamente reforçado pela pandemia de Covid 19, evidencia um ensino reposicionado segundo outros pressupostos e uma nova lógica interna. Nem sempre essa inserção no mundo digital é fácil na maioria das vezes, aliás, se dá num processo bastante conflituoso.

Principalmente, à disciplina de filosofia: os conteúdos são passivos e herméticos. É um choque cultural-virtual. O conteúdo de filosofia é demasiado analítico e histórico. Trata-se, aqui, de uma crítica de encontro, pois, sabe-se que, nesta disciplina, há exímios analíticos e historiadores da filosofia. Entretanto, esta maneira passiva de se entender filosofia do concreto (sala de aula) para o virtual (plataforma online), nas portas do III Milênio, a mantém no mesmo pedagógico processo bizantino. O afastamento dos discentes. Os nativos digitais, os *homo sapiens*, assim como a era digital e a revolução noética, fazem parte de um sistema amplamente complexo. Esses atores sociais — discentes — mantêm a todo o momento relações ativas. Seja nos mais variados aplicativos e/ou redes sociais. A todo instante estão ativamente a criar. (GAVA, 2014, p. 7).

Logo, uma filosofia desenvolvida no universo das novas tecnologias digitais representa um desafio, mas que deve ser tomado também segundo as possibilidades de intervenção da filosofia sobre esses processos a partir da sua própria natureza reflexiva e crítica. A filosofia pode levar a discussão a outro patamar, longe da lógica de aprendizado que considera a abstração um desperdício e preza tão-somente o recurso técnico e o apelo prático.

Segundo Deleuze & Guattari (...), “a filosofia é a disciplina que consiste em criar conceitos”. Segundo os filósofos, a filosofia possibilita tal engenho, pois é criadora no sentido estrito. E, não apenas o livre pensar e o refletir desatado sobre as coisas do mundo. Embora esta seja a reputação generalizada que fez com que boa parte das ideias e/ou conceitos ligados a disciplina presencial de filosofia, igualmente, categorizassem-na como disciplina hermética no modelo EaD. Vista como arcabouços de conteúdos sem contextualização prática àqueles que a experienciam como disciplina forasteira aos seus cursos. Corriqueiramente, pode-se escutar considerável número de discentes indagarem: “O que a filosofia tem a ver com o meu curso?” “Qual a aplicação da filosofia no dia a dia?” “Para quê serve a filosofia?” Encontra-se, aqui, uma barreira: o atual limite pedagógico à disciplina. (GAVA, 2014, p. 6).

Após a exposição de experiências pedagógicas, quase todos os autores que estudamos apresentam o problema como o desafio da interseção entre filosofia e tecnologia. Nesse momento, então, é preciso problematizar a tecnologia dentro da nossa perspectiva imediata, a saber, o processo de democratização da filosofia.

2.4 A internet como meio de democratização

Não podemos negar a internet como fortíssimo fator de impacto na dita democratização de conhecimento, inclusive da filosofia, quer pela disponibilização de conteúdo, quer pelo desafio à lógica da propriedade em função de uma noção de compartilhamento e disseminação — que num primeiro momento parece espontânea. Nesse contexto, as redes sociais assumem um papel especial no que se refere à conexão das pessoas entre si e ao acesso delas à informação.

A dinâmica das redes é tomada em diferentes abordagens. Um exemplo encontramos em *O poder das conexões*, de Nicholas A. Christakis e James H. Fowler, no qual os autores exploram espaço das redes sociais na determinação dos caminhos da nossa vida coletiva. Pensar em tais processos, longe de um exercício inócuo, é fundamental para compreender a democratização nas nossas circunstâncias efetivas.

Não são poucos os que criticam os limites próprios dos fóruns de debate das redes sociais, muitos, como Umberto Eco, acreditam que elas deram voz a

uma legião de imbecis⁴⁶. No entanto, já não dispomos do luxo de poder rejeitá-las, nem sequer de darmos às redes sociais respostas “puristas”, “saudosistas” ou “idílicas”; resta-nos apenas pensar como usá-las bem para democratizar a filosofia sem banalizá-la.

À medida que estudamos as redes sociais mais profundamente, começamos a pensar nelas como um tipo de superorganismo humano. Elas crescem e evoluem. Tudo flui e se move dentro delas. Esse superorganismo tem sua própria estrutura e uma função, e nos tornamos obcecados em entender ambas. (CHRISTAKIS; FOWLER, 2010, p. 3).

A ideia de sermos gregários não pode ser desconsiderada. Ao analisar fenomenologicamente a situação que invoca a crítica aos meios e aos modos pelos quais a internet altera a nossa percepção, não podemos simplesmente desconstruí-la sem levar em conta a inviabilidade de destruí-la ou advogar o não uso (impraticável), ou seja, nem abraçar a elitização nem a banalização, numa ausência de boa crítica sobre a técnica, sendo incapaz de dialogar com o mundo que a ciência modelou.

Apesar de ver com bons olhos o acesso às novas tecnologias, é preciso enxergar também o fenômeno da informação sem paixões e superar o discurso que atribui à aparição e ao desenvolvimento da sociedade informacional um caráter natural. Obviamente, é preciso ressaltar novamente, no entanto, que uma abordagem que prega o simples afastamento das ferramentas tecnológicas está fadada ao fracasso.

Retornando ao ponto inicial, a questão se volta à crença de que a democratização ocorrerá ou está ocorrendo na internet, comprando um discurso que, infelizmente, se mostra como crença ingênua. Já não é fácil pensar que a partir da virada causada pela tecnologia digital, quanto maiores forem o volume de informação, a disseminação do conhecimento e o acesso à informação, mais profundos serão a democratização e o compartilhamento dos conhecimentos. De fato, isso já pode ser real para o acesso a livros em formato digital (*ebooks*),

⁴⁶ Essa frase foi bastante replicada por portais de notícias brasileiros. Inclusive é comentada pelo historiador Leandro Karnal nesse vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=CK1ZEUgqgBI>. O contexto dela não é de uma obra específica de Eco mas de uma entrevista no qual realiza essa crítica e nos serve como um apontamento importante no que se refere ao poder das redes na atualidade.

blogs, *vlogs*, e tudo o que permite, em tese, o maior alcance ao conhecimento, mas também a própria produção de conteúdo. Entretanto, essa nova realidade ainda está aquém do que se espera de um verdadeiro enriquecimento cultural, a julgar pelos sinais de retorno do obscurantismo em tempos de *fake news* e da pós-verdade.

Queremos evidenciar a crítica, refletindo sobre os limites dos meios em que a informação ou o conhecimento estão veiculados. Não é possível, nas postagens de um blog, a profundidade de artigos, da mesma forma que, nestes, o grau de complexidade estreita o número de leitores. O mesmo acontece com o vídeo, é possível o acesso a bom material sobre filosofia em muitos canais, porém, há também problemas que vão desde a adequação de conteúdo a uma plataforma que privilegia vídeos de curta duração até a questão da linguagem acessível ao grande público. Nesse ponto, é importante observar exemplos que subvertem essa lógica. Palestras longas sobre filosofia estão disponíveis no *YouTube*, aulas magnas, seminários e toda sorte de conteúdo que contrapõem uma lógica de produção e de consumo de informação. Entretanto, há sempre o problema de alcance e de inserção desses conteúdos mediados por uma lógica alheia e invisível, ou seja, há um caráter extremamente positivo nessa inserção de uma filosofia acadêmica e de excelência, a crítica vai na direção de evidenciar como esse conteúdo passa despercebido.

A mentalidade dominante é a lógica de algoritmo recomendando tudo, ditando gostos e propondo o acirramento político. A democratização como abertura, como estímulo ao dissenso não é atingida, pois há também o fechamento para o debate produtivo. Portanto, dentro desse cenário, o quanto podemos entender a internet como um meio de democratização? A velocidade da internet, o excesso de informação, a alteração da percepção dentro da atual psicopolítica⁴⁷. O que dizer da autonomia, tão propagada no Iluminismo, louvada desde o primeiro momento da internet, momento em que se comemorava a independência da televisão ou mesmo a liberdade contra grandes gravadoras (no caso do compartilhamento de músicas)? Os rumos que essas ferramentas tomaram são vistos também em obras ficcionais sobre o futuro distópico, além de documentários que expõem os riscos da manipulação e da cooptação do

⁴⁷ A questão da psicopolítica será melhor desenvolvida no próximo capítulo no qual será abordado a filosofia de Byung-Chul Han.

comportamento humano através da internet.⁴⁸ Tudo isso está muito distante da autonomia e da autossuficiência propagadas nos primórdios da dita rede mundial de computadores.

O próprio formato do *blog*, dentro deste contexto, é um canal atualmente obsoleto. A lentidão na leitura, escrita e divulgação de um texto foram substituídas por meios mais rápidos. Ou seja, se produz muito, as plataformas digitais são alteradas em altíssima velocidade e a lógica de consumo parece ser o motor principal do que se concentra nas redes sociais. Ao mesmo tempo, em nossa cultura, diante dos excessos de informação e de demandas de atenção, volta-se à heurística que nega o valor do outro e busca firmar a própria posição de maneira rápida e instantânea, sem tempo de reflexão. Afinal, numa sociedade com excesso de informações, organizar-se cognitivamente de forma coerente, demanda o tempo que a maioria não dispõe.

Assim, depois da problematização do que está em jogo quando falamos de democratização, no que tange ao contexto cultural no horizonte de ideias para que ela seja viável, é preciso considerar os problemas e as contradições presentes para sairmos do paradigma que glorifica a tecnologia por ela mesma. Para isso, como já adiantado, no próximo capítulo, apresentamos as ideias de Byung-Chul Han.

A conexão feita com o filósofo sul-coreano é a sua abordagem crítica do digital e do novo tipo de massa advinda da internet, uma massa como enxame, um conjunto de indivíduos sem direção clara ou definida, tomada por Han numa leitura política e questionadora. A questão que ele propõe tem, como ponto de partida, a recusa de todo otimismo ingênuo com o digital como meio de inclusão e de democratização do conhecimento baseado em uma análise fenomenológica dentro do contexto dos dispositivos mais atuais.

⁴⁸ É possível citar a série *Black Mirror* (2011), além do documentário *Privacidade Hackeada* (2019).

CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN

3.1 Chul Han e a fenomenologia da técnica

Byung-Chul Han é um dos pensadores mais instigantes da atualidade. Seu pensamento é extremamente atual e voltado aos problemas da tecnologia, à sociedade contemporânea e aos desdobramentos da política neoliberal. Todos esses temas são trabalhados num enfoque fenomenológico e segundo o rigor próprio do discurso filosófico. A perspectiva de Han dialoga com a tradição filosófica contemporânea e particularmente com a obra de Martin Heidegger, sua maior influência, sobretudo no aprofundamento da questão da técnica.

A fenomenologia da técnica de Chul Han critica a realidade modelada pela técnica. O olhar dele capta a realidade que nos escapa justamente pela imersão dentro dessa técnica que padecemos. A leitura de Han parte da reflexão que, se afasta da exaltação do tecnológico e, além disso, se propõe a pensar no embate com o tecnológico, ou seja, desafiando a lógica do progresso inevitável e do movimento natural da onipresença das ferramentas tecnológicas, cada vez mais distantes da condição de mero instrumento, moldando o agir humano, mudando a cognição, a percepção e o comportamento.

Possivelmente o computador conte de maneira mais rápida que o cérebro humano, e sem repulsa acolhe uma imensidão de dados, porque está livre de toda e qualquer alteridade. [...]. No empuxo daquela positivação geral do mundo, tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista*. Poderíamos também dizer que precisamente o esforço exagerado por maximizar o desempenho afasta a negatividade, porque essa atrasa o processo de aceleração. Se o homem fosse um *ser da negatividade*, a total positivação do mundo teria um efeito que seria nocivo. Segundo Hegel, é precisamente a negatividade que mantém viva a existência. (HAN, 2015, p. 56-57).

O tema da técnica está muito presente na obra do filósofo e envolve tanto a sujeição à máquina quanto a demanda por produção. Han reconhece que a técnica se afasta cada vez mais da condição de instrumento e se coloca como novo paradigma para o conhecimento e para a ação. Na sua visão, o ser humano é refém de uma técnica que já não lhe pertence.

A negatividade é o fio condutor para a compreensão da *sociedade do cansaço* que reflete um mundo distante de qualquer negatividade, entendida como defesa imunológica na relação com o outro. O cansaço, segundo Han, vem do apelo à positividade, o qual leva à cultura do desempenho. Em outras palavras, a sociedade do cansaço é uma referência a um contexto de produtividade exacerbada que se reflete em um cansaço que figura numa condição de *burnout*, que pode ser traduzido como esgotamento.

Outro conceito importante em Han é a psicopolítica. Enquanto na modernidade os movimentos em torno do poder culminaram na biopolítica, no século XXI, há o que Han chama de psicopolítica, cuja ação está longe de atender exclusivamente aos interesses governamentais. O campo psicopolítico está no mercado, no neoliberalismo e nas políticas voltadas para a lógica neoliberal. Na visão do autor, as novas mídias têm forte apelo psicopolítico e representam uma mudança de paradigma. A atuação na psique reconfigura a mobilização da atenção na direção de produzir mais, sem a percepção de que há um trabalho envolvido na produção de cada vez mais informações.

A mídia digital é uma mídia da *presença*. A sua temporalidade é o presente imediato. A comunicação digital se caracteriza pelo fato de que as informações são produzidas, enviadas e recebidas sem mediação por meio de intermediários. Elas não são dirigidas e filtradas por meio de intermediários. Elas não são dirigidas e filtradas por meio de mediadores. A instância intermediária interventora é cada vez mais dissolvida. Mediação e representação são interpretadas como não transparência e ineficiência, como congestionamento de tempo e da informação. [...]. Hoje não somos mais destinatários e consumidores passivos de informação, mas sim remetentes e produtores ativos. Não nos contentamos mais em consumir informações passivamente, mas sim queremos produzi-las e comunica-las ativamente nós mesmos. Somos simultaneamente consumidores e produtores. Esse duplo papel aumenta enormemente a quantidade de informação. A mídia digital não oferece apenas uma janela para o assistir passivo, mas sim também portas através das quais passamos informações produzidas por nós mesmos. (HAN, 2018b, p. 35-36).

O conceito não se elabora como uma crítica a Foucault, mas como aprimoramento que faz com que o psicopolítico não seja necessariamente uma “evolução” da biopolítica. Trata-se de uma mudança de paradigma, de um novo

modo de atuação e de controle que culmina numa nova metodologia para a atuação do poder, muito presente na esfera digital.

Hoje uma nova mudança de paradigma se realiza. O panóptico digital não é uma sociedade disciplinar biopolítica, mas sim uma sociedade da transparência psicopolítica. E, no lugar do biopoder, entra o *psicopoder*. A psicopolítica está em posição para, com ajuda da vigilância digital, ler e controlar pensamentos. A vigilância digital toma o lugar da ótica inconfiável, ineficiente e perspectivista do Big Brother. Ela é eficiente porque ela é *aperspectivista*. A biopolítica não permite nenhum acesso sutil à *psyche* de pessoas. O psicopoder, em contrapartida, está em condições de intervir nos processos psicológicos. (HAN, 2018b, p. 130).

A psicopolítica se enquadra no espectro neoliberal como técnica de poder diferente da biopolítica. Há a constituição ideológica do sujeito como “empresário de si”, além disso, tudo à volta dele é tomado nesses termos. A saúde, o lazer, a vida amorosa e afetiva, tudo que circunda a vida do sujeito é gerido como uma empresa. Conforme o significado do termo, o funcionamento da psicopolítica está ligado ao controle da psique, controle diferente daquele característico da biopolítica.

A técnica *ortopédica* do poder disciplinar é muito grosseira para penetrar nas camadas mais profundas da psique – com seus desejos ocultos, suas necessidades e seus anseios – e apoderar-se deles. [...] A biopolítica é a técnica de governança da sociedade disciplinar, mas é totalmente inadequada para o regime neoliberal, que, antes de tudo, explora a *psique*. A biopolítica, que usa as estatísticas demográficas, não possui acesso ao psíquico. Ela não fornece um *psicograma* da população. A demografia não é uma psicografia; não explora a psique. Aí reside a diferença entre a estatística e o *big data*. A partir do *big data* é possível extrair não apenas o psicograma individual, mas o *psicograma coletivo*, e quem sabe até o *psicograma do inconsciente*. Isso permitiria expor e explorar a psique até o inconsciente. (HAN, 2018b, p. 35-36).

Encontramos na obra de Han a demanda conceitual que se constrói no trabalho com um fenômeno novo. Sua filosofia está em construção. Para Han, como já dito, o campo conceitual da biopolítica foucaultiana não consegue dar conta do paradigma atual que se constrói no digital, na relação do ser humano

com o digital e na abrangência que esse novo domínio impõe, há uma contradição entre a sociedade disciplinar e a sociedade do desempenho.

Han aborda o virtual sob a lógica do “exame”. A efemeridade e o anonimato resultam numa ação sem o peso, é nesse sentido que o agir através da internet se assemelha ao exame. Em outros termos, conforme a visão do filósofo, não podemos comparar a ação virtual como a atuação política efetiva de “massas”. Parafraseando um documentário sobre a questão venezuelana⁴⁹, podemos dizer que, de acordo com essa interpretação, a revolução não só não será televisionada como também não terá *live* no *YouTube*.

Os indivíduos digitais se formam ocasionalmente em aglomerados como, por exemplo, em *Smart Mobs*. Os seus *paradigmas coletivos de movimento* são, porém, como dos animais que formam exames, muito efêmeros e instáveis. A volatilidade se destaca. Além disso, eles frequentemente passam a impressão de serem carnavalescos, lúdicos e descompromissados. Nisso o exame digital se distingue da massa tradicional, que, como a massa de trabalho, não é volátil, mas sim dotada de vontade [*voluntativ*] e não constitui um *paradigma efêmero*, mas sim *formações firmes*. Com uma alma, unida por uma ideologia, *ela marcha em uma direção*. [...] Falta aos exames digitais essa decisão. Eles não *marcham*. Eles se dissolvem de maneira tão rápida quanto surgiram. Por causa dessa efemeridade, eles não desenvolvem nenhuma energia política. [...] não estão em condições de colocar em questão a *relação de poder* dominante. Eles se lançam apenas a *pessoas* individuais, embaraçando-as ou escandalizando-as. (HAN, 2018a, p. 30).

Um leitor mais perspicaz poderia se questionar quanto aos movimentos atuais do brexit, trumpismo e similares. Entretanto, é possível verificar que num contexto bem recente a cultura de movimentos de extrema direita tem voltado suas críticas a esses grandes grupos que colonizam a internet⁵⁰. De qualquer forma, o exemplo desses movimentos mostrou sua força fora da internet e podem ser explicados dentro de outras chaves possíveis que, infelizmente,

⁴⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R-7c34tYH1c>

⁵⁰ Pesquisas indicam que brasileiros e pessoas em outros países em 2017, acreditavam que a internet se resumia ao *facebook*. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/2017/01/18/noticias/dos-brasileiros-acham-que-o-facebook-e-a-internet-diz-pesquisa/>

extrapolam o escopo da dissertação⁵¹. Porém, no que concerne à nossa lógica desenvolvida até aqui, a situação algorítmica e de marketing próprio que a internet ganha no neoliberalismo traz uma situação similar ao fenômeno descrito por Han. Inclusive na resposta a esses movimentos mais reacionários, numa forma dita “progressista”, ou seja, a favor das minorias oprimidas. Essa resposta tem produzido um efeito diferente de um fenômeno de massas. É muito comum na atualidade a fala de uma “cultura de cancelamento”. Entretanto, seguindo a argumentação de Han, há um pano de fundo de artificial indignação, diversionista, que dispersa uma energia de massas, entendidas aqui no contexto de um outro tipo de transformação social, que coloque em xeque esse fenômeno neoliberal. Nesse âmbito, nem o trumpismo ou o brexit se pautaram diretamente por isso. A cultura da indignação da internet capta uma atenção difusa, vinda de algo que não se fundamenta em um “nós”, enquanto massa ou sociedade. Existe nessa cultura uma erosão da ideia de sociedade e da ação em vista do bem coletivo. Não há, portanto, poder de ação, temos apenas dispersão e fuga tão logo cesse a “onda indignatória”.

As ondas de indignação são eficientes em mobilizar e compactar a atenção. Por causa de sua fluidez e volatilidade elas não são, porém, apropriadas para organizar o discurso público, a esfera pública. Elas são incontroláveis, incalculáveis, inconstantes, efêmeras e amorfas de mais para tanto. Elas se inflam repentinamente e se desfazem de maneira igualmente rápida. (HAN, 2018a, p. 21).

O que leva o enxame à indignação nem sempre está atrelado à verdade. A sociedade atual, em seu mecanismo profundamente modelado pelo digital, está condicionada à lógica da informação na qual a rapidez e a transparência são essenciais. O “ser” da informação entra em conflito com uma verdade que não está acessível a um clique (a tendência é a verdade se adequar a esse clique), até mesmo a filosofia se dá por meio do *érgon* (trabalho, esforço) em oposição à mera informação.

A “verdade” de Heidegger ama se ocultar. Ela não se dispõe simplesmente. Ela tem de, primeiramente, ser “arrancada” de

⁵¹ O exemplo de William Reich em sua análise sobre a psicologia das massas é um exemplo de entendimento do fascismo como um fenômeno de força estrutural e libidinal que permeia a sociedade.

seu “velamento” habita na verdade como o seu “coração”. Falta à informação, em contrapartida, o *espaço interior*, a *interioridade* que a permitiria *se retirar* ou *se velar*. Nela não bate, Heidegger diria, nenhum *coração*. Uma pura positividade, uma pura exterioridade caracteriza a informação. (HAN, 2018a, p. 74).

A morte da verdade ganha contornos visíveis em tempos de *fake news*, teorias conspiratórias e excesso de informações. Afinal, trazendo a mesma carga dramática de Nietzsche na alusão à morte de Deus, fomos nós que matamos a verdade? Partindo da análise de Chul Han, não encontramos instância exterior para culpar, um inimigo qualquer a quem responsabilizar; logo, a afirmação de que matamos a verdade ganha linhas de ilusão ideológica na visão neoliberal. A pós-verdade reconfigura o modelo epistemológico que modela o que é válido, validade que, por sua vez, se sustenta na lógica do consumo. Nesse processo, a verdade dá lugar à transparência.

As coisas se tornam transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam *rasas* e *planas*, quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação. As ações se tornam transparentes quando se transformam em operacionais, quando se subordinam a um processo passível de cálculo, governo e controle. (HAN, 2017c, p. 9-10).

A ideologia subjacente à fetichização dos dados deriva da crença mecanicista e do controle da atividade humana. Mensuração e aplicação compõem a tônica do digital; nesse sentido, até o corpo humano é lido a partir dos dados que emite como batimentos cardíacos, níveis de glicose, etc. Entretanto, o principal mote é sempre a *psique* que adere a tais paradigmas de quantificação de si e do mundo externo.

Até mesmo nos momentos de repouso o desempenho e a eficiência têm importância. Estados de ânimo, sensações e atividades cotidianas também são registrados. O desempenho corporal e mental deve ser melhorado através da autoafirmação e do autocontrole. No entanto, o puro acúmulo de dados não responde à pergunta *quem sou eu?* O *quantified self* também é uma técnica dataísta de si que o esvazia completamente de sentido. O si mesmo é desmanchado em dados até que se torne insignificante. [...] Dados e números não produzem autoconhecimento. Os números não *contam* nada sobre o eu. Não há narrativa. Mas o eu se deve a uma *narrativa*. Não a

contagem, mas a narrativa é que conduz ao encontro de si e ao autoconhecimento. (HAN, 2018b, p. 83-84).

Há um registro total da vida. Parte das análises de Han se confirma justamente porque, longe de servirem aos interesses humanos, os meios postos à disposição do homem constituem instrumentos de poder. Desejos inconscientes são formados a partir de poderes externos que tornam visível aquilo que antes não se via. Essa perspectiva se encontra também no coletivo, forjando padrões de comportamento que escapam à consciência. O filósofo qualifica esse viés como conceito do inconsciente digital. Ao mesmo tempo, o esquecimento dá lugar ao acúmulo, quase nunca aproveitável, dada a condição humana que difere da absolutização dos dados.

A memória humana é uma narração, uma narrativa para a qual o esquecimento é essencial. A memória digital, por outro lado, é uma adição e acumulação sem intervalos. Os dados armazenados são contáveis, mas não narráveis. Salvar e recuperar é fundamentalmente diferente da memória, que é um processo narrativo. [...] A memória digital se constitui de momentos presentes indiferentes ou, por assim dizer, de momentos *zumbis*. Falta-lhe esse horizonte temporal estendido que constitui a *temporalidade dos viventes*. Com isso, a vida digital perde sua vitalidade. A temporalidade do digital é a dos mortos-vivos. (HAN, 2018b, p. 92-93).

Há uma pretensão de conhecimento absoluto com tal ferramenta. Han entende que a animação com as possibilidades dos *big data* é comparável ao furor causado com o método estatístico no começo do Iluminismo.

Historicamente, a resistência à exaltação da razão iluminista se deu no Romantismo e na centralidade do singular em oposição ao controlável da estatística. Nesse sentido, Han encontra em Nietzsche a crítica à razão estatística (e à sociedade da transparência e da informação) que elimina o acontecimento, entendido como quanto algo imprevisto e novo. A contingência do mundo e a aleatoriedade estariam equivocadas, segundo a visão que privilegia a afirmação de um sentido previamente estabelecido, uma direção para tudo que ocorre. O sonho do paradigma mecanicista, fundado na crença da previsão dos eventos, estaria ao alcance do progresso contínuo da estatística.

Para Nietzsche, os números estatísticos provam apenas que o homem é um animal gregário, que “os seres humanos crescem tornando-se iguais”. Esse tornar-se iguais também caracteriza a atual sociedade da transparência e da informação. Se tudo tem que ser imediatamente visível, divergências são quase impossíveis. Da transparência surge uma pressão por conformidade que elimina o outro, o estranho, o desviante. Os *big data* tornam visíveis sobretudo os padrões comportamentais coletivos. [...] Assim, os *big data* não tem nenhum acesso aquilo que é único. Eles são completamente *cegos ao acontecimento*. Não é o estatisticamente provável, mas o improvável, o *singular*, o *acontecimento* que determinará a história, o *futuro* humano. Por isso, os *big data* também são *cegos ao futuro*. (HAN, 2018b, p. 103-104).

A crítica de Chul Han eleva a questão das ferramentas atuais de dominação (tecnologia, algoritmos, engenharia social) a algo no mínimo desconfortável. Porém, quando colocada em perspectiva, mais do que um desconforto, a crítica do filósofo esbarra em uma problemática quanto a uma democratização da filosofia. Que papel resta à filosofia em meio ao fluxo incontrolável da técnica? Seria simplesmente o caso de usar a máquina a seu favor, promover a popularização da filosofia nas plataformas disponíveis, mas sempre condicionada ao *modus operandi* delas? Talvez elogiar as tecnologias e trabalhar na conceituação dos termos da tecnologia e dos novos paradigmas como filosofia da informação? Descrever fenomenologicamente os problemas? Han possivelmente não responde a todas essas perguntas. Sua filosofia está longe do otimismo e não se apresenta com solução milagrosa, pelo contrário, uma “crítica à crítica de Han” poderia ser o cenário apocalíptico e sem qualquer solução possível. Entretanto, a filosofia não é feita de soluções imediatas e simples. O filósofo na maioria das vezes problematiza o que muitos vivem e poucos tematizam.

Um dado que parece irrelevante, mas que é digno de menção, é o fato de Han ser um dos filósofos mais lidos da Alemanha hoje. Um artigo recente de Juliana Pozzer da Silveira traz importantes considerações a respeito das contribuições do filósofo para a sociedade do dispositivo e das plataformas digitais.

O narcisismo do indivíduo atual consiste em ele querer vivenciar a si mesmo em tudo. Então ele não suporta as regras objetivas dos rituais, dos jogos, da política. Como ele não se perde nunca,

ele não põe limites a si mesmo. [...] Esta situação do indivíduo na atualidade é resultado do processo social neoliberal o que conduz a outro pilar da filosofia de Han que é a determinação do tipo de pensamento e linguagem que é apropriado ao cálculo veloz do capital, da informação e da comunicação. Assim, ele estabelece uma relação entre velocidade da comunicação e igualização. Quanto mais o igual se comunica com o igual maior é a velocidade da informação. Ao contrário, a alteridade, a resistência do elemento estranho retarda a comunicação. (SILVEIRA, 2020, p. 397-398).

A proposta de trabalharmos Han está não só na sua atualidade, mas por fornecer um ponto de partida crítico em relação à democratização da filosofia por via da tecnologia. E mais do que isso, há sempre o risco dessa democratização, se não for bem cuidada, se tornar outra tarefa a gerar cansaço e a perseguir resultados. Nesse ponto, sair do paradigma de uma sociedade do desempenho é essencial para que a democratização não esbarre numa filosofia extremamente rica em conteúdo, mas incapaz de refletir sobre si mesma como experiência de ensino e filosofia do ensino. O maior acesso à filosofia se dá pelo esforço coletivo e reflexivo nessa direção, o que implica a discussão sobre as barreiras no caminho da sua democratização.

Em um primeiro momento, abordamos o sujeito do desempenho, depois passamos à relação entre violência e poder. Estas abordagens introduzem boa parte dos conceitos de Han. Além disso, a ideia principal busca dialogar com o autor sobre a sua interpretação da realidade. Nesse sentido, procuramos a contribuição do filósofo para a democratização da filosofia, para, em seguida refletir, a partir do seu aparato conceitual, sobre uma possível confrontação com o filósofo.

3.2 O sujeito do desempenho na contemporaneidade

A lógica do pensamento neoliberal se pauta na transformação do sujeito submetido a uma disciplina para que ele atenda ao apelo de produção. Evidentemente, isso reflete na educação. O “empresário de si mesmo” é uma proposta bastante atual e muito do que se desenvolve deve atender a esse paradigma, ou seja, há uma nova cultura a serviço da “empresarização da

vida”⁵². A boa saúde entra na contabilidade de um investimento a longo prazo, os relacionamentos entram no cálculo de algo a ser gerido equilibradamente, mesmo o estudo entra na proposta de marketing ajustado para agregar valor ao produto: no caso, o próprio sujeito.

A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais “sujeitos da obediência”, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. (HAN, 2015, p. 23).

O sujeito da sociedade atual que acredita ser plenamente livre é autocentrado e, segundo Han, está fadado à autoexploração. Isso se dá sobretudo pela eliminação da negatividade de uma instância disciplinadora. Pensando na sala de aula, seria a condição do aluno submetido à cobrança por alta performance, que usa remédios para aperfeiçoar o próprio desempenho e que sofre de ansiedade pela excessiva cobrança.

A sociedade disciplinar é uma sociedade da negatividade. É determinada pela negatividade da proibição. O verbo modal negativo que a domina é o não-ter-o-direito. Também ao dever inere uma negatividade, a negatividade da coerção. A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. O *poder* ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade do desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade do desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo *não*. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados. (HAN, 2015, p. 24-25).

⁵² Um exemplo direto dessa disposição ocorre no Paraná, um decreto incluiu aulas de economia e empreendedorismo. Essa perspectiva merece uma análise política do contexto brasileiro acerca da produção e reprodução da existência no capitalismo dependente. Informação disponível em: <<http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=105064&tit=Rede-estadual-teraeeducacao-financeirae-empreendedora>>

O sujeito do desempenho é agressor e agredido ao mesmo tempo, vítima e algoz. Ele não enxerga com clareza de onde vem a violência que sofre, aliás, muitas vezes, na sua concepção, sequer há violência contra ele. Nesse ponto, na falta de inimigo claro, sem negatividade como força contrária exterior, o sujeito do desempenho chega à depressão.

A explosão de depressão no mundo contemporâneo nasce precisamente de uma implosão, ou seja, da internalização do suposto mau desempenho que desemboca no adoecimento psíquico. Apesar dos registros de depressão remeterem a períodos antigos, não se pode negar a sua maior incidência na atualidade. Entretanto, o ponto de Han não é sociológico, no sentido estatístico. Sua análise parte do pressuposto fenomenológico que, longe de explicar a questão por processos químicos cerebrais⁵³, busca respostas a partir de um conceito psicopolítico que perpassa uma sociedade neoliberal.

O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiça deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo. O *si-mesmo* em sentido enfático é ainda uma categoria imunológica. Mas a depressão se esquia de todo e qualquer esquema imunológico. Ela irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma. (HAN, 2015, p. 28-29).

Nesse contexto, cabe perguntar qual paradigma a educação está servindo. Levar o estudante à lógica de produção incessante resulta em problemas profundos.

Depois, Han acentua que o processo de produção constante leva ao imediatismo. Ao contrário da falta de esforço, buscar uma forma de ensino afastada da mentalidade da produtividade leva ao exato oposto. A filosofia,

⁵³ Não se está negando que haja tais processos químicos no que tange à depressão, porém a questão que se coloca é o que está por trás de tal desequilíbrio químico do cérebro. Seria como qualificar o cérebro como um ente irracional que produz mais ou menos hormônios a seu bel prazer.

nesse âmbito, aparece como um esforço, ou seja, o estudante não produzirá mais se simplesmente ler mais páginas, escrever mais linhas ou mesmo memorizar mais que seu colega-oponente. Esse paradigma é quebrado num ensino voltado ao filosofar, ao aprendizado que quer “aprender a filosofar”.

Para a contraproposta apresentada na obra de Han, a filosofia não precisa ser simplificada para um sujeito esgotado, mas se dar como disciplina diferente de algo que alimenta um sistema de acúmulo e de adoecimento psíquico. O estímulo ao pensamento crítico, rigoroso e conceitual ainda está presente. Chul Han, apesar de levar a filosofia para um campo concreto, promove um movimento oposto ao de uma democratização acessível a quem o lê. O leitor de Han se esforça para uma leitura complexa, com conceitos filosóficos difíceis para o público em geral. Há, portanto, um esforço para compreensão e pode-se dizer que a filosofia adentra em certos espaços e campos nos quais estaria excluída por estar tratando de temas concretos e do cotidiano.

Entretanto, o sujeito haniano não aparece como ser autônomo e isso devido ao desconhecimento da sua verdadeira condição. Na análise do digital, Han esclarece um ponto paradigmático na atualidade: a soberania da técnica. O poder que o digital exerce sobre o ser humano é reforçado pelo paradoxal entusiasmo, inclusive de pensadores, filósofos e educadores, com o uso de ferramentas digitais para a aprendizagem. Sem dúvida, o maior acesso digital, deveria favorecer ao sujeito que agora pode dispor de material antes inacessível. O problema, porém, se coloca na transformação da tecnologia que deveria servir à humanidade em instância soberana. Dito de outro modo, o ser humano trabalha para servir aos parâmetros e às lógicas da máquina e da técnica.

O que faz esse sujeito passar para a lógica do desempenho, chegando ao cansaço que culmina no esgotamento, é a promessa de liberdade. Ou seja, já não se conhece a opressão externa, portanto, tudo passa a ser assimilado como desenvolvimento livre. Há uma retroalimentação do mecanismo por trás da síndrome de burnout, mas que permanece invisível por causa da lógica de autoexploração que faz com que a vítima seja também o próprio carrasco.

A violência de hoje nos toca muito mais a partir do *conformismo do consenso* do que do *antagonismo do dissenso*. Assim, contra Habermas, poderíamos falar de *violência do consenso*. [...]. Hoje, a própria política positiva-se num *trabalho*, sem qualquer

chance de *um agir soberano*. [...] O *vazio político* é preenchido com espetáculos de encenações midiáticas. Também os políticos se voltam e se inserem no espaço despolitizado do espetáculo. Não é sua *ação política*, mas sua *pessoa* que se torna objeto de encenação midiática. (HAN, 2017a, p. 131-132).

Nesse quadro, a questão do homem como “animal político” é substituída pelo homem do espetáculo (*homo ostende*), voltado para a exposição e para a política centrada no entretenimento de massas. O político, nesse caso, não precisa agir ou traçar estratégias para a coletividade, mas continuar uma projeção narcísica junto aos sujeitos isolados que se sentem representados. Em outras palavras, no contexto da ação política, Han se mostra cético quanto à ação organizada, porque, para ele, o que caracteriza o sujeito contemporâneo é o seu isolamento. Logo, no processo de autoexploração não há meio possível para o florescimento da ação política. Ao mesmo tempo evidencia-se a falta de possibilidades para o dissenso, pois o sujeito está submetido a uma violência invisível, uma violência que Chul Han considera positiva. Na “violência do igual”, todos são incluídos e a alteridade se empobrece no exercício estéril que desconhece o outro. Existe uma busca desenfreada de si que elimina toda chance de resistência.

O sujeito do desempenho esgotado, depressivo está, de certo modo, enfasiado de si; cansado e esgotado de brigar consigo. Totalmente incapaz de sair de si, de estar *lá fora* de abandonar-se ao *outro*, ao *mundo*, vai se remoendo interiormente, o que paradoxal e paulatinamente deixa-o oco e causa seu esvaziamento. Ele vai *se fechando* em uma “roda de hamster”, que gira sempre mais veloz em torno de *si mesma*. [...] A virtualização e digitalização estão fazendo desaparecer cada vez mais o *real*, que se faz sentir, acima de tudo, por seu *caráter de resistência*. (HAN, 2017a, p. 70-71).

O isolamento do sujeito em Chul Han não faz com que ele atinja a contemplação ou o “ensimesmamento”. Longe do “conhece-te a ti mesmo”, o sujeito do desempenho esgota-se sem perceber. A violência exercida não é percebida como tal, pois há nela um caráter positivo. A positividade de uma liberdade absoluta esbarra numa limitação evidente, demasiado humana, sem alívio possível. Afinal, diante da máxima de uma liberdade irrestrita não se

compreende sob quais condições não há uma realização do ideal do máximo desempenho, algo totalmente inalcançável à condição humana.

Outro ponto importante para compreender o que isso representa para o indivíduo é a eliminação dos conflitos. Em Han, o sujeito não é político. Podemos, porém, acrescentar o elemento de despolitização dos indivíduos que serve como mola propulsora para a situação propícia ao espectro totalitário. O funcionamento de uma sociedade do desempenho se dá com a eliminação do político e de seus conflitos na direção do apoio e da valorização da perspectiva empreendedora limitada pela ação política. No campo político, administra-se os conflitos. Sendo assim, há uma perspectiva que impõe um viés totalizante de cunho liberal. Embora haja também um véu em tal perspectiva de uma política totalitária, é possível notar essa expressão de um mote quanto à possibilidade de empreendedorismo na noção de “poder”. Na linguagem usada fica claro que o neoliberalismo atual, longe de constituir a base da liberdade individual, constrói uma artificialidade que apela à liberdade e ao fenômeno da “positividade”.

A sociedade do desempenho está totalmente dominada pelo verbo modal *poder*, em contraposição à sociedade da disciplina, que profere proibições e conjuga o verbo *dever*. A partir de um determinado ponto da produtividade, o dever se choca rapidamente com seus limites. É substituído pelo verbo *poder* para a elevação da produtividade. O apelo à motivação, à iniciativa e ao projeto é muito mais efetivo para a exploração do que o chicote ou as ordens. (HAN, 2017b, p. 21).

O sujeito submetido ao neoliberalismo se autoexplora sendo vítima e algoz. A noção de classe dominante a ser combatida desaparece, ao mesmo tempo a liberdade no consumo de aparelhos digitais resulta em mais controle e poder sobre o indivíduo.

Chul Han também explora o desdobramento externo ao indivíduo-sujeito. Nessa perspectiva, o poder e a violência ganham um formato novo na lógica neoliberal. A compreensão dessa lógica desafia o ensino e a democratização que buscam criar autonomia no estudante. É difícil imaginar autonomia sem o desvelamento da lógica que almeja a sua destruição. A emancipação e a educação que procura libertar o sujeito precisam problematizar os processos que servem de mediação entre o sujeito e a realidade. Para isso, é preciso o olhar mais profundo sobre a violência e o poder próprio da lógica neoliberal.

3.3 Violência e poder no neoliberalismo

A ideia de emancipação pressupunha a libertação de tudo o que impede a liberdade de expressão, bem como a liberdade política e religiosa. Entretanto, como já foi dito, o sistema neoliberal promove uma autoexploração e nesse contexto o sentido de emancipação se perde. Não pode haver educação para a emancipação sem consciência daquilo que a impede. Dentro do que analisa Chul Han, explorador e explorado se fundem, não há contra o quê se libertar ou como se emancipar.

Han propõe a problematização da liberdade. Segundo o autor, há uma crise entre liberdade e exploração que aprisiona o sujeito, crise que se dá na forma de coerção para a produtividade, o desempenho e a otimização.

Vivemos em um momento histórico particular, no qual a própria liberdade provoca coerções. A liberdade de *poder* (*Können*) produz até mais coações do que o *dever* (*Sollen*) disciplinar, que expressa regras e ineditos. O *dever* tem um limite; o *poder* não. Portanto, a coerção proveniente de *poder* é ilimitada e, por esse motivo, encontramos-nos em uma situação paradoxal. A liberdade é a antagonista da coerção. Ser livre significa estar livre de coerções. Ora, mas essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções. (HAN, 2018b, p. 09-10).

O sujeito neoliberal, na concepção de Han, é isolado e vive uma pseudo-liberdade, efetivada em relações artificiais. Mais do que isso, a liberdade do sujeito neoliberal culmina no seu exato contrário. Nesse ponto, o filósofo pede por uma redefinição da liberdade.

O neoliberalismo é um sistema muito eficiente — diria até inteligente — na exploração da liberdade: tudo aquilo que pertence às práticas às e formas de expressão da liberdade (como a emoção, o jogo e a comunicação) é explorado. Explorar alguém contra sua própria vontade não é eficiente, na medida em que torna o rendimento muito baixo. É a exploração da liberdade que produz o maior lucro. [...]. Ser livre, portanto, não significa nada mais do que *se realizar conjuntamente*. Liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida. (HAN, 2018b, p. 11-12).

O poder se constitui na construção da liberdade de consumo (desempenho, produção) e autoexploração, sendo que o sujeito submetido a

uma coação invisível ignora a lógica à qual está submetido o mundo da vida. O sentimento de pertença a uma classe se esvazia ao mesmo tempo que a ideia neoliberal cria a ilusão de uma produção imaterial atrelada ao indivíduo, supostamente, detentor do próprio meio de produção. Da estabilidade gerada pela eliminação do conflito (todos querem empreender e “vender o próprio produto”), Han critica as abordagens filiadas a um tipo de marxismo que almeja uma revolução a partir de um colapso do sistema. Não haveria colapso devido à manutenção do capitalismo que se apresenta com o neoliberalismo como mutação. Todas as suas implicações dão margem a uma transformação como o exemplo do capitalismo financeiro desatrelado de uma produção material, construída sob a lógica pós-industrial.

O neoliberalismo, como mutação do capitalismo, torna o trabalhador um *empreendedor*. [...]. Hoje, cada um é um *trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa*. Cada um é senhor e servo em uma única pessoa. A luta de classes também se transforma em uma *luta interior consigo mesmo*. [...] A distinção entre proletariado e burguesia já não se sustenta. Literalmente, o proletário é aquele que tem como única propriedade a própria prole. A sua autoprodução se restringe à reprodução biológica. Hoje, no entanto é disseminada a ilusão de que qualquer um, enquanto projeto que se esboça livremente, é capaz de uma *autoprodução ilimitada*. A <ditadura do proletariado> é, nos dias que correm, estruturalmente impossível. Somos todos dominados por uma ditadura do capital. (HAN, 2018b, p. 14-15)

Outro conceito fundamental aqui é a transparência. Ela se alia à disseminação e à produção da informação. Tudo o que se opõe à transparência é rechaçado, como o segredo, o estranhamento ou a alteridade. De um lado, isso significa a “desinteriorização” voluntária do sujeito do desempenho. De outro, aponta para a conformidade totalitária, fruto da eliminação da divergência.

A supressão de divergências faz parte da economia da transparência. A conexão e a comunicação totais já possuem *em si* um efeito nivelador. Geram um efeito de conformidade, como se *cada um vigiasse o outro* até mesmo *antes* de qualquer vigilância e controle através de serviços secretos. O que ocorre hoje é uma vigilância sem vigilância. A comunicação é aplainada como que por moderadores invisíveis e rebaixada à condição de consenso. (HAN, 2018a, p. 20-21).

Atualmente, convivemos com um forte apelo pela transparência no campo político, porém, esta transparência é autenticamente política se se volta ao indivíduo que se compreende como ser político e lida de forma positiva com a necessidade de exposição própria perante o espaço público. Os processos políticos de decisão, os grandes interesses que habitam a política, o poder e tudo que o circunda, não interessam diante do objeto individual de escândalo e de um espectador presente para ser escandalizado. Entretanto, em nenhum momento nesse processo de transparência pergunta-se pelo preço a ser pago.

Colocamos na rede todo tipo de dados e informações pessoais, sem avaliar as consequências. Esse caráter incontrolável representa uma gravíssima crise da liberdade. Tendo em vista a quantidade de informação que se lança voluntariamente na rede, o próprio conceito de proteção de dados se torna obsoleto. Hoje, caminhamos para a era da psicopolítica digital, que avança da vigilância passiva ao controle ativo, empurrando-nos, assim, para uma nova crise da liberdade: até a vontade própria é atingida. (HAN, 2018a, p. 22-23).

Outro ponto que aprofunda a técnica neoliberal de produção está na construção da “gamificação”, ou seja, na transformação da vida e do trabalho em jogos, a partir da apropriação feita na forma de *game*. O lúdico é sequestrado e se submete a uma relação de dominação no processo do próprio jogo proposto.

Tudo isso se conecta com o jogo de transformação da filosofia em espetáculo. A gamificação neoliberal impõe seus efeitos ao ensino de filosofia. A busca pelo lúdico que sensibilize o aluno traz o problema da submissão a essa lógica.

A crítica de Han não mira o jogo e o lúdico em si. Pelo contrário, a intenção do filósofo é retomar o jogo, realocar o lúdico no seu espaço próprio (a brincadeira, o não-teleológico).

A gamificação do trabalho explora o *homo ludens*, que se submete às relações de dominação *enquanto joga*. Com a lógica da gratificação por meio de ‘likes’, ‘amigos’ ou ‘seguidores’, a comunicação social também está submetida à modalidade do jogo. A gamificação da comunicação é acompanhada de sua comercialização. (HAN, 2018b, p. 70).

É interessante notar que, apesar das tendências a uma realidade “apocalíptica”, a perspectiva de Han esboça a possibilidade de superação das técnicas de poder neoliberais. Talvez, não uma superação completa, porém, há nele uma proposta de ação efetiva para combater essas técnicas de poder. Seguindo essa ideia, há dois apontamentos de Han nessa direção: primeiro, a superação do sujeito em um “para além do sujeito”, o que aparece como uma “despsicologização” do indivíduo e, depois, o “idiotismo”, como forma de imanência herética.

Han descreve o sujeito a partir de sua etimologia como sujeição, “estar sujeito a algo”. Paradoxalmente, o que despertaria uma superação no sujeito seria o *acontecimento* que iniciasse um estado completamente novo. Uma construção que se filia a Nietzsche e a Foucault.

Um acontecimento dá *lugar* a algo que faltava no estado anterior. Ao contrário da *vivência*, a *experiência* se baseia em uma descontinuidade, significando transformação. [...]. Ser sujeito significa estar submetido. A *experiência* arranca-o de sua sujeição. Ela se contrapõe à psicopolítica neoliberal da *vivência* ou da *emoção*, que envolve o sujeito de maneira ainda mais profunda em sua subjugação. Com Foucault, a arte de viver pode ser concebida como uma prática de liberdade que produz uma forma de vida completamente diferente. Ela se realiza como uma despsicologização [...]. Com isso, a arte de viver como prática de liberdade deve assumir a forma de uma despsicologização. Ela desarma a psicopolítica como meio de submissão. O sujeito é despsicologizado, *esvaziado*, para que se torne livre para aquela forma de vida que ainda não tem nome. (HAN, 2018b, p. 106-107).

A ideia do idiotismo em Han remonta à noção deleuziana do filósofo como produtor de uma nova dinâmica: idioma, linguagem e pensamento. O idiota figuraria, assim, como afastamento que complementa um campo de dessubjetivação e despsicologização.

Hoje, os tipos do excêntrico, do louco e do idiota parecem ter desaparecido da sociedade. A conexão digital e a comunicação totais aumentam significativamente a coerção por conformidade. A violência do consenso reprime o idiotismo. [...] A comunicação atinge sua velocidade máxima onde o Mesmo reage ao Mesmo. A resistência e a rebeldia da alteridade ou do estranhamento perturbam e retardam a comunicação plana do Mesmo. [...] Diante da coerção da comunicação e da conformidade, o idiotismo representa uma prática da liberdade. O idiota, por sua

própria natureza, é o desligado, o desconectado, o desinformado. Ele habita o *fora impensável* que escapa a qualquer comunicação e conexão. (HAN, 2018b, p. 110-111).

O idiota é herege na medida em que não se comunica e se recolhe ao silêncio. Han remete a Deleuze numa menção à política do silêncio. A obrigação de comunicação e de informação é contestada pelo silêncio herege. A singularidade e as idiosincrasias do idiota põem a construção da vida no plano de imanência que rechaça qualidades individuais e sujeição ao desempenho.

A pura imanência é o *vazio* que não se pode nem psicologizar nem subjetivar. A vida imanente é *em torno do vazio, mais leve, mais rica, até mais livre*. Não é a individualidade ou a subjetividade, mas a singularidade que caracteriza o idiota. Em sua essência, portanto, ele se assemelha a crianças que ainda não são um indivíduo. [...] O plano de imanência, ao qual ele [idiota] tem acesso, é a matriz da dessubjetivação e da despsicologização. É a *negatividade* que arranca o sujeito de si mesmo e o liberta na 'imensidão do tempo vazio'. O idiota não é um sujeito, é, 'antes uma existência em flor: simples abertura à luz'. (HAN, 2018b, p. 116-117).

Embora sejam considerações mais do que fundamentadas na história da filosofia, referenciando Foucault e Deleuze num contexto que aponta para a superação da hegemonia neoliberal, Han pode ser lido como extremamente pessimista. Para problematizar o autor, podemos esboçar uma crítica nessa direção, pois, a partir da sua descrição, parte dos problemas fica sem solução.

Para além da crítica fácil, queremos nos apropriar do pensamento do filósofo. Depois da apresentação mais conceitual, o propósito é pensar com Han num possível democratizador da filosofia. Trata-se de um exercício teórico feito a despeito da possível discordância do autor acerca da democratização como a tomamos aqui.

3.4 Chul Han e a democratização da filosofia

Como adiantamos, apesar da dúvida sobre uma adesão de Han à democratização da filosofia, é interessante notar que a sua filosofia abre um caminho "democratizador". Porém, antes de entrarmos nessa abordagem,

precisamos explicar sobre as suas contribuições quando fala do entretenimento numa possível relação com a proposta do blog Chaves e a filosofia.

Em *Bom entretenimento: uma desconstrução da história da paixão ocidental*, Han vê o entretenimento sobretudo a partir do prisma ocidental, entretanto, contrariando parte das suas análises, fundadas quase sempre na discussão segundo o modelo europeu, temos ali a contraposição do fenômeno no Ocidente com a lógica do Extremo Oriente.

A discussão de Han se abre com a leitura da história da música, problematizada na inserção de composições elaboradas em celebrações religiosas. A obra de Bach, por exemplo, *A paixão segundo São Mateus*, permite uma análise estética que toma o problema da música que promove sentimentos e paixões no terreno eclesiástico, voltado à devoção alheia às paixões.

A música sacra, segundo Han, se afasta do contexto litúrgico e do andamento fixo das missas para se identificar com o concerto burguês (HAN, 2019). Nisso, o fervor deixa de vir da vivência de fé e passa ao sentimento fomentado pela música. O devoto deveria frequentar a igreja pela devoção e não pelo prazer estético da música. A musicalidade é apenas adorno, uma marcação do tempo, coadjuvante na missa.

A música de igreja é, portanto, um mero “adorno”. Ela é *exterior* à “essência da missa”. Gerber invoca Theophil Grossgebauer, que se aproxima, em sua inimidade fundamentalista à música, dos pietistas. [...] A música aqui é degradada a um *acréscimo*, a um “tempero sensível” que é exterior ao “verdadeiro sabor da palavra, tal como o “açúcar, que “adocica” o remédio divino. (HAN, 2019, p. 16-17).

Han vai de Bach à música moderna de Rossini concentrando-se no entretenimento como contexto que substitui progressivamente a função que antes estava reservada ao culto. A estética da música de Rossini, com melodias vibrantes e de fácil assimilação, privilegia o efeito mais do que o discurso, fraseado ou ideia musical. Esse perfil contrastava com a ideia de música dominada pelo *pathos*, principalmente a do neo-romantismo do começo do século XIX, com Wagner (crítico da estética de Rossini) e com o resgate do romantismo denotando, na música, além do próprio *pathos*, a virtuosidade, a intenção e o sentimento.

A música de Rossini seria livre na medida em que ela não é refém do pensamento, da ideia ou da palavra. [...] Frequentemente, as melodias de Rossini não expressam nada, como aquela folhagem exuberante que joga apenas consigo mesmo, que Kant, dado que ela não liga a um pensamento ou a um conceito, chama de “beleza *livre*”. A música de Rossini é tão “divinamente alada” porque ela não é enfardada com aquela “*extensão* horrorizante” do *pathos* [paixão], do qual Nietzsche se distancia. A música de Rossini é evidentemente habitada por aqueles sons *desprovidos de nostalgia* que não carecem de nenhuma redenção. (HAN, 2019, p. 48-49).

O itinerário do entretenimento é acompanhado nos comentários de Hegel, Nietzsche e Adorno, que, ao longo do texto de Han, dão expressão as próprias impressões sobre Rossini (Hegel e Nietzsche) e sobre obras recentes (Adorno).

O que está em jogo, para Han, é a questão ocidental da divisão entre a arte séria e a arte do entretenimento. Uma, verdadeira, a outra, falsa, alienada e artificial. A perspectiva do filósofo coloca o entretenimento no reino do luxo, do excesso, do alegre e do exuberante, ou de um excedente do luxo entendido como caminho para a liberdade enquanto ausência de coação.

A ausência de coação ou a ausência de preocupação é também um elemento do entretenimento, sim, a sua *utopia*. Ela é o conteúdo do “puro entretenimento” [*reinen Amusements*]. Essa é uma forma de luxo, um transformar em luxo do trabalho e da necessidade que a aproxima da arte: “Entretenimento [*Amusement*] completamente sem amarras não seria simplesmente o oposto à arte, mas sim também o extremo que ela toca”. (HAN, 2019, p. 74-75).

Da mesma forma, é possível relacionar a questão com uma filosofia séria e pura. Esta seria totalmente “apaixonada”, formada por conteúdos complexos e embasada em si. Logo, misturá-la com elementos do entretenimento poderia ser visto como banalizá-la em círculos mais ortodoxos. A filosofia, e mais ainda o ensino de filosofia, seguindo essa visada ortodoxa, precisa se pautar numa via comum, repousar sobre a história da filosofia, numa leitura estruturalista e normatizada por um corpo institucional, ou seja, é possível uma apropriação do filósofo sul coreano para o contexto delimitado da dissertação.

No entanto, o ponto levantado por Han acerca do entretenimento, o faz partidário da fusão dos elementos do entretenimento com a liberdade, e por que

não dizer, com o fazer filosófico. A crítica ocidental ao entretenimento não é partilhada pelo filósofo, ou seja, não há uma crítica de Han à suposta corrupção do entretenimento. O que à primeira vista parece paradoxal, vindo de um filósofo que critica boa parte das ferramentas atuais, se mostra positivo ao vermos que a sua visão do entretenimento se distancia de uma perspectiva mais tradicional. O filósofo se coloca numa posição de combate à “paixão” que, segundo ele, no entretenimento, corrompe e transforma tudo em uma questão de desempenho.

O constructo de uma arte verdadeira ou séria, que se distingue estritamente da arte que meramente entretém, caminha de mãos dadas com a construção de diversas relações de tensão dicotômicas; por exemplo, razão/espírito vs. sensibilidade ou transcendência vs. imanência. A dicotomização é característica do pensamento ocidental. O pensamento do Extremo Oriente, em contrapartida, se orienta por princípios complementares. Não oposições fixas, mas sim dependência e correspondência mútuas regem o ser. Assim, no Extremo Oriente, também não se formou aquela dicotomia espírito vs. sensibilidade na qual se sustenta, justamente, a representação de uma arte inferior, que apenas satisfaz a carência sensível. (HAN, 2019, p. 76-77).

O pensamento de Han confronta um lugar comum de crítica do entretenimento e, além disso, traça um panorama a partir de outra perspectiva, distante do pensamento ocidental. Han analisa algumas formas de entretenimento oriental; poesias japonesas curtas, como o *Haiku*, segundo o filósofo, têm uma concepção diferente do senso ocidental que as caracterizam como fuga da experiência narrativa, das palavras e da “tagarelice mental”. Na abordagem de Han, as poesias *Haiku*, em sua métrica curta, são entretenimento com as palavras, destituídas da busca de uma verdade maior e de um sentido complexo.

A paixão ou a ênfase da verdade não é uma pressuposição necessária para o refinamento de formas de expressão estéticas. E jogo e entretenimento não levam necessariamente a um achatamento ou empobrecimento estético. Sem [um] senso para o jogo e para o entretenimento, também o haiku não teria surgido. No haiku, não se trata nem da paixão da alma nem da aventura de eliminá-la. O haiku está mais para um jogo que entretém do que para uma aventura espiritual ou linguística. (HAN, 2019, p. 82).

Nesse contexto, não é apenas o caso da arte, mas também a religião oriental, em especial o budismo, busca eliminar a paixão. Ou seja, todo entretenimento como conceito de degradação é colocado em dúvida pelo filósofo. Sendo assim, um blog como Chaves e a filosofia (e outras experiências semelhantes) não seria um empreendimento que corrompe a filosofia. Pelo contrário, essa inserção da filosofia no mundo da vida, poderia sinalizar uma superação da paixão, do *homo doloris*⁵⁴, e por que não dizer, do dogmatismo que aproxima o exercício filosófico de uma esfera restrita ao Olimpo habitado por gênios, gregos ou mortos, fazendo de novo referência ao livro de Palácios e tudo que cerca o modelo uspiano de filosofia.

Saindo do contexto do entretenimento, é preciso dizer que Han alia uma boa leitura do contexto atual à teoria filosófica, conseguindo profundidade em terrenos nem sempre explorados dessa forma. Justamente por lançar um olhar filosófico sobre temas comuns, Han se torna interessante no que concerne à democratização da filosofia. Ou seja, ao reivindicar visibilidade filosófica para temas invisíveis para a filosofia, o filósofo faz uma filosofia concreta, viva e intrinsecamente ligada à democratização.

Portanto, o filósofo sul coreano promove a democratização da filosofia ao falar de temas tão atuais e concretos. Fazendo uma leitura mais livre, podemos conjecturar que sua filosofia faz o mesmo movimento que a sua análise do entretenimento. Em outras palavras, não há dicotomia de uma filosofia séria, teórica, com temas complexos e outra inferior, voltada à prática e questões existenciais. O rigor filosófico e temáticas populares podem se relacionar numa dinâmica de complementaridade.

Um leitor mais atento e perspicaz poderia criticar e colocar em dúvida aqui um empreendimento democratizador para a filosofia. Isso se daria, pois seria contraditório amparar-se em um filósofo renomado para argumentar em favor de uma democratização da filosofia. No entanto, como já dito anteriormente, é uma apropriação que provavelmente não encontraria respaldo do próprio autor, utilizado aqui muito mais como problematizador de uma democratização pela via apenas tecnológica. A questão é que, mais que uma estratégia retórica ou de

⁵⁴ Termo bastante utilizado por Han ao longo do livro e que significa: “o homem da dor”, evocando o ideal de um certo ascetismo e que, representaria também o ímpeto apaixonado de boa parte da cultura ocidental.

um argumento de autoridade, há uma certa brecha num autor tido como ocidental, mas que, apesar disso, dialoga também com uma crítica desse viés no que ele chama de “história da paixão ocidental”. Um certo desvio que nos auxilia em nossa proposta e produto do blog Chaves e a Filosofia. Apesar desse parêntese é necessário mencionar que, algo fundamental ao se pensar em uma democratização, se pauta na noção que uma argumentação a favor da democratização da filosofia, para ser completa, não requer apenas a defesa de um filosofar sobre temas populares, mas também outra coisa, a saber: defender que todos seriam capazes de filosofar, ou, em outras palavras, que a filosofia — o fazer filosófico — não é privilégio exclusivo dos grandes filósofos europeus, nem dos mortos que habitam o Olimpo. Acrescenta-se a isso que, a filosofia em si, pode ser compreendida como um sinal de desenvolvimento, tal qual uma noção mencionada no início do trabalho na fala do padre Lima Vaz. Entendemos que isso, longe de representar uma romantização, coloca a filosofia num campo imanente de saber, como qualquer outro, que pode e deve ser desenvolvido/aprimorado.

Com o filósofo, vimos que é compreensível o furor gerado com o advento das novas tecnologias, porém, partindo de Han, não é possível manter certo deslumbramento sem antes pensar nas ressalvas para com o mundo digital e seus dispositivos. As reflexões do sul coreano, como visto, se contrapõem à filosofia que não leva em conta a concretude da vida. Ele busca uma reflexão do real ancorada no mundo e respondendo aos problemas desse mundo. Precisamos agora confrontar o substrato teórico com a realidade a ser enfrentada. Portanto, no próximo tópico, encaramos as críticas feitas a Han, desenvolvendo o confronto das suas ideias.

3.5 Um possível confronto com a filosofia de Chul Han

O desenvolvimento do pensamento de Byung-Chul Han até aqui visou apresentar alguns aspectos principais da sua filosofia. A psicopolítica, o sujeito do desempenho, a sociedade do cansaço, as técnicas de dominação e poder neoliberais.

A crítica comum ao filósofo sul-coreano é o seu forte eurocentrismo. Obviamente, dado o contexto do autor, é inevitável que esta condição se imponha dada a sua atuação acadêmica quase toda vivida na Europa.

O psicanalista Christian Dunker é um exemplo de crítica do eurocentrismo de Han.⁵⁵ Analisando a obra de Han de um viés psicanalítico, Dunker procura rebater afirmações que concernem à psicologia e ao alcance da terapia nas obras *Sociedade do cansaço* e *Agonia do Eros*. Em um primeiro momento, a crítica se volta à afirmação de Han de que o estrangeiro não figura mais como estranho. Esta assertiva está em *Sociedade do cansaço* e se encontra na descrição do autor de uma época que não é mais imunológica. Dunker identifica esse fenômeno mais presente na Europa, e em especial na “Alemanha de Merkel”, do que em outras culturas.

Também o assim chamado “imigrante”, hoje em dia, já não é mais imunologicamente um *outro*; não é um *estrangeiro*, em sentido enfático, que representaria um perigo real ou alguém que nos causasse medo. Imigrantes são vistos mais como um peso do que como uma ameaça. [...] O paradigma imunológico não se coaduna com o processo de globalização. A alteridade, que provocaria uma imunorreação atuaria contrapondo-se ao processo de suspensão de barreiras. (HAN, 2015, p. 12-13).

A fala de Han nesse caso se opõe à de Roberto Esposito, que defende a descrição da nossa época como uma era de “imunização”, de reação e de proteção. A construção teórica do filósofo responde à compreensão da sociedade atual como uma sociedade da positividade e a “imunização” representaria a negatividade; nesse sentido, a direção na qual caminha a humanidade passaria longe da negação do estrangeiro. O fato de ser inegável a existência de uma concepção do estrangeiro que difere da análise de Han em países mais periféricos não invalida o processo de positivação do mundo no contexto neoliberal, tendo em vista a dinâmica do capitalismo. De fato, não é possível admitir que esse processo ocorra universal e uniformemente, porém, o que está em jogo para Han, ao que parece, é o fim de uma era imunológica. Assim, o exemplo do imigrante e do estrangeiro seriam apenas o efeito colateral do processo em andamento.

⁵⁵ Crítica disponível em: <https://youtu.be/5Jj9rxd-SHI>

Outra crítica de Dunker se refere à violência, ao processo de deslegitimação da violência e à perda de seu caráter público. A situação brasileira entra em contraste com a caracterização de Han.

Na Idade Moderna é cada vez mais comum que a violência da força bruta vá perdendo legitimidade não só no cenário político, mas também em quase todos os níveis da sociedade. É como se ela fosse sendo desprovida de todo e qualquer *palco*. As execuções acontecem em espaços aos quais o público em geral não tem acesso; a violência do homicídio já não é colocada sob visibilidade. (HAN, 2017a p. 19).

A realidade brasileira atual contrasta com a descrição. O fenômeno visto atualmente no Brasil é *sui generis*, entretanto, até mesmo Dunker reconhece que a fala é verdadeira no que toca ao contexto neoliberal. O exemplo do psicanalista sobre o chefe que “demite uma massa de trabalhadores ao apertar um botão” ilustra bem o prisma que funda a descrição de Han. O pensamento do filósofo a respeito da violência repousa sobre a crítica das práticas invisíveis do neoliberalismo e aprofunda a biopolítica foucaultiana na questão da violência.

Han descreve o campo de concentração como um não-lugar no qual os processos de violência são racionalizados instrumentalmente e ela passa a ser perpetrada de modo invisível, sem o espetáculo. Dada essa análise, é natural, no Brasil, o mais que aceitável espanto diante da obra de Han. A violência não só se mostra por aqui de diversas formas: as taxas de homicídios, a morte da população negra em comunidades desassistidas pelo Estado, a violência policial, a violência contra o meio ambiente, todas elas formas bastante espetacularizadas de violência. Há toda uma linguagem e uma simbologia da violência presente na TV, naturalizando a violência no país.

Um exemplo concreto e que se relaciona com a realidade de ensino se refere a uma experiência pessoal durante o estágio. Houve uma interrupção durante a aula (ministrada no colégio estadual Dom Alano do Noday, localizado na região central da cidade de Palmas) para um aviso do diretor da escola na turma do terceiro ano noturno. O público da aula era, como na maioria das aulas em período noturno, composto por alunos que trabalhavam durante o dia e frequentavam o colégio durante a noite. Na sua fala, ele reclamou do desempenho dos alunos, segundo a sua descrição, muito abaixo do esperado.

Porém, particularmente interessante foi o fato de, no seu discurso, o diretor afirmar que os alunos que não obtivessem boas notas estariam fadados ao crime. Continuando, ele disse ainda que, na condição de diretor, havia presenciado muitas batidas policiais na escola abordando alunos que estariam pulando os muros da instituição. Em sua manifestação ele salientou ainda que, de sua parte, não havia qualquer comiseração com alunos que viessem a perder a vida fugindo dessas abordagens. A ausência de sucesso acadêmico, na visão do diretor, levaria não só ao crime, mas também à merecida execração pública. Além disso, o discurso foi na direção de uma triste exaltação da abordagem policial violenta. Essa violência se mostrou naturalizada, pois não houve protesto por parte dos alunos, nem ao menos seus semblantes sofreram qualquer alteração. A impressão foi de que, além de uma experiência corriqueira, o cansaço dos alunos depois de um dia de trabalho e de aula noturna tornou a violência sofrida ainda mais imperceptível.

Esse episódio, num primeiro momento, contradiz qualquer possível violência camuflada, no sentido de não possuir uma linguagem ou uma simbologia. Há, ao contrário, uma imagem espetacular de violência. Havia um espaço social em que um discurso violento era proferido sem qualquer pudor.

A realidade tocantinense se mostra muito distante do mundo europeu de Han, nesse e noutros pontos. Os processos da sociedade alemã são completamente diferentes, a Alemanha e a Europa Ocidental em geral se encontram na aceleração do capitalismo e se inserem num espectro pós-industrial. É possível observar ali a lógica do desempenho que, apesar de guardar as devidas proporções de sociedade para sociedade, é um ideal presente em todo ambiente tocado pelos ideais neoliberais, tanto lá quanto aqui.

A sociedade do desempenho, da transparência e os processos psicopolíticos são sentidos e analisáveis num contexto fora da realidade europeia. No relato da nossa experiência é possível observar o imperativo do desempenho imbricado na violência aguda e assentada no desempenho. Esse não é um fenômeno restrito à sociedade europeia, ele acaba sendo sentido de maneiras diferentes em outros continentes, países e contextos.

Da mesma forma, a realidade brasileira contém expedientes diferentes com relação à internet. A ferramenta do *WhatsApp* foi mais decisiva que o *Facebook* na disseminação de notícias e na influência nas últimas eleições. Há

inclusive um bônus específico a esse aplicativo na aquisição de pacote de dados por parte de operadoras telefônicas, o que torna a experiência de busca e de checagem de informações bem limitada. O usuário desses pacotes tem acesso ilimitado ao *WhatsApp* e bastante limitado à *internet*, na qual seria possível questionar as informações. Essa questão da plataforma do aplicativo de mensagens, ressalta novamente, a diferença de um blog escrito por uma pessoa anônima, amadora e se alterou para um conteúdo produzido de forma ainda mais anônima e espalhado rapidamente sem qualquer forma de checagem e de filtro, através de encaminhamentos diretos e rápidos.

O confronto com uma sociedade tecnicista ainda está na crítica de uma educação voltada ao ensino meramente profissionalizante, sem pensamento crítico. Porém, a experiência de sala de aula invoca uma preocupação mais urgente: o emprego e a subsistência. Nesse panorama, é preciso demonstrar ao aluno que a intenção da crítica de Han não é a de negar o valor do trabalho, o problema está na mentalidade de desempenho, de competição predatória e de autoexploração que está na contramão de uma educação voltada à autonomia e à emancipação do indivíduo.

A filosofia de Han, apesar de localizada e mais centrada no contexto europeu, não se coloca fora do diálogo com outras realidades. A internalização da lógica neoliberal é um fenômeno que, apesar de variações, pode ser considerado como uma situação global.

Nesse ponto, saindo da abordagem das críticas à filosofia de Han, das respostas, das oposições e do diálogo do autor com a realidade educativa do Tocantins, o próximo capítulo se concentra no que foi desenvolvido nas intervenções específicas em dois colégios de Palmas, além de um breve exercício filosófico final para pensarmos o futuro da filosofia.

CAPÍTULO IV: A EXPERIÊNCIA DE INTERVENÇÃO POR MEIO DO BLOG *CHAVES E A FILOSOFIA*

4.1 Breve preâmbulo antes da descrição das experiências

Antes de iniciar o relato da experiência, precisamos localizar esse capítulo mais curto como anexo para melhor descrever as experiências. Como já mencionado será feito um exercício de projeção para o futuro da filosofia.

O contexto das experiências foi programado para uma intervenção envolvendo um plano de aula e a construção de um processo mais longo com os alunos, entretanto, devido ao problema sanitário referente à pandemia de Covid 19, esta atuação mais longa não foi possível.

Apesar disso, houve um relativo sucesso nas duas experiências enriquecedoras para a abordagem pretendida. Com destaque para a segunda experiência, desenvolvida numa direção diferente, mas que, ao final, correspondeu mais à tentativa democratizadora, dado o contexto de atuação possível. Como já dito, e ficará mais evidente na descrição da experiência, o *blog* já pertence ao passado da internet mas, a despeito disso, foi escolhido pela sua clara proposta de promoção do exercício da escrita. A dificuldade não foi prevista, no sentido de ter sido necessário uma explicação prévia sobre o que era um *blog* para os alunos. De qualquer forma, após essa experiência, está sendo feita uma atualização com a construção de um podcast sobre Chaves e a Filosofia com o conteúdo do blog, numa proposta de ampliação de outros modos mais atuais de veiculação de conteúdo, além disso houve na segunda intervenção, dada a dificuldade de atuar na escola devido o problema sanitário, uma proposta de mini-documentário veiculado na plataforma do *Youtube*.

Portanto, depois desta breve explicação, seguem as duas descrições das intervenções que visavam conectar o produto central, a saber, o *blog* Chaves e a Filosofia, com a proposta pedagógica de ensino usando o seu conteúdo para o ensino de filosofia.

4.2 Aula no colégio militar de palmas.

A experiência ocorreu no colégio militar de Palmas na turma de terceiro ano “3301” do Ensino Médio, na aula de filosofia, horário matutino (primeira aula do dia). O público alvo que obviamente são os alunos desse colégio pode ser descrito dentro de um cenário de estudantes que conseguiram vaga num processo seletivo em um colégio bem valorizado por “promover a disciplina”. A preparação da aula foi feita a partir do conteúdo trabalhado pelo professor que, no caso em questão, abordava o positivismo. Meu plano de aula se baseou numa abordagem do positivismo como método de pesquisa e, para isso, utilizei o texto de Michael Lowy, *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. Depois dessa abordagem mais conceitual do positivismo, do seu panorama histórico e da sua lógica interna, utilizamos duas postagens do blog Chaves e a Filosofia para explicar o conteúdo do positivismo. Porém, com um desdobramento posterior do positivismo na filosofia, a saber, *Xipurinfula e Carnap*⁵⁶ e *Dona Clotilde e Karl Popper*.⁵⁷ Esse conteúdo foi entregue impresso para os alunos.

Antes desta abordagem, explicamos a experiência do *blog* Chaves e a Filosofia, focando na produção própria de conteúdos filosóficos. O objetivo foi produzir alguma sensibilização inicial. O curioso foi observar que, diferente da previsão da dificuldade dos alunos mais novos sobre o seriado, a dificuldade não se confirmou; houve inclusive, em alguns momentos, a lembrança, por parte de alguns alunos, dos episódios citados nas duas postagens. Entretanto, uma dificuldade não prevista se apresentou: alguns alunos não entenderam o que era um *blog*. Esse desconhecimento foi a deixa para uma abordagem mais pessoal, que explicava a data de 2007 para a criação do *blog*, uma época em que os vídeos quase não eram utilizados na produção de conteúdo na internet. Os alunos estavam mais familiarizados com a plataforma de vídeos para aprendizado do que a leitura de blogs, embora isso seja bem perceptível, foi intrigante assimilar que o *blog* em si não apenas não é mais acessado como é

⁵⁶ Disponível em: <http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2016/05/xipurinfula-e-carnap.html>

⁵⁷ Disponível em: <http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2015/11/bruxa-do-71-digo-dona-clotilde-e-karl.html>

completamente ignorado, mesmo que essa mudança seja um processo ocorrido em menos de uma década.

As duas postagens foram lidas de maneira integral (com algumas poucas mudanças para facilitar a leitura em aula) e serviram de ponte para a relação da filosofia e do positivismo. Em seguida, problematizamos a situação de uma filosofia mais técnica, com jargões e distante do mundo da vida. Infelizmente, dada a ausência de recursos audiovisuais, não houve qualquer exibição, seja de trechos dos episódios tratados na postagem, seja da esquete de humor *Futebol dos filósofos*, do grupo Monty Python, que serviria de base para a discussão sobre como o senso comum percebe a filosofia.

Diante disso, o plano inicial de uma maior integração com meios tecnológicos em aula se deslocou para uma aula mais expositiva, porém, seguindo um percurso com material não convencional que possuía o intuito de sensibilizar o aluno para a possibilidade de se arriscar na produção escrita.

Apesar das limitações quanto aos vídeos, é possível pensar que a resposta dos alunos foi bastante positiva, dentro dos limites de atuação em uma aula. Houve interações e algumas participações. Isso nos leva à atividade exigida dos alunos explicada no final da aula, que foi desenvolvida na semana posterior. A atividade consistia num comentário no blog, respondendo a três questões: A filosofia atual é positivista? Onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico? Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê? A primeira resposta se distanciou um pouco da intenção da aula, pois os alunos buscaram responder com uma caracterização da filosofia e do positivismo ao invés da problematização mais livre. No entanto, a resposta sobre um filósofo que admiram se mostrou extremamente interessante.

Um nome muito citado foi o de Mario Sergio Cortella, o que mostra que, apesar de algumas interações problemáticas (já destrinchadas no primeiro capítulo da dissertação), a atuação na mídia ressoa diretamente na sociedade. Viviane Mosé, Leandro Konder, Judith Butler, também foram citados, além de filósofos mais clássicos da história da filosofia como Platão, Pitágoras e Tales de Mileto. Outro nome citado mais de uma vez foi o da filósofa feminista Djamila Ribeiro e a resposta quanto ao porquê da admiração era justamente o seu feminismo e o seu engajamento na luta pelas questões raciais.

É preciso também destacar que a experiência da intervenção foi feita na primeira aula do Colégio Militar, cujo contexto imediato se caracteriza por uma maior rigidez disciplinar. Apesar disso, a atividade mostrou outro lado e uma demanda que independe de modelos pedagógicos mais tradicionais ou mesmo o apelo ao senso comum por uma educação com mais disciplina e com a exclusão de pautas ditas “progressistas”, como serve de exemplo o movimento “Escola Sem Partido”.

Houve no início dessa primeira aula uma espécie de “rito” praticado pelos alunos que se colocam em “posição de sentido”. Falando de maneira ordenada e alta, pedindo permissão ao professor para que a aula inicie. Apesar dessa espécie de “teatro” que é característico de todas as escolas militares, a turma agiu normalmente durante a explicação (foi preciso inclusive pedir silêncio por duas vezes). No dia da aula estiveram presentes uma razoável quantidade de alunos (cerca de trinta) e, apesar das circunstâncias, houve boa resposta à atividade proposta: 18 alunos responderam, o que se mostrou positivo considerando a ausência das aulas na semana posterior, dia em que foi programada a entrega da atividade. Toda dificuldade ocorreu devido à COVID19 que suspendeu as atividades escolares poucos dias depois da aula ministrada. Apesar disso, muitos alunos realizaram a atividade.

4.3 Gravação da oficina de microfilmagem filosófica: colégio Dom Alano du Noday.

A experiência de intervenção no Colégio Dom Alano de Palmas visava no primeiro momento atuar numa aula expositiva no Ensino Médio, porém, com uma abordagem de mostrar mais o *blog* aliado à técnica de áudio visual, num trabalho conjunto com o colega de mestrado profissional Getúlio Barros de Melo.

Infelizmente, dada a falta de condições sanitárias, a experiência interventiva na escola, que ocorreria diretamente com os alunos, não pôde ser realizada. Entretanto, diante dessa limitação, desenvolvemos a proposta de micro-documentário com imagens de entrevistas e de filmagens coletadas antes

do fechamento da escola⁵⁸. Além disso, a experiência se desenrolou como exemplificação audiovisual da proposta do blog, da ideia de popularização da filosofia e de uma perspectiva que pensa a imagem e o cinema presente na dissertação de Getúlio de Melo. Curiosamente, a intervenção se mostrou extremamente rica em vários aspectos, mas é interessante salientar que levou a experiência do blog Chaves e a filosofia para um domínio mais contemporâneo de vídeo e *vlog* presentes na cultura *YouTuber* da atualidade. Houve a produção de um material em vídeo para a plataforma da internet, então o domínio do *blog*, atingiu um outro domínio e linguagem (documentarista).

O micro-documentário foi dividido em cinco curtos momentos (capítulos). Primeiramente, se desenvolveu a partir de uma proposta de diálogo a partir da entrevista concedida na biblioteca do Colégio por parte do professor de filosofia Wanderlei Pedro de Araújo Silva, que já lecionou Filosofia no Colégio e agora se dedica apenas à disciplina de História — a disciplina de Filosofia é a complementação de Carga Horária de outra professora, Educadora Física. Assim, o primeiro capítulo do documentário evidenciou esse e outros problemas do ensino de Filosofia no Ensino Médio.

O segundo capítulo se concentrou na exemplificação de nossos respectivos objetos de pesquisas, delineando soluções e possibilidades pedagógicas que respondessem ao problema do ensino de filosofia.

Já no terceiro capítulo, foi desenvolvida uma linguagem mais documentarista, dando voz para a experiência do professor Wanderlei Silva, bem como mostrando imagens do cotidiano escolar, conteúdos e propostas de linguagem documental mais ativos e que servem a proposta de desenvolvimento do colega em sua investigação sobre imagem do cinedocumentário dentro de uma conceitualização filosófica.

⁵⁸ Os cinco documentários estão disponíveis no canal de *youtube* do colega Getúlio de Melo.

Seguem os links, disponíveis em:

<<https://m.youtube.com/watch?v=AfNSaFmzSzQ&feature=youtu.be>>

<<https://youtu.be/J3GJQjVYC78>>

<https://youtu.be/FpiSDO_yczE>

<<https://m.youtube.com/watch?v=mAatzHVQY1Y&feature=youtu.be>>

<<https://m.youtube.com/watch?v=CODpfYrKfCA&feature=youtu.be>>

No quarto capítulo do documentário foi feita a leitura de uma postagem do *blog* Chaves e a filosofia, “Coach, Chaves e a Filosofia”.⁵⁹ Na gravação, ao mesmo tempo que o áudio acontecia foram exibidas imagens que reforçavam os conceitos presentes no conteúdo falado.

No quinto e último momento do documentário, um breve comentário sobre a experiência do capítulo anterior, teorizando a prática executada de texto e imagem no panorama geral da proposta e da discussão apresentada no documentário.

Um comentário final, além da descrição da experiência, deve ressaltar a realidade da intervenção na dimensão do conteúdo experimental. Apesar da dificuldade imposta pela situação de restrição a uma abordagem direta em sala de aula devido a um evento e a uma situação extemporânea, a prática presente no documentário sintetizou de forma concreta muito da proposta conceitual e da pretensão teórica do espectro que envolveu a vivência do Mestrado Profissional como um todo.

4.3 O futuro da filosofia

Depois desse longo exercício de resgate do passado e de descrição do presente, fazemos um exercício de prospecção do futuro da filosofia. Há um imperativo implícito de que, para construir um futuro, é preciso ter uma forte memória do passado. Sem um resgate de memória e sem uma construção narrativa própria da experiência brasileira de filosofia não é possível encontrar alicerce para o futuro da filosofia no Brasil. Essa narrativa encara uma série de problemas abordados que vão desde o preconceito e o determinismo de um país supostamente sem vocação para a filosofia até o constante véu eclipsante de uma história pregressa da filosofia brasileira antes da criação da USP e de outras Universidades.

A proposta de democratização da filosofia no Brasil caminha com o resgate e o estudo do passado brasileiro filosófico. Existem as abordagens descoloniais, interações da filosofia com vários campos da cultura como a produção cinematográfica e a literária. A fuga da baixa-estima filosófica não se

⁵⁹ Disponível em: <http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2019/05/coach-chaves-e-filosofia.html>

dará do dia para noite, mas precisa de uma mudança de base e de pressupostos que até então eram valorizados. A pesquisa, além do caráter de proposição para a atuação no Ensino Médio pela via da popularização da filosofia, em seu caráter pedagógico, se centrou em expandir tudo isso para uma discussão maior.

O desenvolvimento do presente tema envolve a resposta a duas questões fundamentais. A primeira delas é a seguinte: a pesquisa filosófica no Brasil vai bem? A resposta seria: de um modo geral, ela vai bem, se levarmos em conta os objetivos a que se propõe. A segunda questão é a seguinte: a situação da pesquisa filosófica no Brasil poderia melhorar? A resposta agora seria: sim, se mudarmos esses objetivos. (MARGUTTI, 2014, p. 397).

A questão posta por Margutti é fundamental e se refere ao contexto que pretendemos, a saber, pensar a democratização da filosofia integrada a mudanças no rumo da pesquisa e da produção acadêmica. Deve haver uma relação de construção de um conjunto que envolve a experiência do professor no Ensino Médio e a pesquisa de filosofia nas universidades. Não são processos e mediações separadas e cindidas. Ou seja, o desdobramento de uma popularização para uma democratização da filosofia se refere também a questionar os critérios e os métodos dos procedimentos acadêmicos. Isso é fundamental para construir o processo de democratização da filosofia no Brasil. Não é só a escola que entra num processo de cobrança de resultados e de internalização do neoliberalismo, coisa que Han explicitou na sua crítica, esses são processos que a academia também propaga.

Infelizmente, a questão que se coloca é muito mais complexa do que o mero uso de dispositivos ou do uso das novas tecnologias. Há uma crise sem precedentes dos antigos mecanismos de mediação entre o conhecimento e o senso comum. O contexto atual de pós-verdade se insere num terreno perigoso que explicita que a democratização não está sendo feita pelos educadores, mas pelo neoliberalismo com as suas formas de dominação invisíveis. O conhecimento se insere num contexto de autogestão individual que torna invisíveis as relações do indivíduo até chegar ao conhecimento. As interações da sociedade são resumidas a algo isolado e fruto da vontade de um mero conjunto de indivíduos, isolados e sem entender que estão submetidos a outras mediações, principalmente na internet que determina o que se vê e interage sem

perceber essa mediação nem assumir o controle dos critérios que regulam o que será exibido. Podemos entender o papel da filosofia como importante ferramenta que se contrapõe a isso, refletindo sobre esse processo para além do mero contexto e do caráter inevitável da tecnologia.

Há muitos caminhos para refletir sobre o futuro da filosofia. Longe de algo que se propõe como meta a ser alcançada, a proposta é investigar e propor possíveis direcionamentos. Pensar um futuro resgata um exercício imaginativo fundamental também para a filosofia, esta situação vai na contramão de uma época imediatista como a nossa, carente de proposições e de exercícios imaginativos com relação ao futuro.

Evidentemente, introduzir uma resposta definitiva está longe de uma possibilidade factível, aliás, seria algo que se distanciaria de uma real filosofia, distante de previsões inequívocas e precisas. Eric Weil escreve exatamente sobre esse tema. Sua reflexão toma a filosofia como discurso que se contrapõe à violência. Como filósofo do século XX, esta temática se mostrou essencial para a reflexão e para o balanço teórico depois do nazismo. O desafio e o contexto da época exigiam pensar a filosofia se contrapondo à violência, caminhando na direção de outros valores, tomando a direção da educação. Para nós, a ideia de um futuro passa pela reflexão sobre os pressupostos da própria filosofia, uma metafilosofia.

Por consequência, a filosofia é essencialmente desconfortável; e o é também para os que se dedicam a ela, e talvez ainda mais para os que se veem envolvidos nessa dança das peculiaridades da qual falamos. Ora, ninguém gosta do desconforto da insegurança e da busca incessante de unidade e de sentido: é muito mais agradável estar seguro, conhecer a boa estrada, saber a verdade verdadeira, em vez de ter que tatear numa realidade obscura, ambígua, vaga e cambiante. Ninguém se torna filósofo enquanto puder evitar a filosofia [...]. Se há uma diferença entre a vontade de violência e aquela de filosofar, ela consiste apenas no fato de que o filósofo pode compreender o violento, enquanto o violento não compreende o filósofo, já que ele recusou a compreensão. (WEIL, 1974, p.19).

Na abordagem de Weil, a filosofia aparece como questionadora, embora apareça sob diversos outros aspectos e atenda a objetivos que variam diante dos sujeitos que a praticam (os filósofos). A ideia é a de uma filosofia que não se esgota e que se pauta na noção de sempre assumir uma posição diante da

realidade. Nessa perspectiva de futuro da filosofia, há a crença de que, dado o avanço científico, a filosofia estaria com os dias contados. Entretanto, é possível pensar noutra direção, na qual a filosofia se apresenta como protagonista do futuro, seja ele paradisíaco, seja apocalíptico.

Portanto, pode acontecer que os filósofos, esses céticos, descrentes, esses encenqueiros, sejam reduzidos ao silêncio, pela censura ou nas prisões, ou, o que é sempre o mais seguro, pelo carrasco. Estaríamos enganados se nos esquecêssemos desta possibilidade: Sócrates não foi o único a passar pelo tratamento radical reservado aos estraga-prazeres. [...] Mas essa passagem para a filosofia nasce e renasce sempre de uma decisão livre. Decisão pela busca e pelo questionamento: para começar, tudo o que nós sabemos é que não sabemos, mesmo sabendo muitas coisas, a menos que definamos arbitrariamente como saber último um conhecimento das estruturas sem conhecimento do estruturado, conhecimento do discurso, não do que ele diz. Sempre teremos que nos colocar de novo diante da questão do sentido num mundo sensato-insensato. É claro também que podemos escapar disso, e escapamos de fato quer pelo cientificismo, quer pelo profetismo[...] A filosofia, é preciso admitir, prospera durante as épocas que, com certeza, não são aquelas do silêncio, da extrema miséria, mas que também não são as do conforto intelectual e da tranquilidade social, política e moral: neste sentido, não é improvável que a filosofia tenha hoje um belo futuro diante de si. (WEIL, 1974, p. 20-21).

De fato, há tudo menos “conforto e tranquilidade” em nossa época. E mesmo com algumas controvérsias, é notório que não vivemos uma época do silêncio. Já os grandes problemas sociais, apesar de visíveis, não resumem a nossa época numa percepção mais geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma conclusão possível depois desse desenvolvimento, pode ser alcançada problematizando a dura crítica de Chul Han. A lógica do filósofo sul coreano, na sua formulação sobre a psicopolítica e o poder decorrente dessa nova categoria na perspectiva que adotamos, não representa um obstáculo intransponível. Apesar de se tratar de uma análise de um filósofo estabelecido na Europa, é vislumbrável uma universalidade no tocante a uma prevalência da sociedade do desempenho e uma lógica neoliberal.

A transformação da sociedade nesse caminho neoliberal é inegável, na própria questão que envolveu o *blog* Chaves e a Filosofia e sua utilização para estímulo aos alunos produzirem seus próprios conteúdos. Verificou-se uma lacuna que foi preenchida dentro de uma experiência digital (vídeos no *youtube*) também sujeita a essa mediação algorítmica apontada por Chul Han. A navegação atual pela internet exclui um processo mais livre e autônomo. Infelizmente, dado ao contexto do COVID19, não foi possível suprir uma outra proposta interventiva que poderia ser feita reforçando o *blog*, nem que seja como um exercício de resistência numa internet dominada pelos algoritmos das redes sociais e demais plataformas. Outro caminho possível e que está sendo adotado na prática se constrói na produção de um conteúdo falado via *podcast*⁶⁰ e também via canal de *youtube*⁶¹ (ainda em fase inicial). Fica como outra opção com outras possíveis problematizações teóricas nesse mesmo caminho crítico. Existe toda uma logística diferente na produção de *podcasts* que envolve a alocação do mesmo em um servidor externo. Somente após esse processo o *podcast* é passível de retransmissão em plataformas reprodutoras de mídias de áudio. Além disso, há toda uma gama de questões técnicas como a edição de som e captação de áudio de forma inteligível, com qualidade. Um canal no *youtube*, da mesma forma, envolvendo ainda questões mais técnicas de imagem e edição. Todo esse processo bate de frente com um excesso de carga horária e todos problemas subjacentes do contexto educativo, faz com que, na maioria das vezes, o chamado *influencer* — como o nome sugere — influencie mais o aluno, entrando até em concorrência com um professor muito mais qualificado

⁶⁰ Disponível em: <<https://open.spotify.com/show/1LEnMleOwCmNxbqtZ4bi3Z>>

⁶¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCYvuc83nMS2pltuOwh3yl5w>>

na parte conceitual e pedagógica. Porém, dentro de um ambiente artificial das plataformas quem possui mais recursos e relevância algorítmica vence.

Essa crítica complementa o que foi desenvolvido até aqui. Da mesma forma, uma questão que se destacou com os desdobramentos da pesquisa em história da filosofia brasileira, nos levou a confrontar um resultado da intervenção, com o destaque do nome da filósofa Djamila Ribeiro à ideia de uma importante construção de uma filosofia descolonial, já mencionada algumas vezes. Mesmo diante da crítica quanto uma pós modernidade, é preciso participar da construção de um diálogo com tais linhas teóricas, mesmo que numa situação de crítica. Infelizmente, o que ocorre, na maioria das vezes, é um encastelamento dentro da própria academia na forma de uma especialização constante e isolacionista. Qualificar tais abordagens apenas como pós modernas ou “relativismo” não resolverão por si só os inegáveis problemas da filosofia produzida no país. É preciso se envolver nessa discussão ativamente. Como a intervenção mostrou, há uma demanda candente na sociedade e que se mostrou presente no próprio Ensino Médio.

A filosofia não se insere numa prática por si só, uma técnica ou mera vantagem utilitária, embora se situe como ferramenta poderosa na direção do pensamento crítico e de remédio para a realidade da pós-verdade e de *fake news*. Entretanto, para se obter uma transformação, é necessário nos afastarmos de um exercício apartado do mundo. Reconhecemos que, sem a base de um trabalho teórico sólido, se está entregue a uma perspectiva alienante e totalmente submissa à técnica reprodutiva viciada de ensino, que tem na filosofia e no filosofar o seu maior inimigo. Diante desse quadro, a pesquisa procurou pensar a democratização da filosofia no Brasil e seu caráter pedagógico para a transformação da sociedade como um todo.

O que se observa sobre o desenvolvimento da filosofia do ensino de filosofia é a tendência na direção de propostas orgânicas e experiências espontâneas, algo que é inclusive bastante diferente da proposta citada em relação ao filósofo Alessandro Cerletti que propõe o oposto de um espontaneísmo. Apesar disso, não negamos o valor de um foco na prática de ensino, porém, o que se pensou ao longo da pesquisa contraria uma saída apenas por esse caminho. A sociedade neoliberal trouxe um desafio, inclusive pela mentalidade de resultados imediatos, de produtividade atrelada ao

desempenho, e, junto com isso, a negação da atuação da filosofia junto à transformação popular. A pesquisa procurou sair de um paradigma de reprodução da lógica da sociedade do desempenho, usando dos termos de Han. A figura de um intelectual desterritorializado, atuante na sociedade civil, foi substituída pelo bom profissional, que se limita a produzir artigos sobre a situação das coisas ou sobre os movimentos sociais ao invés de ser parte integrante e atuante nesses movimentos. Ou seja, a tão aclamada prática acaba reduzida à mera aplicação desvinculada de uma teoria mais pujante e com uma pauta transformadora de fato.

Apesar da crítica, Han nos ensina que não há nessa lógica a visualização de um explorado ou de um explorador, mas de algo encoberto que se manifesta como lógica de auto-exploração. Ou seja, o problema, mais do que apontar culpados e heróis, é visualizar que o afã da obrigatoriedade de produzir práticas e sensibilizações imediatas com os alunos, nesse contexto, pode ser cooptado por uma força alheia à alteração efetiva da ordem social. Há nessa perspectiva uma corrosão da teoria e, conseqüentemente, da prática. Acredita-se estar fazendo algo sem de fato fazer nada com materialidade, o que é feito na maioria das vezes desconsidera as condições para a transformação efetiva por meio da teoria conjunta à prática.

Esperamos que, ao longo da pesquisa e através do esforço teórico, tenha sido possível refletir a partir da teoria, dentro de uma perspectiva que não a renegue, mas que construa uma prática de democratização da filosofia com todas as contradições e confrontações indispensáveis para uma verdadeira ação transformadora. Assim, encerra-se a proposta teórica da dissertação, conjuntamente com uma descrição da atividade interventiva desenvolvida, que se queria imbuída do mesmo espírito de confrontação com o contraditório a partir de uma atuação mais concreta na realidade do ensino de filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, R. **Jean Maugüé: o discreto charme do precursor da filosofia universitária brasileira.** Entheoria: Cadernos de Letras e Humanas, Serra Talhada, 4 (1): 13-36, Jan./Dez. 2017.
- AQUINO, J.K.S. Narcisimo às avessas e a nossa filosofia brasileira. **Modernos e Contemporâneos**, v.4, n.8, jan./jun.,2020, p.164-179.
- ARANTES, P. **Um departamento francês de ultramar.** São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- ARENDT, H. **A vida do espírito.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BAGGINI, J. **O porco filósofo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- CABRERA, J. A Filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda. **Revista Argumentos**, ano 13, nº 25 – jan. – jun.2021, p. 57 – 81.
- CERLETTI, A. **O ensino de filosofia como problema filosófico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CERQUEIRA, L. **Filosofia Brasileira.** Petrópolis: Vozes, 2002.
- CHRISTAKIS, N.; FOWLER, J. **O poder das conexões.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: 34, 1992.
- DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil.** São Paulo: Unesp, 2017.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II.** Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- GAVA, G. **Filosofando na era digital.** 2014
Disponível em: < <http://www.abed.org.br/hotsite/20-ciaed/pt/anais/pdf/362.pdf>>
Acesso em: março de 2020.
- HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2015.
- HAN, B.-C. **Topologia da violência.** Petrópolis: Vozes, 2017a.
- HAN, B.-C. **Agonia do Eros.** Petrópolis: Vozes, 2017b.
- HAN, B.-C. **Sociedade da Transparência.** Petrópolis: Vozes, 2017c.
- HAN, B.-C. **No Enxame.** Petrópolis: Vozes, 2018a.
- HAN, B.-C. **Psicopolítica.** Petrópolis: Vozes, 2018b.
- HAN, B.-C. **Bom entretenimento.** Petrópolis: Vozes, 2019.

HEIDEGGER, M. **Que é isto – a filosofia?** Petrópolis: Vozes, 2018.

IRWIN, W. Writing for the Reader: A Defense of Philosophy and Popular Culture Books. **Essays in Philosophy**, v. 15, n. 1, 2014.

IRWIN, W. **Fancy Taking a Pop?** The Philosophers' Magazine (disponível em: <https://www.psychologytoday.com/files/attachments/55564/fancy-taking-pop.pdf>)

MARGUTTI, P. **História da Filosofia do Brasil**. São Paulo: Loyola, 2013.

MARGUTTI, P. **História da Filosofia do Brasil 2**. São Paulo: Loyola, 2020.

MARGUTTI, P. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de Filosofia no país. **Kriterion**, n. 129, 2014, p. 397-410.

MATOS, J. Filosofando sobre o ensino de filosofia. **O que nos faz pensar**, v. 24, n. 36, 2015, p. 367-382.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO ESPORTO. **Parâmetros curriculares nacionais**. Brasília: MEC/SEF, 2000.

OLIVEIRA, M. Ética numa sociedade pluralística. **Revista Horizonte**, v.15, n. 46, 2017, p. 341-344.

PALÁCIOS, G. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser um gênio**. Goiânia: UFG, 1998.

PALHANO, T.; BAPTISTA M. A Filosofia no ensino médio: da instituição da disciplina ao desafio da experiência educativa no material didático. **Revista Reflexão e Ação**, v.25, n 03, 2017, p. 377-395.

PASCHOAL, A. Edmilson. O procedimento Genealógico de Nietzsche. **Revista Diálogo Educacional**, vol. 1, núm. 2, julho-diciembre, 2000, pp. 1-21.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

PORCHAT, O. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia. **Fundamentos**, V. 1, N 1 – Set – Dez, 2010.

PORCHAT, O. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Unesp, 2007.

PRADO, Jr. B. **O problema da Filosofia no Brasil**. Disponível em: http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/O_PROBLEMA_DA_FILOSOFIA_NO_BRASIL.pdf (Acesso em 08/08/2021)

SARDÁ, D. A história do ensino da Filosofia no sistema escolar francês e brasileiro. **Revista História Educacional**, v. 22, n. 56, 2018, p. 187-206.

SENNET, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SILVEIRA, R. A Brasileiríssima Filosofia Brasileira. **Síntese**, v. 43, n. 136, 2016, p. 261-278.

SILVEIRA, S. Notas sobre a filosofia de Byung-Chul Han: a experiência estética na era digital. **Síntese**, v. 47, n. 148, 2020, p. 393-411.

SOULIÉ, C. Uma tentativa de democratização universitária na França: história da universidade de Paris VIII Vincennes (1968-1980). **Revista Linhas**, v. 15, n. 29, 2014, p. 42-70.

TEIXEIRA, V. **Cibersofia**: O ensino de filosofia entre o espaço virtual (digital) e o espaço real (a sala de aula), 2014. Disponível em:
<[http://www.uel.br/eventos/semanaeducacao/pages/arquivos/ANAIS/ARTIGO/PERSPECTIVAS%20FILOSOFICAS/CIBERSOFIA%20O%20ENSINO%20DE%20FILOSOFIA%20ENTRE%20O%20ESPACO%20VIRTUAL%20\(DIGITAL\)%20E%20O%20ESPACO%20REAL%20\(A%20SALA%20DE%20AULA\).pdf](http://www.uel.br/eventos/semanaeducacao/pages/arquivos/ANAIS/ARTIGO/PERSPECTIVAS%20FILOSOFICAS/CIBERSOFIA%20O%20ENSINO%20DE%20FILOSOFIA%20ENTRE%20O%20ESPACO%20VIRTUAL%20(DIGITAL)%20E%20O%20ESPACO%20REAL%20(A%20SALA%20DE%20AULA).pdf)>
Acesso em: março de 2020.

TEJADA, F. **Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito**. Barcelona: Consejo Superior de INvestigaciones Científicas, 1953.

VASQUES, J.; DIAS, R. **O uso de recursos midiáticos nas aulas de Filosofia de nível médio na era da tecnologia digital**. 2014. Disponível em:
<<https://www.oei.es/historico/congreso2014/memoriactei/441.pdf>> Acesso em: junho de 2018.

VAZ, L. H. O problema da filosofia no Brasil. **Síntese**, v. 11, n. 30, 1984, p. 11-25

WEIL, E. O futuro da filosofia. **Veritas**, v. 65, n. 1, 2020, p. 1-12.

WEISCHEDEL, W. **A escada dos fundos da filosofia**. São Paulo: Angra, 2000.

Sites:

Blog Chaves e a Filosofia. Disponível em:
<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com>> (acesso em 08/08/2021)

Postagens do blog citadas. Disponível em:
<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2013/10/as-estatisticas-e-olavo-de-carvalho.html>>
<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2008/12/do-mau-humor-da-filosofia.html>>
<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2016/05/xipurinfula-e-carnap.html>>
<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2015/11/bruxa-do-71-digo-dona-clotilde-e-karl.html>>

<<http://chaveseafilosofia.blogspot.com/2019/05/coach-chaves-e-filosofia.html>>
(acesso em 08/08/2021)

Podcast. Disponível em:

<https://open.spotify.com/show/1LEnMleOwCmNxbqtZ4bi3Z>
(acesso em 08/08/2021)

Vlog. Disponível em:

<https://www.youtube.com/channel/UCYvuc83nMS2pltuOwh3yl5w>
(acesso em 08/08/2021)

Microdocumentário. Disponível em:

<<https://m.youtube.com/watch?v=AfNSaFmzSzQ&feature=youtu.be>>
<<https://youtu.be/J3GJQjVYC78>>
<https://youtu.be/FpiSDO_yzcE>
<<https://m.youtube.com/watch?v=mAatzHVQY1Y&feature=youtu.be>>
<<https://m.youtube.com/watch?v=CODpfYrKfCA&feature=youtu.be>>
(acesso em 08/08/2021)

Documentário Deleuze: Transcrição integral. Disponível em:

<<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>>
(acesso em 08/08/2021)

Artigo fazendo uma genealogia da internet. Disponível em:

<https://humanaesfera.blogspot.com/2018/07/a-internet-uma-historia-de-invocacao.html?fbclid=IwAR2QqC0lbPTXDvPbfba1itLAEil0sRPfXG4CcX35F0SVh9AHO1_SYWvR-E> (acesso em 08/08/2021)

Palestra de Paulo Arantes em comemoração aos 25 anos de seu livro. Disponível em:

<https://youtu.be/miZ_1r-smuM> (acesso em 08/08/2021)

Crítica de Gianotti à Filosofia existir no Ensino Médio. Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20080606083817/http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI2923733-EI6578,00.html>> (acesso em 08/08/2021)

Informações sobre a universidade do filósofo francês Michel Onfray. Disponível em:

<https://fr.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A9_populaire_de_Caen>
(acesso em 08/08/2021)

Artigo de Vladimir Safatle. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/01/uma-questao-filosofica.shtml>>
(acesso em 08/08/2021)

Crítica de Gianotti ao ethos filosófico brasileiro. Disponível em:

<<https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/jose-arthur-giannotti-entre-bordados-insultos-24262688>>
(acesso em 08/08/2021)

Link da intervenção de Cortella no programa dominical de Fausto Silva.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=eoO_BW-CkNw>

(acesso em 08/08/2021)

Palestra de Cortella sobre Ética. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=qN8D9x5996I>>

(acesso em 08/08/2021)

Link com a foto do *meme* de Olavo de Carvalho sobre “psicodelia argumentativa”.

Disponível em:

<<http://ateuignorante.blogspot.com/2014/03/as-olavetes-piram-no-selo-olavo-de.html>>

(acesso em 08/08/2021)

Video de Olavo de Carvalho falando sobre a Pepsi. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=7l4WmFjzDIs>>

(acesso em 08/08/2021)

Video de Olavo de Carvalho falando sobre Adorno compositor das músicas da banda Beatles. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=CKxs2F6bdI0>>

(acesso em 08/08/2021)

Blog criticando as obras de Irwin. Disponível em:

<<https://formigaeletrica.com.br/livros/irwin-e-a-filosofia>>

(acesso em 08/08/2021)

Redes sociais da antropóloga Letícia Cesarino. Disponível em:

<<https://twitter.com/letcesar>>

(acesso em 08/08/2021)

Trabalho da antropóloga relacionando política, pós verdade e redes sociais. Disponível em:

<<https://blogdolabemus.com/2021/07/27/tratamento-precoce-negacionismo-ou-alt-science-por-leticia-cesarino>>

(acesso em 08/08/2021)

Comentário de Leandro Karnal a respeito da frase de Umberto Eco. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=CK1ZEUgqgBl>>

(acesso em 08/08/2021)

Documentário sobre a situação venezuelana (revolução não será televisionada).

Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=R-7c34tYH1c>>

(acesso em 08/08/2021)

Notícia sobre a relação de muitos no Brasil com a internet e redes sociais.

Disponível em:

<<https://olhardigital.com.br/2017/01/18/noticias/dos-brasileiros-acham-que-o-facebook-e-a-internet-diz-pesquisa>>

(acesso em 08/08/2021)

Notícia sobre escola do Paraná ensinando empreendedorismo. Disponível em:

<<http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=105064&tit=Rede-estadual-tera-educacao-financieira-e-empresarial>>

(acesso em 08/08/2021)

Video do psicanalista Dunker fazendo uma crítica do filósofo Chul Han.

Disponível em:

<<https://youtu.be/5Jj9rx-dSHI>>

(acesso em 08/08/2021)

ANEXO I

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

Disciplina: Filosofia

Turma: 3º ano do ensino médio (Colégio Militar de Palmas)

Data: 12/03/2020

Duração da aula: 50 minutos.

A HISTÓRIA DO POSITIVISMO ANTES E DEPOIS DE COMTE

Objetivo geral:

Conhecer a história do positivismo e a sua influência sobre o pensamento filosófico do século XX.

Objetivos específicos:

- Ter uma visão geral dos problemas do positivismo, percebendo-o como processual e uma estrutura de pensamento.
- Apreender a macroestrutura positivista e os principais recursos na construção de suas bases

Competências Alvo:

Problematizar – Analisar – Comparar e Propor, com foco nas habilidades abaixo:

- Saber ler e construir uma chave de leitura do positivismo, para que o discurso do positivismo ganhe uma dimensão mais ampla.
- Compreender a diferença entre o positivismo e o neopositivismo filosófico.
- Perceber a função textual e pedagógica do blog.
- Entender a estrutura de uma possível relação da filosofia com algo cotidiano.
- Preparar o aluno para a prática escrita.

Conhecimentos Associados:

- História (percurso do positivismo e contexto histórico)
- Sociologia (conceito sociológico da proposta positivista)

- Hermenêutica (Efetuada pela leitura do blog relacionando com a aula)
- Prática escrita
- Língua Formal e Informal.

Conteúdo programático:

- a) Introdução geral ao tema
- b) Aspectos históricos: Auguste Comte
- c) Influência do positivismo no Brasil no século XIX
- d) O positivismo no século XX

Estratégias de Ensino:

Aula expositiva de caráter indutivo, com perguntas pontuais para direcionar a reflexão; quadro e pincel, material impresso para leitura conjunta.

Recursos:

Linha do tempo no quadro, esquemas e construção conjunta de mapa mental.

Avaliação:

Envolvimento na discussão e realização de atividade escrita para ser postada no blog.

Referência

LÖWY, M. *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortês, 2008.

ANEXO II

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

Disciplina: Filosofia

Turma: 3º ano do ensino médio (Colégio Dom Alano)

Data: 19/03/2020

Duração da aula: 90 minutos.

FILOSOFIA E SENSO COMUM: A DIMENSÃO FILOSÓFICA NO COTIDIANO

Objetivo geral:

Conhecer as diferenças entre senso comum e filosofia para além de uma crítica pejorativa e superficial.

Objetivos específicos:

- Ter uma visão geral dos problemas da filosofia enquanto discurso próprio, percebendo as especificidades de uma filosofia vista como um fazer dentro de um plano imanente.
- Identificar características da filosofia que ainda fazem com que haja relevância para soluções de problemáticas atuais.

Competências Alvo:

Memorizar – Analisar – Integrar e Discutir, com foco nas habilidades abaixo:

- Saber ler a discussão sobre o que é filosofia, para que o discurso filosófico ganhe legitimidade e possa ser avaliado de outra perspectiva.
- Compreender a diferença entre senso comum e filosofia.
- Perceber a função da filosofia dentro de um conjunto social que integra a sociedade e a realidade concreta.
- Entender e discutir a estrutura das novas mídias e seu papel para o conhecimento na atualidade.
- Preparar o aluno para a prática escrita, oferecendo a dimensão do blog como estímulo a uma produção própria de ideias.

Conhecimentos Associados:

- Sociologia (conceituar e entender a opinião geral sobre a filosofia nesse âmbito mais sociológico)
- História (Contexto grego do surgimento da filosofia)
- Interpretação/Hermenêutica (Esquete de humor do grupo Monty Python)
- Prática escrita
- Língua Formal e Informal.

Conteúdo programático:

- a) Introdução geral ao tema
- b) Exibição da esquete do grupo Monty Python: *Futebol dos filósofos*
- c) Discussão sobre o vídeo e abordagem sobre o blog Chaves e a Filosofia
- d) Exemplos de usos da filosofia para a contemporaneidade tirados do livro de Marilena Chauí: *Convite à Filosofia*.

Estratégias de Ensino:

Aula expositiva de caráter indutivo, com perguntas pontuais para direcionar a reflexão; datashow, quadro e pincel, questionário proposto em material impresso.

Recursos:

Imagens, esquemas e construção conjunta de mapa mental.

Avaliação:

Envolvimento na discussão e realização de questionário.

Referência

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

ANEXO III

Resposta dos alunos na intervenção feita no Colégio Militar de Palmas:

Como já mencionado na descrição da experiência, as perguntas eram: A filosofia atual é positivista? Onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico? Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê?

Aluna: Ana Clara Lustosa De Barros

1- A filosofia atual é positivista?

A filosofia hoje consiste em reflexões que direcionam o indivíduo para padrões de comportamento que ele julga ser ético, aliada a um caráter cada vez mais racional dos questionamentos humanos e a maneira na qual devemos julgar nossas interações com as pessoas, os animais e o meio ambiente. Já o positivismo de Comte consistia na observação dos fenômenos, se opondo ao racionalismo e idealismo. A doutrina negava à ciência qualquer possibilidade de investigação das causas dos fenômenos naturais e sociais, pois considerava esse tipo de pesquisa inacessível e sem utilidade, era mais válido se voltar para o estudo e descoberta das leis. Por tanto, a filosofia atual não está ligada a filosofia positivista.

2- Onde você ouviu falar sobre filosofia fora do colégio?

Na sociedade em geral, sempre dependemos da filosofia.

3- Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê?

Mario Sergio Cortella, pois, seu pensamento engloba a Ética e a Educação.

-Aluna: Lara Ribeiro

-Não é positivista pois os filósofos utilizam da racionalidade para explicar os fatos.

- No Colégio e creio que crescemos em meio a filosofia aplicada na sociedade em geral.

-René Descartes, pois foi o responsável por inaugurar o racionalismo e a filosofia moderna.

-Aluna: Vitória da Silva Santos

-Não é positivista, pois nos dias de hoje, a filosofia consiste em reflexões que direcionam o indivíduo para padrões de comportamento que ele julga ser ético. A capacidade do livre-arbítrio na sociedade contemporânea aliado a um caráter cada vez mais racional dos questionamentos humanos tornou a filosofia o grande limiar entre a vida em sociedade e a maneira na qual devemos julgar nossas interações com as pessoas, os animais e o meio ambiente.

-Em todos os lugares, pois a filosofia explica quase tudo o que sabemos nos dias atuais.

- Pitágoras, pois foi ele quem criou a filosofia e tudo o que sabemos dela.

Aluna:sarah suellem leite Pires

1-a filosofia atual e positivista ??E uma corrente de pensamento filosófico que surgiu na Europa, mais precisamente na França, entre os séculos XIX e XX. Desenvolvida pelo pensador Auguste Comte, defendia que o conhecimento científico era a única forma de conhecimento válido.

Com isso, as superstições, religiões e demais ensinamentos teológicos não são levados em consideração, pois não contribuem para o desenvolvimento da humanidade. Portanto, o Positivismo valoriza a ciência, o materialismo e o mundo humano, em detrimento da metafísica e do mundo espiritual.

2-onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-academico ?

Na sociedade em um todo.

3- cite fale sobre um filósofo atual que voce admira e ppr que ??

Viviane mosé (1964) pois ela promove diversas atividades acerca de temas como a Educação.

Aluno: Victor Avelar Canelas Barros

- A filosofia contemporânea não pode ser considerada positivista, pois atualmente a filosofia utiliza a razão para expor os fatos e o positivismo vai contra esses princípios

- Na vivência diária, em casa e etc.

Principalmente pelo fato da filosofia ser a mãe de todas as ciências.

-Leandro Konder pois além de ser um filósofo brasileiro reconhecido fora do país, Ele buscava entender a filosofia ligada a questões sociais, além dele ser um dos que mais entendia sobre Karl Marx no país.

Aluno" THIAGO LIMA BATISTA

Posso dizer que sim, pois o Positivismo estimula e acompanha a organização técnico industrial da sociedade moderna e faz uma exaltação otimista do industrialismo. Podendo entende-se que com o tempo a leva está mesma sociedade a desenvolver-se e continuar se consolidando.

No meio da sociedade.

O filósofo Mário Sérgio Cortella, chama atenção para o egoísmo exacerbado no mundo atual e a deturpação de alguns valores básicos. Ele ainda defende a humildade intelectual.

Aluno: Matheus Vítor Bezerra Reis

1- A filosofia atual é positivista?

Com a filosofia conseguimos identificar o motivo pelo qual as coisas mudam, porque não é o suficiente ter um conhecimento técnico e/ou especializado, mas é essencial ter o que chamamos de conhecimento global para que assim possamos compreender melhor o mundo no qual estamos inseridos.

Tendo isso em mente, logo chegamos a conclusão que a Filosofia atual não possui um caráter positivista.

2- Onde você ouviu falar sobre filosofia fora do colégio?

Em eventos, bibliotecas, sempre temos contatos com a filosofia em algum lugar.

3- Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê?

Adam Smith, explicou a natureza do sistema econômico, as mudanças pelo qual a economia passava no século XVIII e aponta novos caminhos diante da Revolução Industrial inglesa que engatinhava.

Aluno: Valéria Sousa Furtado

1. A filosofia atual é positivista?

O positivismo tem como principal idéia o conhecimento científico ou seja superstições, religiões, e demais ensinos teológicos e metafísicos deviam ser ignorados pois não colaboravam para o desenvolvimento da humanidade. Portanto com os passar dos anos a ciência evoluiu e muito se foi descoberto, mais quanto mais pessoas se especializavam mais alienadas elas também ficavam, e isto gerava pessoas que quando estivessem submetidas a alguma decisão em benefício ou não do homem não saberiam se decidir e isso então não seria mais um problema da física ou da química mais da ética, ou seja da filosofia. Sintetizando a ciência melhoraria a vida das pessoas mais as consequências seria um problema filosófico. Por isso na sociedade atual não existem mais aqueles filósofos que descobrem algo e tudo mais, mas sim,

grande maioria crítica o que a ciência produz. Então não, a filosofia atual não é positivista.

2. Onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico?

Em todos os lugares, na sociedade em si, afinal a filosofia é isso, tudo que se vê, toca ou que pode sentir.

3. Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e porque?

"As pessoas pensam que, quando a gente fala de feminismo negro, a gente está dividindo e não entendem que a sociedade já é dividida." Djamilia Ribeiro pois ela é uma filósofa negra e feminista.

Heloísa Fernandes

1º Acredito que não pois o positivismo se baseia apenas na ciência e já a filosofia contemporânea se baseia na razão, no raciocínio, auxiliando cada pessoa a ter seu pensamento crítico.

2º Não, só escutei falar a respeito no meio escolar.

3º Viviane Mosé, pois acho interessante a forma que ela aborda sobre o pensamento crítico.

Nicolly Gabrielle

1-Sob o meu ponto de vista, o positivismo é uma filosofia atual, onde especificamente no Brasil (apesar de ter surgido na França), essa influência é notada tanto pela presença das Igrejas e Apostolados Positivista, quanto pela atual bandeira nacional que possui o dístico "Ordem e Progresso".

2-A disciplina filosofia está rotineiramente em meu cotidiano, tendo em vista nas minhas aulas semanais no curso de redação e também quando realizo reflexões e questionamentos diversos.

3-Atualmente, admiro bastante um filósofo brasileiro, chamado Mario Sergio Cortella, nascido em 1854, além de filósofo também é escritor e professor paranaense. E por ser ex-monge, a espiritualidade está sempre presente em sua obra. Contemplo este pensador devido a sua forma filosófica de interpretar a realidade, seu pensamento engloba, principalmente, questões relativas ao cotidiano e suas relações com a Ética e a Educação.

Aluno: Raylan Facundes Ramos

01. A filosofia atual é positivista?

Não, a filosofia contemporânea leva os indivíduos a pensarem de uma forma raquítica, aonde as formas de agir e de se comportar devem ser íntegra e moral, ademais a filosofia atual está diretamente ligada ao humanismo que seria um modo de pensar voltado para a crítica e busca por sabedoria. Além disso o positivismo funciona como uma caixa de ideais apoiando o conhecimento científico, religioso, cultural, etc... e com o passar dos anos a ciência descobre formas de crescer a humanidade de maneira benéfica, mostrando ser oposta da filosofia.

02. Onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico?

A filosofia está ligada no modo de pensar da sociedade, ou seja ela é vista a todo instante que buscamos saber de algo mais.

03. Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e porque?

JUDITH BUTLER, Ela aborda temas tabus no meio social e procura entender e defender pensamentos sobre: a dignidade humana e do meio ambiente, a ideologia de gênero, e condena a violência contra mulher e pessoas trans. Descrever temas como esses na sociedade é um movimento que causam ações que podem repercutir na Educação e no bem-estar mundial.

Aluno: Igor Ferreira Soares

1- não, pois a filosofia atual ela consiste em reflexões que direcionam o indivíduo para padrões de comportamento que ele julga ser ético enquanto que a filosofia positivista ela consistia na observação dos fenômenos, se opondo ao racionalismo e idealismo, através da promoção do primado da experiência sensível.

2- nas construções de hoje em dia, muitos usam os formatos dos grandes templos da antiguidade.

3- Tales De Mileto, ele era considerado um dos sete sábios da Grécia antiga, e gosto muito de astronomia por isso que achei ele um filósofo interessante ao meu ver

Aluna: Lívia Duany Barros

1º A filosofia atual é positivista ?

Como a filosofia atual usa a razão para expor os fatos, ela não pode ser considerada positivista

2º Onde você ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico ?

Em todo lugar temos contato com a filosofia

3º Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê?

Platao, pois teve grande influência na teologia cristã e na filosofia ocidental. Para ele, o homem vivia preso num mundo de sombras, sem conseguir ver a realidade.

Aluno: Isabela Soares de Arruda

1º A filosofia atual tem o papel de criticar as consequências que a ciência tem e refletir sobre o que faz e direciona as pessoas para certos padrões de comportamento que elas fazem e que acreditam serem certos; e ela é positivista pois acredita que a ciência está em constante evolução e descobrindo coisas novas.

2º Eu já ouvi falar de filosofia pelas pautas de Mario Sérgio Cortella e seu pensamento sobre as questões do cotidiano e as relações dela com a educação e a ética.

3º Admiro a Djamila Ribeiro pois o seu pensamento é pautado por questões de desigualdade de gênero e raça onde ela questiona a ideia de que o homem branco é entendido como um padrão.

ALUNO: Pedro Alencar

1- A filosofia atual é positivista?

Resposta: Sim, pois o positivismo tem como base o conhecimento científico, deixando de lado os métodos da metafísica e teologia.

2- Onde você já ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico?

Resposta: Em todos os lugares, pois todos os conhecimentos existentes no mundo se originou da filosofia, assim como todas as matérias de estudos acadêmicos e escolares

3- Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por quê?

Resposta: Não admiro nenhum filósofo atual por assim dizer, pois inúmeros deles retomam ideias passadas de grande filósofos da Grécia Antiga, como por exemplo: Sócrates, Aristóteles, Epicuro, Platão, Pitágoras, Demócrito, Anaximandro, entre outros.

-Aluna: Gabriela Bezerra Lima

1 A filosofia atual é positivista?

Não pois o positivismo consiste em um conhecimento científico que deve ser reconhecido como único e verdadeiro deixando de lado a filosofia

2- Onde você já ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico?

Nos meios em que convivo a filosofia está presente

3- Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por que?

Mário Sérgio Cortella admiro por que seu pensamento consiste as questões relacionadas ao cotidiano e suas relações com a ética, educação e acredita na democratização dos conhecimentos da filosofia.

Aluno: Iucca Faber

1- Não pois o Positivismo consiste na observação dos fenômenos, se opondo ao racionalismo e idealismo. Já na filosofia os filósofos utilizam da racionalidade pra explicar os fatos

2- em todo momento pois nos vivemos a filosofia aplicada

3- Pitágoras devido a sua grande afinidade com números e também é o criador de citações bem famosas

-Aluno: Emanuel Rosal

1 A filosofia atual é positivista?

Não pois o positivismo consiste em um conhecimento científico que deve ser reconhecido como único e verdadeiro deixando de lado a filosofia

2- Onde você já ouviu falar em filosofia fora do ambiente escolar-acadêmico?

Nos meios em que convivo a filosofia está presente

3- Cite e fale sobre um filósofo atual que você admira e por que?

Aristóteles, foi um importante filósofo para a Grécia Antiga e para o Ocidente em geral, visto que a importância dada por ele ao conhecimento empírico e as suas classificações sistemáticas do conhecimento muito influenciaram a Filosofia Escolástica e Moderna e as ciências modernas que surgiram a partir do século XVI.