



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**(DES)CAMINHOS FORMATIVOS EM FILOSOFIA: RAZÃO EUROPEIA, SENSO  
COMUM E REALIDADE NACIONAL EM BENTO PRADO JR.**

**NOAM CLEMENTE OLIVEIRA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Filosofia como requisito parcial à obtenção do Grau de Licenciado pela Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Tedeia

**Brasília - DF**

**2023**

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E CATALOGAÇÃO

OLIVEIRA, N.C. *(Des)caminhos formativos em filosofia: razão europeia, senso comum e realidade nacional em Bento Prado Jr.*

Orientador: Gilberto Tedeia. 2023. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia - Licenciatura) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

Documento formal, autorizando reprodução deste Trabalho de Conclusão de Curso para empréstimo ou comercialização, exclusivamente para fins acadêmicos, foi passado pelo autor à Universidade de Brasília e acha-se arquivado na Biblioteca Digital da Produção Intelectual Discente da Universidade de Brasília. O autor reserva para si os outros direitos autorais, de publicação. Nenhuma parte deste Trabalho de Conclusão de Curso pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor. Citações são estimuladas, desde que citada a fonte.

## FICHA CATALOGRÁFICA

## TERMO DE APROVAÇÃO

Noam Clemente Oliveira

### **(DES)CAMINHOS FORMATIVOS EM FILOSOFIA: RAZÃO EUROPEIA, SENSO COMUM E REALIDADE NACIONAL EM BENTO PRADO JR.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao  
Curso de Graduação em Filosofia como requisito  
parcial à obtenção do Grau de Licenciado pela  
Universidade de Brasília.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Gilberto Tedeia (UnB/FIL-ICH)  
Presidente da Banca

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB/FIL-ICH) Membro  
Interno

---

Ma. Michelly Alves Teixeira (mestre em filosofia pela UnB/FIL-ICH)

Aprovado em: 17 de fevereiro de 2023

**EPIGRAFE**

“a filosofia do senso comum quer  
que pensemos como de fato  
pensamos. A questão da filosofia é  
outra: – por que pensamos assim? –  
mais precisamente: – *por que já não  
podemos pensar exatamente assim!*”

(última das 10 teses de Bento Prado em  
*Sobre a filosofia do senso comum*, 1981):

## RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso trabalha o problema da formação filosófica segundo Bento Prado Jr. em quatro momentos argumentativos. O primeiro traz suas objeções à perspectiva husserliana acerca do lugar da filosofia. O segundo, suas refutações à filosofia do senso comum. O terceiro, sobre certas pretensões iluministas quanto ao potencial igualitário da educação escolar. Por fim, o quarto refaz os problemas encontrados em duas propostas de formação filosófica, as presentes em Cruz Costa e em Vieira Pinto acerca do dever-ser filosófico.

**Palavras-chave:** formação filosófica; Bento Prado Jr., filosofia e realidade nacional, crítica do senso comum, crítica do discurso normalizador

## ABSTRACT

According to Bento Prado Jr., the problem of philosophical formation is developed in four argumentative moments. The first presents his objections to the Husserlian perspective on the place of philosophy. The second, his refutation of common-sense philosophy. The third, about certain Enlightenment claims regarding the egalitarian potential of school education. Finally, the fourth re-examines the problems found in two proposals of philosophical formation, those presented by Cruz Costa and Vieira Pinto concerning the philosophical must-to-be..

**Keywords:** philosophical formation; Bento Prado Jr., philosophy and national reality, critique of common sense, critique of normalizing discourse.

## Sumário

Introdução .....	1
Por que não podemos pensar exatamente como os europeus?.....	2
Notas – Por que rir da filosofia – Bento Prado Jr. (1981) .....	11
A dinâmica de formação em filosofia e a reprodução de formas desiguais de acesso à cultura .....	24
Notas –O problema da filosofia no Brasil – Bento Prado Jr. (1968) .....	31
Conclusão.....	35
Referências Bibliográficas.....	37

## Introdução

A monografia trabalha o problema da formação filosófica em quatro momentos argumentativos bentopradianos acerca do lugar da produção filosófica como modo de formar uma consciência filosófica à altura dos tempos presentes. A primeira parte percorre a perspectiva husserliana, a fim de destronar o papel do filósofo como guardião da humanidade na busca da verdade, na luta contra a barbárie.

Em seguida, acompanhamos Bento Prado contrapondo-se aos pressupostos da filosofia do senso comum e sua busca por fazer falar um real sem mediações conceituais. A terceira parte trata da dinâmica formatória da filosofia no contexto da instituição escolar. Aqui, a meta é explicitar os diferentes aspectos na relação com a linguagem e com o conteúdo trabalhado no interior da escola, a fim de refutar as pretensões iluministas apresentadas pelas leituras críticas que assumem a educação como via automática de acesso ao mundo do saber e da cultura.

A última parte encerra a Monografia retomando duas análises de Bento Prado sobre as tarefas da filosofia e seus equívocos, tendo as obras de Cruz Costa e Álvaro Vieira como objeto, a fim de desmontar um modo de apresentação e formação filosófica que parte de um ideal em direção a um dever-ser da filosofia que acaba por deixar sem resposta o problema que busca resolver, qual seja, a compreensão crítica da realidade nacional, que deveria ser o ponto de partida de propostas conceituais, não o ponto de chegada de constructos filosóficos ou epistemologicamente organizados por matrizes conceituais estranhas ao objeto.

## **Por que não podemos pensar exatamente como os europeus?**

Nosso objetivo aqui é reconstituir a argumentação bentopradiana sobre uma conferência de Husserl acerca das crises europeia e filosofia, no termo da qual veremos ser possível pensarmos o que seja a formação filosófica em nova chave, com outras configurações do que as postas por Husserl para pensar o lugar da filosofia no presente. Para tanto, iremos recuperar seus argumentos em “Os limites da Aufklärung”, tal como reaparece publicado em “Profissão filósofo” (1980).

Bento Prado inicia seu argumento apontando dois problemas em tempos diferentes que, entretanto, carregam a mesma proposta, a conferência “A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” e “Crise da humanidade ou crise da Filosofia?”. Começemos pela sua resposta ao filósofo Edmund Husserl, carregada de uma esperança de voltar a uma segurança que não sabemos, contrapõe Bento, se realmente já existiu.

A crise da qual Husserl trata é a crise da Europa. Após repor todo seu argumento, Bento Prado conclui: porque alinhar o nosso pensamento a uma visão de mundo eurocêntrica? Esse foi o ponto de chegada do desvelar da sua leitura da conferência. Nesses termos, a análise da crise europeia e da filosofia por Husserl não foi tecida como um objeto a ser observado sem que se considere o ponto de vista do filósofo, posto como sujeito que a produziu, ao tecer com suas teses um entendimento sobre como ele lê o estatuto da produção que ele nomeia como ocidental.

Essa relação íntima que vemos Bento Prado apontar entre a compreensão da crise da filosofia e o filósofo alemão não se dá de forma arbitrária. De saída, Husserl pavimenta sua releitura por um caminho histórico: com o nascimento da filosofia ocidental na Grécia, Husserl propõe um percurso que situa a razão humana como musa inspiradora de grandes discussões. O estatuto da razão é tal que, quem a contivesse em seus discursos, tinha a vantagem da busca da “verdade”. O percurso histórico da relação com a razão mostra que o exame livre racional foi liberado a todos para concorrer a sua posse, de tal modo que “o filósofo está para o homem como o homem para o animal”.

Essa relação de precedência hierárquica mostra a nova relação que o filósofo instaura a partir daquele momento da aurora grega. É uma nova relação não mais com a prática apenas, mas que impacta a cultura no geral, ao fundar o território da razão como aquele que vai



organizar todas as interpretações das coisas e das ações humanas em interação com as coisas no mundo.

Dentre os argumentos husserlianos, destaca-se a ideia do filósofo como funcionário da humanidade. Seria algo que já teríamos em Hegel, e essa ideia é um passo importante para que possamos ver o estatuto do lugar do filósofo entre as demais pessoas. É uma relação de diferença. Talvez aí esteja o primeiro problema que a filosofia deva enfrentar em seu percurso formador, que é a disparidade da situação do filósofo em relação aos outros habitantes da sociedade. Para Bento Prado, quando Husserl traz a interpretação dessa situação como um conflito entre “diferentes”, isso implica assumir que haveria um dever que o filósofo carrega consigo, que é uma tarefa pedagógica, qual seja, o papel de ensinar aos outros o caminho da verdade. Esse é o primeiro dos caminhos formadores da filosofia que temos, portanto, ocorre que surge uma disparidade entre o filósofo e o não filósofo, que estamos chamando de “o diferente”. Essa disparidade emerge não somente na explicação que apresenta acerca das coisas no mundo. E ela se explicita como tarefa *Aufklärung* como uma tarefa política, um caminho a ser seguido, como uma missão, que é essa procura da verdade, ainda que isso implique chocar-se com a tradição e com dogmas.

Por essa via, o filósofo é impelido a seguir um caminho, que é o organizado pela teoria e pela atividade racional que organiza sua relação com o mundo, as coisas e as pessoas. E por que essa via é política, é também conflitiva: o conflito é inevitável ao se contrapor aos que se encontram acomodados às suas condições atuais, tidas como naturais. E o filósofo torna-se o transgressor da normalidade. Temos, pois, um conflito como se fosse entre duas forças políticas que se enfrentam. Para Husserl, a explicitação desse conflito se dá entre as pretensões de um saber com estatuto de universal, em contraponto aos valores e costumes, regras e modos de pensar ou agir que são tidos como nacional ou particulares a uma dada comunidade.

Está desenhado um caminho da razão que é marcado pelo encontro de vários obstáculos. Como lidar com tais obstáculos? Por meio da pedagogia, do trabalho do esclarecimento, propõe Husserl, torna-se possível tecer mudanças de perspectivas acerca das coisas e relações no mundo: o trabalho do esclarecimento pela razão, que tem como raiz histórica a mesma da filosofia europeia, é a ferramenta imprescindível que organiza o que podemos nomear como mudança epistemológica do rumo que a história do ocidente irá tomar.

Eis que temos identificado um motor que guia a história humana: o trabalho da razão. Ocorre que esse motor não é garantia de que todos os problemas foram resolvidos, pois nem

sempre organizou caminhos benéficos para a humanidade. É quando Husserl nomeia as diversas crises que ocorrem no mundo, em especial a primeira guerra e o que se passava na Europa dos anos 30, época em que Husserl compõe e ministra sua conferência.

Como explicar tais situações, se somos “guiados pela razão”? Na resposta a essa pergunta, Husserl propõe uma demarcação na relação com o que se passa por racionalidade na passagem à modernidade, mais precisamente, a entrada em cena do racionalismo mecanicista, positivista moderno. Esse registro do uso da razão é marcado por algo que podemos nomear como uso alienado da razão, ou, nos termos de Husserl, uma vez dados o naturalismo e o objetivismo na relação de produção do conhecimento, seu efeito é tanto o “esquecimento da exigência lógica do fundamento absoluto” como “a cegueira quanto a natureza ontológica do fundamento”.

Esse seria o duplo equívoco cometido pelos modernos na relação com a razão, com essa *Aufklärung* histórica que nasceu lá com os gregos. Quando os modernos passam a tratar a consciência como produto acabado, quando ignoram o que nela há de processo, Husserl indica ter ocorrido um bloqueio que, em sua terminologia, ignora que:

o espírito, e mesmo só o espírito, existe em si e para si; apenas ele repousa sobre si e pode, no quadro dessa autonomia e apenas nesse quadro, ser tratado de uma maneira verdadeiramente racional, verdadeira e radicalmente científica. (HUSSERL, 1950 *apud* Bento Prado, 1980, p.27).

Bento Prado destaca esse argumento husserliano que apresenta a noção de filosofia como tarefa ilustrada de busca da verdade que se reduz à dimensão meramente científica pela qual se restringe o trabalho do espírito, para mostrar como, no filósofo alemão somente o trabalho do espírito sem determinações materiais possui a autonomia da existência em si, cuja envergadura se encontra podada quando se limita sua autonomia ao âmbito das verdades meramente científicas como padrão de medida para uma atuação do espírito que se possa considerar ser portador de fundamentação racional.

Esse seria o primeiro grande percalço ou descaminho encontrado no trabalho formador da filosofia. Tal descaminho implicou uma atitude do homem perante o conhecimento que foi determinante da atual crise diagnosticada por Husserl. Por essa atitude filosófica, coloca-se as exigências e particularidades impostas pelo mundo natural como parâmetro que organiza as ações e expectativas humanas. E esses são dois caminhos bem distintos, e a restrição naturalista, ainda que a humanidade seja uma parte constitutiva da natureza e dela faça parte, impõe o não reconhecimento ou mesmo o desdém para com noções universais. Eis aqui, em Husserl, a raiz

da crise atual do Ocidente tão evidente, contra a qual Husserl mostra que a filosofia pode ser tida como o começo de uma história virtuosa da razão, mas cujos descaminhos postos em seu caminho, levaram a humanidade a como que “desencarrilhar” em uma crise.

É por isso mesmo que Husserl entende o lugar do filósofo como o do guardião “do verdadeiro destino da Humanidade”. E, uma vez que emergiu o invento moderno da concepção cientificista, objetificadora, do trabalho da razão, que passa a ser medido em termos de eficácia em situações particulares sem levar em conta suas implicações universais, o lugar de guardião “do verdadeiro destino da Humanidade” posto ao filósofo mostra-se fraco. Em Husserl, a negação do sujeito transcendental é a raiz mesma do fenômeno europeu da crise.

Veja-se, a seguir, as três objeções trazidas por Bento Prado a esse “caminho formador filosófico” husserliano que propomos ver desmontado pela argumentação bentopradiana. Dentre as objeções ao lugar ocupado pelo filósofo, as que primeiro aparecem são as produzidas sob o registro teórico fenomenológico por Engene Fink, pois denuncia a pretensão de instituir nas a capacidade de produzir um discurso como a transmutação da pretensão de um sujeito absoluto em algo como um construto meramente metafísico. E metafísico por quê? Segundo Fink, por inexistir algo que se possa identificar como uma coisa que possa ser tida como se fosse anterior à sua própria formulação discursiva, como se fosse possível existir uma coisa com estatuto de ser pré-conceitual.

Por exemplo, desde criança, quando vemos um pássaro voando, é esse voo é “visto” contido em quadro categorial, um conjunto de categorias que organiza o modo como vamos falar das coisas: categorias como lei da gravitação universal, a ideia aristotélica de ser do pássaro, a essência única e universal do pássaro apoiada lá na Ideia de essência em Platão, a capacidade de enunciar uma proposição com sujeito/verbo/predicado, “o pássaro voa muito bem, belíssimo!” é o modo de enunciação acerca das coisas que está posto pela tradição filosófica desde Aristóteles, a expressão de uma individualidade única contida ali naquele pássaro a voar apoia-se na ideia leibniziana de mônada, na espinosana de substância.

A lista é longa, e só a citamos para ilustrar o quanto o argumento de Fink invocado por Bento Prado acaba com a pretensão antinaturalista da fenomenologia husserliana de precedência da intuição acerca das coisas ao discurso científico. Por essa via argumentativa trazida de Fink, ao enunciarmos algo sobre como as coisas são o que são, ao mesmo tempo que se produz uma visada sobre uma coisa, por exemplo, o voo do pássaro entre as nuvens, junto, é mobilizado pelo olhar “ocidental”, seja da criança, seja do filósofo, toda uma série de

categorias pressupostas, mas não explicitadas pelo que é apresentado pelo discurso. Esses pressupostos inviabilizariam a pretensão fenomenológica que busca fazer falar sobre a coisa algo que possa ser anterior ao anteriormente especulado conceitualmente e discursivamente sobre qualquer coisa no decorrer dos séculos da tal “história ocidental da razão”.

Bento Prado articula uma possível réplica à objeção quanto à impossibilidade de o filósofo com pendores fenomenológicos ter acesso ao começo absoluto: trata-se de invocar o artifício conceitual husserliano da redução filosófica e da redução transcendental. Essa seria uma alternativa que neutralizaria a postura natural.

Eis aqui um caminho para pensar a relação do filósofo com seu “diferente”: a neutralização proposta permitiria diferenciar o filósofo do homem comum, a diferenciá-lo de quem esteja fora do território da filosofia. Se esse caminho for possível, por esse terreno neutro teríamos algo como uma conversão filosófica, ao menos sob a leitura fenomenológica possível que se abre: passa-se a falar do campo das coisas puras, das coisas puras e livres também de quaisquer interpretações, mesmo as interpretações aportadas pela experiência acumulada sob a história pela tradição ou pelo senso comum: teríamos a substituição da *doxa* pela *ur-doxa*, algo anterior à opinião.

Eis que surge um novo problema trazido pelo Bento Prado, pelo qual começamos a desconfiar que, lá no campo mesmo *ur-doxa* haveria algo de *doxa*. Na construção de sua, podemos nomear, réplica à objeção que buscou salvar o argumento husserliano, é citado dois dos três personagens de um diálogo chamado *A Busca da Verdade* escrito por Descartes.

Veja-se uma rápida contextualização desse argumento que entra em cena. Os personagens de *A Busca da Verdade* são Epistemon, Poliandro e Eudoxo. Epistemon é um letrado algo pedante, é alguém que conhece toda a tradição filosófica, e seu personagem se limita a enunciar o ponto de vista da tradição quando se manifesta. Já Poliandro traz o perfil de alguém que não frequentou a escola, é um personagem que não é erudito, é alguém que pensa sem preconceitos, alguém que não assume a posição de qualquer escola filosófica. Quanto ao Eudoxo, ele é alguém que recebeu uma boa formação, entretanto, é como fosse a *persona* do filósofo cartesiano, é alguém que só confia na luz natural da razão.

Voltando ao texto do Bento Prado, Eudoxo seria a representação externa da filosofia, e é alguém a brigar eternamente com aquele que fala assumindo o ponto de vista posto pela tradição filosófica, o Epistemon. Ambos os personagens são retomados por Bento Prado à luz de Deleuze: para o filósofo francês, lembra Bento, ambos estariam a falar a mesma linguagem,

na medida em que também aquele portador da pretensão de falar em nome da *ur-doxa* estaria emitindo nada mais que outra *doxa*.

Passemos agora à segunda grande objeção ao argumento husserliano trazida por Bento Prado. Aqui, ele se volta à pretensão husserliana de uma história da razão como história da verdade determinando a história do ocidente, mas tratando essa história da Razão como pretendendo ser um determinante no trabalho da história. A referência é ao nexos entre a teleologia da razão, a finalidade do trabalho da razão, e a filosofia da história: será que a reflexão filosófica permite mesmo pensar a história como *tarefa*?

Acrescenta Bento Prado ainda novo elemento: se observarmos a letra do argumento husserliano, o modo como Husserl situa esse trabalho da Razão em dimensão antropológica, o levou a referir-se a outros povos, e a apresentar o homem papua, para ilustrar o caso de uma tribo isolada, como sendo alguém dotado de razão e que por isso mesmo não é um bicho.

Oras: fosse claro e distinto que a razão torna iguais todas as pessoas, qual é a razão de se considerar um nativo de uma tribo distante como não-bicho? Para ilustrar esse espanto, propomos um exercício inverso: é imaginável um filósofo “ocidental” definindo “o Europeu é um homem e não é um bicho”? Não. Pelo contrário, o que se lê em Husserl é sua definição de europeu como quem conta a história da razão, em lugar algum encontramos “o europeu não é um bicho”.

Isso leva-nos a, sem risco de trairmos as ideias do filósofo alemão, identificar nesse modo como ele se refere aos não-europeus como uma formulação discursiva husserliana de diferentes formas de humanidade, ao mesmo tempo em que reserva a si, e aos europeus de modo geral, o atributo de serem dotados de razão, pois ele foi taxativo: o europeu é o povo que pode ser tido como o absoluto da razão. Chegados nesse ponto, e não é à toa que tecemos nosso contraponto entre o filósofo e os diferentes, Bento Prado conclui inexistir algo mais etnocêntrico do que um etnocentrismo explicitado com todas as letras.

Entra em cena a terceira objeção bentopradiana a essa tarefa do filósofo como guardião da humanidade, objeção marcada por dois conjuntos de reflexões. A primeira retoma um argumento de Rousseau, e a segunda, um argumento posto por Adorno e Horkheimer. É visto que, em Rousseau, lembra Bento Prado, paira uma desconfiança acerca da dimensão civilizatória da filosofia, seu figurino não seria exatamente o mesmo trajado pelo argumento husserliano, seria aliás o seu oposto: em Rousseau, é a própria civilização que é identificada como a origem do mal que leva ao afastamento do homem em relação aos outros homens,

quanto da própria natureza, e situa como mecanismo que opera esse afastamento um comportamento marcado pelo tecnicismo. A implicação desse destaque rousseauísta é identificar as peripécias da *Aufklärung* como algo que acaba por esmaecer as fronteiras husserlianas bem desenhadas entre barbárie e civilização. O que surge agora é uma fronteira trazida por Rousseau que é no mínimo indefinida, graças ao comportamento técnico que se pretende fundamentado pelo trabalho da razão, graças a um comportamento que acabaria por impor um distanciamento próprio à civilização na sua relação tanto com a natureza quanto com o outro.

Passo seguinte, após nos mostrar o esmaecimento das barreiras entre civilização e barbárie postas por Rousseau no século XVIII, Bento Prado nos traz dois autores que são contemporâneos de Husserl, mais precisamente, de um texto escrito cerca de 10 anos depois da conferência husserliana que estamos acompanhando, traz um argumento do livro *Dialética do Esclarecimento*. Por conseguinte, agora vemos Bento Prado comentar que, também em Adorno e Horkheimer, o trabalho da *Aufklärung*, que neles também se estende desde a aurora grega até a modernidade, não é dotado tão somente da dimensão emancipatória universalizadora de verdades e fundadora da civilização destacada pela ótica husserliana.

Com Adorno e Horkheimer, lembra Bento Prado, não só tampouco haveria uma clara demarcação de fronteiras entre razão e barbárie, como também e pelo contrário, formulam um diagnóstico de cumplicidade que amalgama a luz da razão com as trevas do preconceito. E como isso se explicita? Pela organização social de um sistema de diferenças que atravessa o poder ossificado em estruturas sociais, políticas e econômicas tecidos como projeto pela modernidade.

O efeito dessa junção é a transformação do trabalho da Razão à luz da *Aufklärung* em coisa diversa, sua transformação em espaço para a inserção social alienada: “o essencial da alienação da Razão não se dá como descaminho teórico, erro, mas como efeito da inserção social do saber, de seu imbricamento no mecanismo da divisão do trabalho e no jogo do Poder. “O processo não começa com o saber ou com ou não saber, mas com a equação moderna: Saber é Poder” (Bento Prado 1980, p. 31).

O impacto dessa retomada bentopradiana nos leva a interpretar o trabalho emancipatório husserliano da *Aufklärung* transformado em outra coisa. Quando a razão se mostra em uma dimensão totalitária no texto de Adorno e Horkheimer, tal se deve, não como pretende a filosofia husserliana, por estar a razão restrita pelas demandas do naturalismo e do objetivismo.

Nos termos husserlianos, se poderia perguntar: por que então a razão perdeu a consciência de si, e por que teria perdido a simpatia do não-filósofo? Em Adorno e Horkheimer, a resposta é: porque a razão se transformou em instrumento de inserção social pelo qual se organiza a divisão da organização do mundo do trabalho nos termos dos interesses de um jogo de poder e disputa entre capital e trabalho, sob a égide dos interesses do mundo da mercadoria organizado pelo capital, cujos interesses transformaram o Saber em eixo em torno do qual se organiza uma sociabilidade alienada.

Em suma, sintetizando as três objeções bentopradianas nos termos do nosso problema: o (de)caminho formador do filósofo husserliano não tem saber rigoroso nenhum, o filósofo não tem qualquer tarefa grandiosa e, por fim, o filósofo colabora com o curso da barbárie. Que resta como caminho possível à formação filosófica? A resposta a esta pergunta, pela qual Bento Prado encerra seu texto, nos convida, como filósofos, a assumirmos:

I. de saída, os impasses da própria Razão,

II. em segundo lugar, que o ataque a certezas segue válido: como formadores, os professores de filosofia, e o conjunto dos que “mexem com filosofia”, dos que praticam filosofia, na atividade cotidiana de prática filosófica que visa ao encontro desta coisa miúda nomeada “história da filosofia”, não são os tais funcionários que guiam a humanidade,

III. mas resta ainda um lugar para a formação filosófica: o enfrentamento do fluxo coletivo discursivo que impõe/defende/normaliza que devemos pensar como exatamente pensamos.

Essa terceira possibilidade, para encerrar essa parte do texto, nos leva à última das 10 teses do Bento Prado *Sobre a filosofia do senso comum* (1981): “a filosofia do senso comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: – por que pensamos assim? – mais precisamente: – *por que já não podemos pensar exatamente assim?*”.

Temos, agora, um primeiro ponto onde nos apoiar para pensar a formação possível em filosofia, uma vez despidos dos muitos preconceitos filosóficos desmontados pela argumentação bentopradiana: “*por que já não podemos pensar exatamente assim?*” abre-se um espaço de indeterminação, citando as últimas linhas do texto, “um espaço de indeterminação no fluxo coletivo do discurso, ensaiar a possibilidade de uma contradição” (*sic*), vamos “transformar esta impossibilidade em necessidade” (Bento Prado 1980, p.31-32), ou, como diz Rousseau, lembra Bento Prado, após criticar a filosofia, agora é preciso o filósofo para nós mesmos.

O que é esse “filósofo para nós mesmos” de Rousseau? Será alguém que funda, legisla, coloca um céu a cobrir a humanidade de verdades como pretende Husserl? Será alguém que atualiza o trabalho da razão inaugurado por Sócrates pelo qual se demarcou um território que seria a filosofia? Não. Com as ideias de Bento Prado, o que se desenha como percurso formador filosófico é o percurso de uma formação que distingue diferentes maneiras de se elaborar, no interior das tensões organizadas como prática filosófica interna ou externa à instituição do ensino filosófico universitário, um percurso pelo qual se tece contrapontos à tradição, inclusive religiosa, um percurso pelo qual se tece contrapontos ao longo cortejo de dogmas políticos ou culturais.

Só assim, para usar a formulação análoga à pascaliana, com a formação filosófica a oscilar entre a grandeza do infinitamente grande e dimensão do infinitamente pequeno, podemos ver realizada ainda uma função social do filósofo produtor de ideias e efetivada a contradição (*sic*) pela qual o filósofo contrapõe ao senso comum, para citar a conhecida resposta de Hegel à pergunta dirigida a ele por Goethe, “Mas Hegel, o que é dialética?”, a resposta: “espírito de contradição organizado”.

Encerra assim a primeira parte dessa nossa exposição do sentido formador do trabalho de “mexer com filosofia”.



## **Notas – Por que rir da filosofia – Bento Prado Jr. (1981)**

Como encerramos nosso percurso no primeiro capítulo distinguindo uma relação de contraposição com o senso comum, o segundo capítulo da monografia se ocupa de uma das leituras bentopradianas mais alentadas a respeito. Quando trata da relação entre filosofia e senso comum, Bento Prado coloca um problema presente na filosofia que é “uma identidade positiva da filosofia”, tratar a filosofia como algo que possa apresentar uma resposta no meio de questões divergentes, ou seja, como o autor explicita, “uma unidade teleológica profunda”. Como a história da filosofia ocidental tem um grande percurso, parece-lhe mais didático perguntar a motivação e a estrutura de quem defende o senso comum.

Ao colocar a diferença como papel principal entre dois atores que são a filosofia e o senso comum, é criada uma valorização implícita no discurso. A mesma fórmula pode ser encontrada entre o que é filosofia e aquilo que ela não é. Esses elementos carregam consigo uma carga de valorização social, a imposição do conhecimento sobre o outro.

Bento Prado articula caminhos para tratar toda essa metafísica por trás das relações de poder entre esses termos. Tratar o senso comum como o lado oposto a filosofia, ou seja, como sua negação, não lhe parece uma maneira apropriada de conhecer e interpretar esse elemento do conhecimento humano, na medida em que o senso comum não nega totalmente a filosofia, mas busca uma filosofia de acordo com suas delimitações, e a aceita até que se encontre uma contradição, que a leva a renovar-se. Sob esse registro, o trabalho em conjunto desses termos torna a filosofia como que purificada pelo senso comum, para que não se torne um exercício arrogante e sem escrúpulos.

O filósofo do senso comum trabalha com a consciência de não ser ele o próprio senso comum, mas um porta-voz dele. Isso não desvaloriza o seu trabalho, pois ele se coloca em uma posição de filosofar com a consciência do senso comum. Seria uma postura crítica, pois suas postulações não se encontram puramente servindo ao senso comum, ou a uma metafísica exagerada. Ele admite sua diferença do homem comum, e entende que sua postura é crítica, entende os limites entre esses dois campos que são a filosofia e o senso comum. Quando interpreta a atitude comum, não torna seu conhecimento “o outro” do senso comum, mas uma análise crítica da realidade. Com certeza, entretanto, a filosofia do senso comum opõe-se à filosofia racionalista quando não encontra barreiras contra o comum, e nele trabalha.

Dado esse ponto de partida, correntes filosóficas das mais diversas, como o cartesianismo, idealismo e o sujeito transcendental, perdem suas forças quando confrontadas com a certeza do senso comum. Essa ruptura é assim explicitada por Bento Prado: “Tudo se passa como se a patologia da filosofia fosse um fenômeno essencialmente moderno, efeito da irrupção e do imperialismo da “pura” representação (BENTO PRADO, 1981, p. 61).

Todo esse conhecimento seria fruto de uma ação de império sobre outros pensamentos, entretanto é necessário notar que os movimentos idealistas nunca conseguiram uma aceitação plena de suas teorias, e por fim se curvam às condições do comum para que sejam aceitas. Podemos entender que a filosofia do senso comum não é puramente anti-idealista, pois teríamos de negar grande parte das estruturas que usamos na filosofia. Para esclarecer a validade do idealismo para a filosofia do senso comum, é necessário notar que a conclusão que um filósofo encontra é a mesma que jamais foi contestada pelo senso comum. Bento Prado usa o exemplo da crença que temos nos atos de consciência e que estes não são negados por ninguém, pois é algo que parece ser inexorável a todos.

Em sua análise da filosofia do senso comum o autor trouxe como exemplo a filosofia de Berkeley, no qual duas etapas moldam o seu pensamento: primeiramente temos a imanência da consciência sobre as coisas que há no mundo, posteriormente, temos a justificação desse processo e o motivo dele ser compreendido no senso comum. A tese do autor afirma que esses elementos se completam em uma justificativa plausível. Porém o problema se encontra quando colocamos perguntas extravagantes, e se cria a possibilidade de respostas que consideram o mundo como um elemento que possui alguma deficiência e que necessita de algo mais.

O problema consiste primordialmente no falso problema criado quando se pensa no mundo, ou seja, os idealistas interpretam o mundo da maneira como suas perguntas pedem, não há nenhum erro em relação a sua resposta, é a pergunta que exigiu tal ação. Em um meio cheio de perguntas extravagantes, as respostas do senso comum se tornam fracas. Bento destaca o verbete “simplórios”, e é realmente essa sensação que os leitores de filosofia ficam quando se confrontam com questões que foram colocadas pelos filósofos modernos e até mesmo contemporâneos.

Ao fazermos uma análise da situação, não há necessidade de resposta ao idealismo, pois não existe um trabalho sobre o mesmo plano de questões. Essa é a discrepância que devemos levar em conta quando colocamos lado a lado duas correntes filosóficas como a filosofia do senso comum e a filosofia idealista.

Nossa atitude pode ser como a de Wittgenstein, cita Bento Prado, ao qual o silêncio é recomendado a respeito daquilo não que não podemos falar. Podemos dar prioridade ao real e diminuir a força que o colocamos no meramente possível. Essa possibilidade não é mais que o nada, por isso devemos tratá-lo como merece ser tratado, devemos encarar essa prioridade de se dar ao nada como o erro que o idealismo comete.

Bento Prado chama esse tratamento que a filosofia ocidental confere ao nada como uma “terapia”. A procura para tratar de um problema que ela mesmo criou e não consegue se desprender. Esse movimento de busca das causas e a vertigem causada por tanto movimento, o cansaço que tanto movimento cria em nossa imaginação, tornam-nos fadigados, mas movidos pela dúvida: continuamos esse movimento ao infinito. Bento Prado coloca o termo “meia-verdade” como uma chave para interpretar esse movimento sobre as ações que os homens tomam e que pedem que sejam revisadas, criando uma necessidade de incerteza, derivadas das meia-verdades. Não são atitudes que querem a finalização de algo, a determinação de algo, mas apenas continuar o movimento que foi criado anteriormente, pois dessa forma já se encontra satisfeito.

Ao sairmos da comodidade de ciclo, estamos em uma posição superior ante aquele que sempre coloca argumentos novos em sua filosofia. A quantidade de questões é algo benéfico, é fruto das ações sem vontade de completude. Ao tirarmos esses problemas que se dizem grandiosos do alto da montanha da importância, temos a chance de respostas definitivas. Para conseguir a desqualificação desses problemas, é necessário um estudo da psicologia por trás do ambiente que confere importância para a questão e ver se realmente é preciso esse grau de profundidade.

A atitude do espanto em relação às coisas no mundo é questionada por Wittgenstein. É normal o espanto em relação às coisas que podemos conceber de forma contrária. Porém, o espanto derivado de coisas que possuímos a certeza de ser é apenas um erro, o de colocar profundidade em uma noção que é simplória. Falta uma conciliação com a realidade quando nos espantamos de estar no mundo, pois sabemos que não existe a possibilidade de não estarmos no mundo.

Os autores citados contrários ao *phátos* dos metafísicos são Bergson e Wittgenstein. Seus caminhos teóricos vão tanto da linguagem, como sobre o impulso das ações, em ambos as ideias do idealismo são tratadas como alienação. O senso comum, diferente das ideias idealistas, não é fruto do dogmatismo ou de uma inferioridade. Podemos conceber a filosofia

do senso comum de forma natural, pois acontece de um movimento de fato condizer com o real, com aquilo que vivemos e podemos compartilhar, como quando Aristóteles afirma a existência do movimento: ele toma aquilo como real, algo que é inconcebível que não seja. Tratar algo que está no mundo como algo válido e sem colocar sua existência em discussão já é um avanço da filosofia do senso comum ausente dos pressupostos idealistas.

Quando Oswaldo Porchat diz que a ingenuidade do senso comum é uma mera invenção da filosofia, ele traz à tona o mito da filosofia como uma razão especulativa valiosa. É necessário a diferença para que esse mito se coloque em pé, pois através da diferença retira o valor real do senso comum como algo de maior valor que as postulações especulativas dos idealistas.

A atribuição de ingenuidade ao senso comum inferioriza esse tipo de pensamento para que ele se subordine a uma elite intelectual. Conhecer o que é considerado não filosofia se torna uma atividade mais didática a nossos fins. Quando conhecemos o não filósofo, entendemos a dimensão do que foi deixado de lado: somos familiarizados com as figuras de pessoas que conversam com o filósofo em seus textos, mostrando um pensamento que para eles parecem ser comuns, entretanto, para o filósofo é algo errado. Logo, é um conhecimento que se cria de forma natural para esses personagens, entretanto, é de conhecimento de todos, podemos dizer que é o senso comum, outros podem chamar de “sedimentação das filosofias passadas”, mas entendemos que existe um movimento natural que permite que todas as pessoas se conformem e cheguem a uma conclusão de algo.

Podemos falar de um lado bom da ingenuidade, se com isso levarmos em conta que é uma consequência de um indivíduo que não conhece os problemas de filosofia idealista, ou seja: não saber dos falsos problemas se torna algo benéfico, pois não temos a preocupação desnecessária com coisas que não podem ser resolvidas. Deixar toda essa problemática criada pela metafísica ocidental não se torna um prejuízo, mas uma clareza mental para as coisas que são realmente importantes.

O senso comum se divide em uma razão natural ou podemos atribuir ele como um espírito objetivo, respectivamente, senso comum constituinte e constituído, o primeiro é um “fundo imutável do espírito”, esclarece Bento Prado, o segundo trata de um conjunto de opiniões admitidas em uma época e quem estiver contrário a elas tona-se alvo de risos ou até mesmo de tratamento (terapêutico) caso aterrorize alguém.

A distinção entre essas definições não necessita de uma força de imposição, mas uma ortodoxia, pois não trabalhamos com imposições, mas aceitações, ou seja, seguir um caminho da *doxa* que mais apetece, não sendo necessário nada mais que uma opinião reta e clara. A distinção que precisamos nos atentar é a da opinião reta e a ideologia, para isso Bento Prado usa as opiniões de padre Garrigou Lagrange.

O senso comum admite a matéria e o espírito sem perguntar-se muito como a matéria pode operar sobre o espírito e o espírito sobre a matéria; o filósofo, se não encontra uma explicação satisfatória, negará um ou outro dos dois termos. O sentido comum admite que a alma e o corpo são substâncias sem determinar a relação entre a substância e os fenômenos pelos quais ela se manifesta; o fenomenismo, nascido da necessidade de explicar, não satisfaz a inteligência espontânea. O sentido comum distingue a razão imutável e a universal da experiência contingente e particular, sem colocar o problema da origem das noções primeiras, e não poderá reconhecer-se nem no racionalismo puro, nem no empirismo, nem no realismo platônico, nem no nominalismo sensualista. O senso comum admite a subordinação da vontade à inteligência e também à liberdade, sem entrever a dificuldade que há em conciliar esses dois termos; nunca será intelectualista- determinista à maneira de um Leibniz, nem um “libertista” à maneira de um Secrétan. O sentido comum respeita o dever e considera legítima a busca da felicidade; não poderia admitir o positivismo utilitarista que nega o dever, como tampouco o racionalismo moral de Kant, suprime todo outro sentimento fora do respeito à lei. O senso comum sustenta que Deus é absolutamente uno e imutável e, no entanto, que é livre e vivo; condenará os filósofos que, a exemplo de Parmênides, sacrificam a vida e a liberdade à unidade e à imutabilidade; como também aqueles que, como Heráclito e Hegel, fazem do devir a realidade fundamental, negando o valor objetivo do princípio de identidade ou de não-contradição (GARRIGOU LAGRANGE, apud BENTO PRADO 1981, p.71)

Sendo o senso comum de fácil aceitação em relação à matéria e ao espírito, sem as dificuldades encontradas na filosofia, a conciliação entre essas substâncias se encontra de uma maneira razoável e fácil, entretanto, devemos levar em conta que isso é devido, como se lê em Lagrange, à subordinação da vontade à inteligência e a liberdade. Diferente de outras correntes como o racionalismo, utilitarismo e ações positivistas, o senso comum encontra um caminho que agrada tanto à inteligência quanto à liberdade. Pela vontade do ser, o equilíbrio é encontrado entre esses termos, coisa que a filosofia ocidental acabou deixando de lado quando propôs sistemas que explicassem o mundo em sua completude.

A crítica ao senso comum como foi apresentado por Lagrange se forma quando Bento Prado denuncia a pretensão do senso comum de encontrar algo que antecipa a razão. Da forma que se dá, isso é possível graças ao filósofo do senso comum ser ele mesmo quem responde as suas próprias perguntas. A filosofia é responsável pela ingenuidade, mas também pode atribuir verdade ao senso comum, isso na crítica a Lagrange.

Como cita o autor do texto, o tomismo sempre é encontrado pronto, como se fosse um produto, mas não o fruto da interpretação que faz, mas aquela que encontra. O senso comum

atua como uma instância pré-razão, onde se encontra no implícito, porém, esse é um dos problemas apontados nessa linha de pensamento que não difere muito do que já encontramos no pensamento de Wittgenstein, quando cita uma dor de dente inconsciente, ou seja, não há como trabalhar o senso comum em uma dimensão que não seja a nossa.

Toda essa informação leva a pensar na atitude que Garrigou Lagrange deixa a desejar, que é a passagem de um conhecimento que é parcial para uma totalidade, como se fosse uma realidade no mundo. Bento Prado atenta-se a isso, e explicita uma opinião de Moore sobre o assunto: a tentativa de alcançar um número razoável de opiniões propriamente pertencentes ao senso comum torna-se uma atividade árdua, pois, por mais que postulemos várias delas, não há uma descrição do universo, pois sempre faltará uma parte. Portanto, vemos um problema claro para o filósofo que se propõe trabalhar com isso, que é esclarecer a descrição do sentido por trás do que é o senso comum, sem cair em uma atitude particular que deseje como universal.

Diferente do que acredita Garrigou Lagrange, a filosofia não vai agarrar uma crença no implícito e trazer ao explícito pela força. Não temos essa capacidade de pescar algo que não se encontra completo, o objeto vai se desmontar através das redes imaginárias da filosofia. Portanto, devemos aceitar que teses e elementos do senso comum não se encontram de uma maneira formada por completo, mas em formação.

É normal que a filosofia que tenta ir de encontro ao senso comum trabalhe de forma que não preveja um fim alcançável, mas seja uma relação de tratamento processual. É razoável que entenda não haver recusa de algumas verdades, mesmo que de formas parciais, como o autor deixa claro no texto. É notável que os autores que se preocupam com essa questão façam análises entre o que é uma compreensão adequada ou se a análise do enunciado do senso comum foi feita da melhor forma possível, dessa forma criando um ambiente saudável para a discussão de um futuro de uma filosofia mais atenta aos detalhes.

O problema do senso comum se encontra quando tentamos defendê-lo contra proposições feitas pela filosofia. A própria tentativa de enunciar uma acusação pela filosofia já se encontra em um vício, pois ela será réplica a um problema que não pertence ao plano das respostas do senso comum, mas ao universo criado pelo filósofo acerca de algum assunto, a própria pergunta já se encontra sob limitações que o filósofo do senso comum não se permite contra-atacar.

Na tentativa de alcançar os objetos do senso comum e sua natureza, somos compelidos a aceitar que só seremos capazes de perceber o senso comum após a queda de uma tentativa

metafísica, pois não somos seres de pura inocência, somos criaturas que pensamos através de categorias devido ao nosso passado. Uma inocência ao ponto de ter posse de um conhecimento que não se submeta às estruturas de uma metafísica é um regresso ao qual não somos mais capazes de retornar. A nossa dificuldade lógica de encontrar o senso comum já é encontrada na não percepção dele através do acaso, mas como forma pré conhecida através da diferença daquilo que é a metafísica idealista, portanto, esses elementos não se excluem, mas suas diferenças é condição de criação de toda essa estrutura do conhecimento.

Essa noção do senso comum, pode ser melhor compreendida através do princípio virtual, pois é uma conceito que vai além de uma conciliação de pensamentos entre várias pessoas, mas visa uma instância que possui a possibilidade de regular a razoabilidade de nossas opiniões, a normalidade que é considerada um fruto dessa instância prova que sua possibilidade de existência é mais próxima do real do que as inquietações da filosofia idealista, pois, mediante acordos intersubjetivos entre as diversas pessoas que vivem em um ambiente, é alcançado um ideal de racionalidade, ou seja, uma regulação de coisas que por si só seriam desreguladas.

Esse acordo intersubjetivo pode não acontecer, já que um acordo deve depender de várias pessoas. O que há no princípio virtual vai além desse acordo. Podemos ver isso na habilidade que estar em um homem de assumir um juízo que para ele é incontestável a todos os seres humanos, como é o imperativo categórico de Kant. Devemos levar em consideração não o número de pessoas que aderem ao senso comum, mas a força que tem de mostrar a realidade: ele sai da dimensão da quantidade para uma dimensão de poder.

Bento Prado, ao citar Kant, usa a distinção kantiana entre *Gemeinsinn* e *Gemeiner Verstand*, na tentativa de retirar o senso comum do campo das opiniões ao qual normalmente é associado. Para instaurar uma diferença entre o comunitário e o ordinário, Kant promove o uso a faculdade de julgar, que se apresenta *a priori* nos homens e mostra o caminho mais razoável sem que tenha necessidade de certa quantidade de pessoas afirmando ou não a validade da decisão.

A diferença apontada entre Oswaldo Porchat e Moore consiste na preocupação do primeiro em não ignorar que existe uma variação nas opiniões acerca dos assuntos do senso comum, enquanto para o segundo, lembra Bento Prado, as noções são derivadas dos conhecimentos científicos que já se tornaram práticas comuns entre as pessoas. A interpretação historicista acaba sendo prejudicial tanto ao senso comum como à ciência. Ela carrega consigo um emaranhado de problemas que não condizem com situações ou atitudes do senso comum,

levando ambos a um positivismo exagerado, algo não benéfico a nenhuma interpretação que se preocupe com a origem do objeto a ser estudado.

Tentar achar vestígios do caminho formativo do senso comum que não tenha diálogo com a cultura é chamar para si uma interpretação que ficará entre a instituição do natural ou de princípio *a priori*, como Bento Prado exemplifica ser a linha tênue entre biologia e idealismo. A preocupação consiste, por outro lado, na ambiguidade entre a intersubjetividade do conhecimento criado pela cultura e o cientificismo. De um lado temos o conhecimento das coisas ao nosso redor e nelas acreditamos tal como o cristão tem de fé em Cristo. Quando juntamos as percepções usuais de nossa realidade com novos conhecimentos científicos em determinada época, corremos o risco de uma associação enganosa, que pode ser arduamente desfeita após alguns anos. As consequências desse ligamento semântico podem ser bastante prejudiciais no decorrer de sua ação.

Negar uma crença existente como consequência de uma nova ciência não cria nova perspectiva, a que existia se modifica, e dessa maneira vemos que a ruptura não cria um caminho novo. Assumir o senso comum guiado pela ciência não explica a complexidade do senso comum, só explicita uma articulação dele.

A não anulação de uma por parte da outra nos levar a aceitar que o efeito teórico de uma teoria não afeta a realidade do fato de algo. Devemos considerar a complexidade da experiência, e o papel de tentativa da ciência de explicação, e também que a atitude científica não deixa de ser somente uma tentativa. Bento Prado lembra que a descontinuidade entre esses dois elementos não cria uma contradição, que os níveis de conhecimento, tanto os derivados da ciência como os do senso comum, têm seu lugar na interpretação das coisas no mundo, deixando o campo da subjetividade do homem decidir qual caminho escolher.

Não há uma capacidade de definir o senso comum por estruturas positivas. Não se trata de coisas similares a ciência e o senso comum. É um erro tratar ambos como conhecimento. Quando Kant trata do senso comum e usa o juízo do gosto, ele tenta articular uma teoria que separa o social e a forma como o conhecimento chega a nós, tratando-as como esferas disjuntas em relação à forma como se constituem. É desse modo que o senso comum interfere na objetividade dos conceitos sociais, como forma de interação entre diversas opiniões. Há um diálogo entre as pessoas que constituem a sociedade, sem pressupostos de uma obrigação final de conciliação entre todas as opiniões diversas sob uma. É impossível uma “metafísica natural



do gênero humano”, como Bento Prado afirma quando se refere aos desejos de Lagrange, Porchat e Moore.

O senso comum não informa nada de novo ao conhecimento, permite o diálogo sobre coisas conhecidas e certa regulação dos conceitos, e mantém tudo como aparentemente está sem acrescentar algo de novo à percepção. Todo tipo de resposta a uma pergunta sobre o mundo é encontrada no próprio mundo, não precisa de articulações metafísicas: o mundo se apresenta ao filósofo como provedor de dúvidas e respostas, o progresso do homem é reconhecer que as respostas estão fora de si, que para alcançar sabedoria é necessário reconhecer sua própria humanidade, fazer parte dessa atividade cotidiana que é a valorização dos conhecimentos positivos permite o reconhecimento da verdade no mundo, ela só se torna clara na diferença.

Bento Prado reconhece que se trata de uma falta de um *consensus gentium*, pois nem Porchat em seu trabalho postula a natureza do senso comum. Diante da falta de informação, ficamos com o veredito de que tal tese é decorrente da recusa da ação ilimitada das ciências positivas, ou seja, do uso incontrolado da razão humana para explicar as coisas. O senso comum pode me responder sobre as coisas que estão no mundo tal como os olhos veem, e quando pergunto sobre a significação dessa existência, não estamos mais no campo do senso comum, não podemos dialogar nem pedir ajuda ao senso comum sobre coisas que não entendemos, pois, se não entendemos, precisamos de seu significado, e se fosse simples entender tal e qual o senso comum responderia, já teríamos a resposta.

A apresentação que o senso comum faz do mundo é simplesmente “olha esse é o mundo”. Somente apresentar sua “tese”, segundo Bento Prado, não apresenta o significado, olhar para o mundo não significa que o entenda, é necessário a análise da figura. O que Moore percebe quando faz sua defesa do senso comum é o que aproxima o idealista e o cético de quem defende o senso comum: saber que algo existe não é nenhuma novidade, e é isso que o senso comum faz, ele apresenta coisas que já notamos, mas ao analisar e interpretar as coisas que notamos não a diferença entre esses vários filósofos, pois, todos se arriscam no campo da explicação, ou seja, a interpretação depende da estrutura metafísica.

Se através da interpretação somos forçados a voltar à filosofia tradicional, a metafísica não é eliminada, mas reafirmada, e só nos resta continuar a caminhada e trabalhar com a filosofia por meio dos recursos que possuímos e desenvolvemos ao longo do tempo. Porchat, no “Prefácio a uma Filosofia”, defende a valorização da vida cotidiana e denuncia a filosofia tradicional e seu tom contemplativo desde quando os aristotélicos enfatizam o lado das

vivências do ser; em contrapartida, deixa claro que o filósofo está refém de suas experiências, ele se submete à sua condição no mundo.

A estetização da vida cotidiana é o resultado dessa abordagem teórica: a valorização do imediato e a negação da explicação são características dessa teoria, Bento Prado aponta lendo o “Prefácio”. Nele se apresenta uma alienação filosófica tal como a imagem romântica de Hamlet, um homem perdido em seus pensamentos. Com o destrinchar da peça de teatro vemos que o personagem ainda tem capacidade para tomar decisões. Tal visão romântica da filosofia é negada por Porchat, contrário a toda forma de centralidade da metafísica como explicação razoável das coisas que acontecem no mundo.

O antiintelectualismo de Porchat pode ser equivocadamente interpretado como existencialismo, lembra Bento Prado. Seu conhecimento determinado sobre o mundo acaba o tirando desse campo, pois entende a filosofia tradicional como especulação, enquanto a sua filosofia é moldada nessa dimensão dramática. Ao encarar a vida de forma estética para que possa tirar da experiência algo proveitoso, diferente do logocentrismo, ele admite que a filosofia tem somente papel de espectador, não de ator.

A noção de normalidade no texto de Porchat não é bem discutida. Bento Prado, ao dispor sobre termos como saúde e doença, vê o papel do riso ante as noções que o senso comum admite em uma sociedade. Aquele que apresenta ideias que não condizem com aquelas opiniões tão normais se torna merecedor do riso, e, se ele for convicto daquilo que fala, será tratado como alguém com a saúde debilitada, ou seja, portador de uma doença, essa é a não concordância com o considerado normal, por isso merecedor de um tratamento.

O riso é a ferramenta que diz à filosofia o que é razoável ou não. Ao afirmar isso, somos impelidos a admitir uma força que não se encontra no diálogo entre duas pessoas, mas que exerce força de decisão sobre a conversa. O problema do riso é que, para que ele tenha efeito regulador no discurso, é necessário que uma verdade que se imponha às outras, ou seja, é uma força colocada como verdade ante outras verdade, um dado, que as pessoas do discurso devem estar cientes.

A ideia destoante da normalidade é risível, pois por um momento, é possível que vejamos para além da normalidade. A norma, nada mais que uma regra, ela impõe uma exigência sobre aquilo que não se enquadra em seu tipo. É importante que fiquemos atento aos valores que essa força normativa quer colocar sobre os conceitos da filosofia, sabemos que toda essa atividade parte de pessoas que estão a fazer “atividades normalizadoras”, como Bento

Prado lembra. Por mais que essas atividades não demonstrem as suas posições entre o normal e o patológico, elas emitem uma força coercitiva sobre os valores.

A normalidade como algo dado não existe de forma que seja anterior ao desvio patológico da filosofia. As noções do normal não são derivadas exclusivamente do fato, já que temos uma determinação de valores para dizer o que merece ser considerado normal. Dito isso, é normal que acreditemos que a normalidade não se trata de um processo empírico, já que não condiz com o processo de obtenção de dados no mundo, mas de um jogo de valores que percorrem o social.

A atitude dogmática de considerar que o senso comum guarda as opiniões retas é apenas mais um erro teórico. Decorrente dessa ação, temos o fenômeno de aversão à opinião contrária, ou seja, a tolerância deixa de existir. Exemplos disso são as disputas teológicas e os combates políticos.

O problema que Bento Prado aponta como erro de Porchat consiste na explicação da filosofia tradicional como alienação usando como base o mesmo processo que se propõe a denunciar. Usando as noções do senso comum tal como ele imagina, acaba por cair em um grupo de opiniões que agem da mesma maneira que o idealismo, opiniões que procuram se impor através do contrário. Porchat repete o mesmo ciclo que ele mesmo tenta denunciar. O riso aparece agora como algo que serve para cortar a tentação de seguir a *hybris* filosófica, é a renúncia a um pensamento adverso, é uma conformidade às forças que são impostas pela noção de normalidade, carrega consigo uma humildade e um conformismo com as coisas que estão acontecendo no mundo.

Na tentativa de Porchat ser mais um homem entre outros, ele acaba se contradizendo, o filósofo é aquele que tem a noção do diferente, mesmo que ele tente se misturar no meio das opiniões recorrentes, ele não conseguirá; sabemos que, ao determinar a diferença entre os idealistas e aqueles que se nutrem do senso comum, acaba por incorrer ao mesmo mecanismo, não é humildade, mas uma escolha.

O filósofo do senso comum escolhe não perder por nenhum lado, nem em relação à clareza do senso comum, nem ante o rigor teórico dos grandes intelectuais: o ego filosófico é mantido. O que ele coloca como moeda de troca é a atitude de admitir que mesmo o senso comum não contém o objetivismo que finge possuir, portanto, o logocentrismo não é abandonado de nenhuma maneira.

O filósofo que se defronta com a filosofia do senso comum e não se curva perante a sua “solução”, fica marcado como louco. Diferente daquele que abdica da universalidade, o homem que admite sua loucura ainda pretende encontrar esse ponto prometido. Ambos os elementos, a universalidade e o senso comum, agem da mesma maneira, são a mesma coisa, segue-se que a revolução que encontramos na filosofia do senso comum só muda a pessoa que possui a autoridade da palavra.

O senso comum se revela como um ideal e não como um elemento externo ao discurso. Compreendê-lo dessa forma significa a apreensão da forma contemporânea desse elemento. Não estamos falando de sua forma vulgar, que se encontra nos costumes ou ditados populares. Para entendê-lo, é necessário que o homem viva em conjunto, ou seja, a educação comum se difere da reclusão do idealismo, e possibilita o engrandecimento desse senso.

O problema desse ponto de vista consiste em que a sociabilidade, como uma educação conjunta, e nisso vamos nos aproximando do nosso assunto, os (des)caminhos formadores da filosofia, já não é mais uma realidade como o era na Grécia antiga: as condições sociais e os conhecimentos são outros; os mecanismos que determinam o que é uma verdade já não são mais os mesmos; o comum passou por uma série de transformações que seria negligência considerar que essa teoria serviria para duas realidades distantes.

Quando Bento Prado retoma a tese pedagógica de Quintiliano, a de que a publicidade é algo natural, tese reativada na Europa nos séculos XVII e XVIII, foi para explicitar que não podemos considerar que os efeitos são os mesmos. O exemplo tratado pelo autor é o papel da escola: ensinando um determinado conteúdo, ocupando o tempo do estudante para impedir que ele possa circular livremente sobre os locais e conseguir aprender de uma outra maneira que não aquela proposta pela instituição escolar. A determinação do que é estudado já é um direcionamento daquilo que o estudante irá aprender, não sendo de forma livre, mas o oposto disso, um conhecimento controlado e determinado. A ideia que pretendiam alcançar com essa reativação do senso comunitário pretendia-se ser uma oposição ao mundo privado. Esse desejo não passou de uma ficção, pois se fecha em um ciclo que usa o conhecimento privado como estrutura, ou seja, é o comum àquele que detém o poder da verdade, portanto, se torna um jogo que somente a aristocracia vigente poderá jogar por saber as regras do jogo.

A noção de senso comum se disfarça como se fosse transparente o seu conteúdo. Ocorre que uma vida comum não é nada translúcida: não sabemos definir o que é o seu conteúdo, e para que essa ideia faça sentido é necessário um movimento pedagógico para sustentar essa

estrutura, passando de geração em geração. Bento Prado cita o riso como elemento que foi domesticado por essa lógica do comum, sendo usado como ferramenta de normalização das situações que se encontram fora da curva, a uniformidade com o meio de não se destacar e continuar fazendo parte da normalidade.

A normalidade que o senso comum tenta construir é um ideal; a eficácia de seu projeto pedagógico formador não atinge de forma igual todos os homens na sociedade. É notório que sua pretensão de ser universal não se faz de forma natural, revelando sua falsidade e necessidade de se colocar contra outras teorias que discordam de seus pressupostos e soluções.

## **A dinâmica de formação em filosofia e a reprodução de formas desiguais de acesso à cultura**

Na terceira etapa de nossa Monografia, percorreremos outro texto de Bento Prado, “A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão”, escrito que aparece em uma coletânea editada em 1985, com segunda edição revista e ampliada de 2000, que será a usada aqui. Bento Prado inicia reportando-se aos acontecimentos de 1968, alguns deles como a morte de Martin Luther King e do estudante Edson Luis durante a ditadura militar do Brasil, fatos que acabaram catalisando uma série de protestos estudantis, protestos contra a guerra do Vietnã e outros acontecimentos que marcaram a história, esses foram uns dos acontecimentos de um dos anos mais movimentado na história.

A primeira dimensão destacada pelo autor foi a nossa mudança na relação sociedade e cultura, em que houve um movimento em relação a nossa compreensão do que seria a escola, conhecida, graças às heranças positivistas, como uma instituição de uma racionalidade que se disfarça como chave para melhoria de vida. Por essa leitura social, pela educação você seria capaz de elevar o seu *status quo* e se tornar alguém melhor. Todavia, isso não passaria de uma ação individual que se disfarça sobre o véu de meritocracia, a fim de que as pessoas acreditem que essa seria a solução mais viável para os seus problemas, desviando todos de caminhos mais razoáveis que levem a mudanças nas estruturas essenciais em uma sociedade ou de caminhos que levem a mudanças em sua estrutura econômica, um dos principais obstáculos à efetivação da mudança social.

Por essa visão socialmente aceita, reconhece Bento Prado, temos uma visão liberal que em grande parte é fruto das ideias que surgiram na Revolução Francesa, também na origem do discurso da instrução universal, ou seja, da ideia de que a educação seria a chave para todos os males sociais. Um dos mitos frutos dessas ideias foi a expansão do voto como chave para uma sociedade mais democrática; ocorre que, ainda que o voto secreto seja uma das chaves para uma sociedade democrática, assumir essa ideia como a responsável por toda a mudança social necessária em uma sociedade é cair na mesma armadilha de se dizer que o aumento da formação escolar leva a que todos tenham as mesmas oportunidades.

Voltando-se aos diversos movimentos que ocorreram em 1968, o autor reconhece ter pavimentada uma mudança na estrutura das coisas que é importante politicamente:

depois de 1968, importa menos a questão do conteúdo do ensino (na linguagem de antigamente, a oposição entre uma moral leiga e republicana e uma moral teológica, suspeita de duvidosa fidelidade à democracia) do que a questão, bem mais complexa, do lugar social da escola, ou do possível sentido moderno da educação (BENTO PRADO, 2000, p.89).

A influência nos dias atuais acerca do papel da educação ainda tem uma força herdada da filosofia das luzes, onde seu papel entra em conformidade com uma redenção moral e política, que, para Bento Prado, não é algo que faça sentido hoje em dia. A escola se tornou a figura principal em questão de educação, ou seja, todos na sociedade esperam que a educação seja entregue pela instituição como algo já formado, um produto que será encaixado nos corpos dos alunos.

A educação nessa visão liberal tornou-se um elemento do comércio, um produto que basta adquirir, sem se preocuparem com a educação em si, mas com o que ele pode fazer com a pessoa. Antes de 1968, tanto apoiadores da esquerda como da direita não colocavam em questão a importância da escola. Havia um consenso geral que permitia a todos compreenderem que a melhor escola era aquela que se preocupava com o avanço científico, um caminho reformador social. A crítica em relação às escolas no Brasil na década de 1950 não se direcionava ao conteúdo do ensino, mas à estrutura da escola. O foco não era o que é ensinado e sim o como é ensinado. Inexistia preocupação de um desenvolvimento teórico acerca das ciências ali ensinadas, e sim sobre como os alunos devem guardar todo aquele conteúdo, que por sinal é tratado como acabado, mesmo que posteriormente venhamos a descobrir que algumas matérias que eram ensinadas não possuíam bases tão fortes.

O modelo de universidade crítica adotado pela universidade de São Paulo começou quebrando as correntes que juntava a esquerda com o atributo da difusão do saber, pois tanto a esquerda como a direita estavam adotando uma visão específica do papel da escola. Eis a crítica principal de Bento Prado:

Em poucas palavras: a escola, esse espaço privilegiado e acolhedor, que até então era visto como a melhor área para um feliz encontro entre letrados de boa vontade e jovens sadios e sedentos de saber, uns e outros preocupados com o advento de uma sociedade justa, passou a ser visto como uma máquina infernal a serviço do status quo (BENTO PRADO, 1980, p.93)

O desejo progressista por uma educação perfeita nos fez criar instituições de educação não voltados para o progresso dos conteúdos das ciências, deixando esse papel para as universidades, onde acreditavam que seriam centros direcionados pela razão e pelos desejos dos intelectuais de alcançarem a mais plena *Aufklärung*.

Restou às escolas fornecerem a base para que os jovens possam “mudar de vida”, e à sociedade, ante a discrepância entre as diversas instituições escolares, formular críticas sobre a eficácia das instituições, sem se preocupar com o conteúdo a ser ensinado nelas, e sim em como elas ocupam as mentes dos alunos na tentativa de ascensão social, divergindo do objetivo principal que era a educação e passou a ser a promessa de um futuro melhor.

Bento Prado repõe esse movimento histórico para chegar a uma crítica da sociedade burguesa, crítica à qual nem mesmo a esquerda se atentou: “Uma crítica que a esquerda (com a exceção da chamada escola de Frankfurt) deixara à sombra, cuidando tradicional e rotineiramente ... da economia capitalista” (BENTO PRADO, 2000, p. 95).

Eis que o caminho formador que temos é desenhado num retrato um tanto constrangedor: possuímos uma base simplória no que se refira às raízes institucionais do saber e no que se refira à sua relação com a sociedade. Sob essa dinâmica, o conhecimento tornou-se instrumento de manipulação, permitindo controlar aquele que não o possui, não sendo apenas uma ferramenta, mas condição necessária para girar a roda do capitalismo.

Resta ao intelectual, apartado da possibilidade de intervir na ordem vigente, encontrar uma saída para que a verdade saia do jogo de poder que envolve a sociedade e o capital. Segundo Bento Prado, “o problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional da produção da verdade” (BENTO PRADO, 2000, p. 96), em suma, assumir o protagonismo como um modificador de uma verdade aparente.

A ideologia é vista mais como um trabalho para o poder, do que uma fonte de liberdade, mesmo a esquerda que sempre se mostrou bastante ativa no combate às formas de apropriação indevida da mão de obra reconheceu a existência do mito da boa escola, após o choque de realidade onde os docentes se veem como cúmplices da exploração e da divisão de classes. O intelectual que se propor trabalhar diante desses dilemas tem de estar disposto a tomar uma certa distância de toda engrenagem do poder para que se possa olhar com mais clareza as forças que são exercidas nesse campo que é a educação.

A noção da escola como elemento reprodutor aporta elementos acerca do poder político e seus impactos, tanto no aspecto social quanto cultural. A instituição escolar é um organizador e mantedor da “ordem” social, que, para as elites é um benefício, e para os oprimidos é um caminho para a servidão eterna.



O autor salienta que as faculdades são centros que reafirmam o *status quo* do estudante, e isso pode ser visto nas características linguísticas dos alunos em sala de aula. A linguagem predominantemente apresentada como padrão para se alcançar a razão plena é a falada pela burguesia, ou seja, já nesse ponto vemos que a verdade que estudamos e tentamos nos prender é a verdade da elite.

O que é particular para a burguesia se apresenta nesses centros de ensino como universal a todos. O privilégio começa quando você traz o que é particular de sua classe para impor aos demais como se fosse a única verdade que pode ser alcançada pela razão. Podemos pensar na atitude daqueles que dizem dar aulas universitárias, ao sentar em suas cadeiras se preocupam em dizer palavras que somente aqueles que já tiveram um contato prévio com tal discurso poderá reter um pouco do que ele pretende ensinar e após tal demonstração espera receber aplausos por sua atuação como professor, pois não passa de uma atuação como se fosse um teatro, pois a não preocupação didática com aqueles que estão ali presente faz transbordar a sua intenção de divisão, de ser diferente daqueles que entendem e não entendem as palavras que ali foram ditas de tal forma que a verdade seja acolhida por um grupo seletivo de indivíduos que já estavam incluídos antes mesmo da apresentação, por pertencer a classe daqueles que estão habituados com aquilo que foi dito.

A divisão do estado, que é aquele que paga os salários aos professores, do que seria filosofia, já nas palavras de Nietzsche nos parece um tanto arbitrária, coisa que se perdura até os dias atuais. Determinar como e o que deve ser ensinado por meio de estruturas do estado já começa a manchar a atividade do que é filosofar, a não preocupação do conteúdo é nítida, e isso não é exclusividade da filosofia. Apresentar conteúdos repetidos só para mostrar que as engrenagens da instituição funcionam não é nada mais que uma preocupação com a figura da instituição e com a falsa impressão que ela deve passar para a sociedade de um aglomerado de pessoas que estão ocupadas com pesquisas bem elaboradas que não estão ao alcance daqueles que um dia não passaram pelo crivo da escolarização.

A crise de 1968 abriu os olhos da sociedade para a posição de passividade derivada do modo escolar burguês vigente na nossa sociedade, a submissão dos alunos que já na infância se veem com os futuros apreendidos pela situação em que se encontram já não é mais suportada em uma sociedade onde a democracia há de reinar. O dever dos intelectuais e dos pensadores que são responsáveis por analisar tal tragédia é criticar a ligação existente entre coisas que

possuem a aparência de desconexas, mas tem uma ligação umbilical que a maioria não consegue ver, pois estão todos afundados na situação.

A difusão do saber de forma universal como a esquerda e a direita progressista acreditava não passa de uma ilusão quando temos pessoas que ditam as diretrizes a serem tomadas e controlam o que pode ser ensinado. Bento Prado sinaliza não se tratar de um combate à escola, mas de uma crítica ao modelo burguês de educação que está entre nós, propondo manter sob a linha de nossos olhos as ações pedagógicas que se dizem progressistas. Uma consciência crítica das coisas que ocorreram no passado é necessária, mas o nosso trabalho serve ao presente também, portanto é preciso que ficar atento para os novos desafios em relação à educação e ao papel pedagógico do professor, para que a preocupação com a instituição não repita os mesmos erros outrora cometidos em 1968. A meta é ficarmos atento a todas as instâncias do discurso acerca da educação, tanto o lugar da escola, quanto ao seu conteúdo.

O trabalho não é ver a ação educacional depois de uma ação política, mas de ver uma ação educacional em um ambiente político. Resta à esquerda a melhor interpretação dos escritos de Gramsci, prossegue Bento Prado. Quando falam do intelectual orgânico como um reproduzidor de uma visão de mundo que já acontece no mundo, entretanto, o movimento de interpretação se apresenta de maneira equivocada, caso o leitor entenda de maneira maniqueísta, sob pena de o tempo histórico da teoria não ser levado em conta e perder a ação que ocorre no momento, ação não como produto, mas como algo a ser produzida.

Quando os intelectuais interpretam de maneira que o conceito se apresenta morto, não conseguimos retirar a sua verdadeira intenção de movimento, a articulação entre as forças políticas que exercem o papel sobre a verdade apresentada a todos. Somente o intelectual tem essa distância suficiente para entender e teorizar sobre as limitações impostas, ou seja, eles são os responsáveis por denunciar quem está exercendo as forças de mandatário e quem fica a cargo de obedecer.

Essa diferença é esclarecida por Bento Prado quando se refere à “atividade propriamente intelectual” e a “atividades de agitação”. Nesse sentido, a noção de mundo é algo que tem como característica a força política que é imposta, portanto, não se trata de verdades no mundo, mas de um trabalho e de uma guerra tramados na história das ciências.

Entender esse conflito como um processo sem fim é a chave principal para não cair no marxismo vulgar, como reforça o autor. Determinar que uma ciência é propriamente burguesa é refutar toda as suas descobertas, que podem ser de agregação universal para todos. A

precaução a tomar quando se critica a ciência não é necessariamente ver seu lado político, pois dessa maneira retorna-se aos dilemas de 1968. A proposta é antes analisar o seu conteúdo e entender como ele se articula com a situação histórica. É quase um trabalho de purificação do conhecimento ver a direção que este pode tomar.

A prudência é indispensável quando notamos que a escola não é muito diferente de uma direção que um partido toma. Essa analogia não implica ignorar a diferença entre escola e partido: o trabalho docente não se apresenta de uma forma que leve a uma reflexão profunda que altere as intenções discentes como se fosse um guia que oriente suas ações. Mesmo porque a mensagem trabalhada em sala é marcada pela atividade repetitiva de uma verdade que ao discente é apresentada como algo já acabado.

Por mais que as denúncias ao sistema educacional sejam variadas, prossegue Bento Prado, há um movimento de eterno retorno às noções de combate derivadas diretamente das filosofias das luzes do século XVIII. Isso seria um sinal de despreparo teórico por parte dos intelectuais de esquerda: por mais que se faça um avanço sistemático do que devam analisar, sempre retornam a noções não mais necessariamente primordiais, maculadas por um otimismo indevido em relação ao progresso que por meio da educação se alcançaria.

As questões, ademais, não são acerca da luz da razão sobre o conteúdo ensinado, não são um conflito entre a moral cristã e a moral laica. Trata-se sim de um conflito entre as forças políticas que controlam as visões de mundo. Nesse conflito, a única classe que sai ganhando, por conta desse recorte desfocado por parte dos intelectuais da esquerda, é a dos liberais, que empregam sua força intelectual a favor das elites econômicas.

O disfarce de progresso científico acaba por mascarar a negação da diferença entre escola e partido, embora todo o sistema siga operante. A movimentação do sistema não é de maneira alguma uma ação necessária, caso assuma uma forma que mantenha os privilégios dos mais poderosos e colocando aqueles que estão marginalizados em lugares mais baixos que já estão. A implicação disso é vender a crianças e adolescentes uma visão retomada por Bento Prado de Hannah Arendt, quando afirma “No entanto, a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo (...)” (ARENDR 1972, p. 238).

Finalizando essa parte, vemos que um dos descaminhos formativos é ignorar o quanto o próprio lugar escolar pode se valer da dinâmica de formação em filosofia para reproduzir formas desiguais de acesso à cultura, desde um uso da linguagem que não considere as particularidades discentes até certa aposta iluminista no papel emancipatório da educação que

deixa intocável a dominância das ideias liberais na construção do que se ensina e do como se ensina. E, sobretudo, o olhar do autor para certos limites que identifica nas pretensões militantes que se tomam como de esquerda quando buscam se apropriar das pautas trazidas pelo movimento 68 para tratar da formação escolar.

## **Notas –O problema da filosofia no Brasil – Bento Prado Jr. (1968)**

Encerramos nossa monografia mostrando Bento Prado tratando de alguns problemas da filosofia nacional. O texto a ser trabalhado é o seu “O problema da filosofia no Brasil” (2000b), originalmente publicado em italiano em 1969 e, por conta de um texto de Paulo Arantes sobre essa obra, o autor decidiu publicá-la sem alterações muitos anos depois.

No começo de seu trabalho, Bento Prado salienta que não temos uma noção exata do que seria filosofia no Brasil. Ela se encontra no caminho de dois vícios teóricos, o psicologista e o historicista. Ele rastreia o caminho que alguns filósofos brasileiros se deram, o da busca por um espírito brasileiro para a produção filosófica brasileira.

Definir se há filosofia propriamente brasileira ou não, implica reconhecer que não existe um trabalho contínuo, uma tradição filosófica que molde o trabalho futuro realizado. O que temos, lembra Bento Prado, é mera divulgação de filosofia posta pela tradição, a europeia. Influenciado por Antonio Candido, propõe que a filosofia nacional não se deve colocar nos trilhos do psicologismo nem do historicismo. E que a produção local deve ser autêntica, sem precisar fugir de seu tempo e do seu local, deve aprender com os outros pensadores locais a se entenderem e trabalharem com uma espécie de sincronismo. Somente assim para a filosofia nacional ter um valor positivo, ser inteligível a quem queira ler e àquele que a produz.

Na ausência desse solo formador, o trabalho acadêmico em sua maioria é uma resenha da produção do já visto há muito tempo na Europa, sem nenhuma novidade. Seguir escolas filosóficas fora do seu tempo presente não lhe faz ser um participante daquele movimento, mas apenas uma pessoa que o estuda; o sistema filosófico que vem de fora não passa de um produto a ser consumido.

Ficamos na posição de usuários do produto exterior, sem poder fazer a nossa própria produção. Essa é uma experiência que o pensador periférico possui e que não é compartilhada por aqueles com tradições sedimentadas, e nossa tarefa é saber lidar com essa situação. Nesse desejo de tradição seguimos vários caminhos teóricos. Bento Prado se centra em duas figuras da filosofia nacional, João Cruz Costa e Álvaro Vieira Pinto. Ambos, professores universitários que tentaram responder à seguinte pergunta “O que deve ser a filosofia no Brasil?”

João Cruz Costa seguiu com o historicismo para tentar explicar a questão. Atribui ao legado colonial grande parte das causas das consequências de nossa história filosófica. Sua teoria diz que as bases da filosofia nacional provêm das que foram oferecidas mediante nossa ligação com Portugal. Somos uma continuação dos desejos e conhecimentos portugueses.

Bento Prado procura entender qual é a experiência da filosofia lusitana que nos molda ou incentiva a filosofia brasileira. Encontramos a figura dos jesuítas em um momento particular da história, o da Contrarreforma. Enquanto grande parte da Europa no século XVI experimentava os avanços do protestantismo e uma ruptura com as forças da Igreja, no Brasil, esses movimentos de resistência se estenderam na forma de um humanismo formalista e livresco que, segundo João Cruz Costa, legam ao Brasil a herança de um formalismo radical, a apreciação pela retórica e, com dela, o apreço pelo gramaticismo e uma erudição livresca.

A psicossociologia do pensador brasileiro perpassada em todas essas afirmações propõe um encontro do homem fascinado pela retórica, que se afasta da condição real em que vive à medida que seu apreço pelo formalismo cresce. Para esse homem, a cultura é algo despido de aporte crítico, é um elemento de distinção, diferenciação daquele que é erudito ante o homem normal. Um privilégio que somente a elite detém.

O filósofo nessa etapa serve como guia, o homem que conhece e vê o espírito e o objetivo da nação que deve ser seguido. Mesmo que procuremos sair dessa linha que os jesuítas colocaram, que agora parece ser um obstáculo para o real desenvolvimento da filosofia, entraríamos em um elemento que ainda decorre dos germes da cultura portuguesa: o realismo e o pragmatismo, um modo de agir com foco na utilidade prática das coisas, com uma visão pautada no imediatismo.

Entender a cultura do eruditismo pela chave do pragmatismo convida o leitor ao desvelamento de toda a carga de formalismo com motivação prática e uma referência utilitária. Foi a leitura ideológica do momento vivido no Brasil que organizou a crítica de João Cruz Costa. Ante o cenário de ecletismo teórico no Brasil, seria uma briga política com raízes na mudança de dominância na metade do século XIX, quando tendências republicanas foram mais fortes: quando a burguesia assume o protagonismo, o positivismo se sobrepõe na América Latina, mas com resquícios das heranças religiosas. Após o turbilhão de acontecimentos do século XIX, pouco a pouco se cria uma paz filosófica, pois a guerra política vai sendo apaziguada entre os religiosos e a burguesia, de tal forma que mal podemos ver os caminhos

da origem do pensamento filosófico brasileiro, e, com muita dificuldade, notamos traços desse movimento contratual entre essas duas forças políticas.

A crítica historicista de Cruz Costa se pauta pela necessidade de percorrer a história do Brasil para produzir uma análise sobre a realidade nacional que faça sentido. O filósofo que entende todo o caminho percorrido vai além da servidão à tradição. Ele entende que a falta de cultura, que é vazia, é o reconhecimento da ação crítica que se deve tomar frente a forças políticas que procuram a domesticação de nossas produções, a autenticidade é uma forma de ação, e esse aspecto de desejo pela ruptura ainda condiz com o DNA brasileiro advindo do pragmatismo português conforme João Cruz Costa.

Passemos ao segundo autor estudado, Álvaro Vieira Pinto. Para ele, a filosofia nacional compreende uma ação necessariamente prática. Manter os laços entre o pensamento brasileiro com o europeu é manter a dialética de mestre e do escravo. O rompimento proposto pelo autor possibilita que um filósofo, ao pensar em fazer filosofia brasileira, não se limite à procura de um espírito nacional entre as obras do país, mas percorra as linhas que possibilitaram a dialética entre a consciência e a totalidade.

Essa consciência nacional possui a necessidade de mediar a relação entre a realidade nacional e a consciência política para que, de alguma forma, saia da passividade de um país subdesenvolvido que se apresenta amarrado ao imperialismo da colônia. Essa mudança só será possível por uma ideologia do desenvolvimento.

A ideia de negar o historicismo possibilita a Álvaro Vieira Pinto pensar na nação presente, em um espaço e época específica. O que é apresentado no dado momento é aquilo que ele chama de universal concreto. Dentro desse universal, há os interesses da nação. Se for o caso de todos os participantes aderirem a uma ideologia do desenvolvimento, será translúcida a finitude que toda essa consciência possui. A situação em que estamos são as condições de compreensão da realidade vivida naquele momento, em um jogo pautado pela dialética materialista.

Após todo esse processo emancipatório, somos capazes de identificar que o processo de produção é o responsável pela subjugação da relação colônia e metrópole. O filósofo será a pessoa que assume a responsabilidade de educar os homens para a reconciliação entre o em-si e o para-si da nação. A conscientização política necessária para obter a liberdade de planejamento, o combate de outras espécies de ideologias é uma tarefa dos pensadores

nacionais. Para que a realidade nacional seja clara aos olhos da população, é preciso um projeto que se inicie com a dialética da consciência.

Bento Prado avalia que a estrutura teórica que Álvaro Vieira Pinto propõe é um problema quando tentamos exercer uma atividade de expressão de uma filosofia propriamente brasileira. Ao fazer uma crítica da realidade nacional, o que decorre disso é a conversão proposta de uma atitude de ingenuidade para uma consciência crítica. Para Bento Prado, seria apenas uma ação de natureza ética ou existencial, e a forma como Álvaro Vieira coloca a ideia de situação seria semelhante à dos filósofos existencialistas. Não houve a modificação na filosofia com a tomada de consciência crítica proposta. Houve sim uma mudança de autoridade, a filosofia continua sendo a semelhança de uma ideologia.

O termo ideologia na obra de Álvaro Vieira Pinto se torna ambíguo. Sua tentativa de articular a noção de ideologia entre teoria marxista e existencialismo não deu certo. Pelo viés do materialismo histórico, ideologia é elemento de alienação. Para o existencialismo, é tomada de consciência privilegiada, com justificativas pouco científicas. O subjetivismo que avança com essa teoria afoga a racionalidade, de tal forma que a objetividade é banida para a finitude da consciência nacional.

Para encerrar, Bento Prado enfatiza que o caminho percorrido leva ao engano de confundir os conceitos de ideologia e filosofia: ambos acabam por se juntar em um só e toda objetividade da matéria estudada acaba se desmontando, e as consequências dessa ação é fechar os olhos para o mundo objetivo e olhar para ele através das lentes de um ideal.



## Conclusão

Nosso trabalho tomou como objeto algumas propostas de Bento Prado Jr. que nos levam a refletir sobre o percurso da formação filosófica em diferentes contextos. Começamos por retomar a leitura husserliana do lugar da Filosofia na história do Ocidente que assume a busca da verdade como meta e apresenta o filósofo como guardião da humanidade. Acompanhamos Bento Prado apresentando três objeções ao argumento de Husserl. Sua proposta foi não apenas desmontar as pretensões que diferenciam o lugar do filósofo em relação ao que é diferente, como também, nos termos de nossa proposta de leitura, assumir a defesa da formação filosófica como modo de enfrentar um fluxo coletivo que normaliza discursivamente o modo como devemos pensar.

Com a pergunta “porque já não podemos pensar exatamente assim?”, que aliás é a epígrafe da Monografia, organizamos a apresentação bentopradiana da refutação de certas pretensões filosóficas fundadas no senso comum. Sob o ponto de vista do homem comum, a demanda é por aceitar como verdade e saber aquilo que aparece imediatamente e sem qualquer trabalho de elaboração teórica. Essa seria, sob a filosofia do senso comum, a forma mais verdadeira de acesso ao real. Bento Prado mostra que até mesmo esta pretensão é conceitualmente organizada. O que resulta na paradoxal pretensão de usar um instrumento filosófico para refutar uma formação filosófica amparada em conceitos.

O terceiro passo de nossa monografia mostra nosso autor refletindo em torno das apropriações, no debate nacional filosófico, de certa perspectiva emancipadora acerca da educação que entram em cena na esteira dos movimentos do maio de 1968. Aqui o cuidado foi o de refutar a pretensão Iluminista acerca do potencial igualitário das instituições escolares na formação escolar. Assumir a educação, sem mais, como via de acesso dos mais pobres ao mundo da cultura e a bem-estar pessoal é ignorar que o uso da linguagem no interior da instituição escolar precisa atentar-se para as dificuldades formativas daqueles que não puderam ter acesso ao mundo da cultura. Essa variável acaba por reproduzir, no interior da instituição escolar, o mesmo desnivelamento observado do interior da sociedade.

Por fim, a última etapa da monografia volta-se para o olhar do autor ao trabalho de dois filósofos nacionais preocupados com a formação filosófica no contexto da realidade nacional. Neste momento é quando entendemos que ambas as propostas acabam por reduzir o fazer

filosófico à formulação de resposta a diagnósticos e encaminhamentos previamente propostos como ponto de partida.

Aqui, o contraponto foi o processo formativo da literatura brasileira trabalhado por Antônio Cândido. O crítico literário mostrou como que se pode afirmar que a obra de Machado de Assis foi um encontro entre a forma e o conteúdo que finalmente satisfaz o desejo dos brasileiros de ter uma literatura.

Na filosofia, a mesma demanda dos brasileiros de ter uma filosofia foi realizado com o sinal trocado por Cruz Costa e Vieira Pinto. Ao invés de questões filosóficas surgirem para trabalhar a realidade nacional, o caminho percorrido por ambos os autores parte de um dever ser postulado para o trabalho filosófico, para só então chegar a desenhar o que seriam as propostas para uma formação conceitual filosófica brasileira.

Em Cruz Costa, temos o diagnóstico que apresenta o futuro da filosofia como tendo de lidar com a herança colonial brasileira, diagnóstico tecido em perspectiva historicista. Em Vieira Pinto, o futuro da filosofia precisa lidar com a relação de dependência entre países centrais e países periféricos na importação das ideias filosóficas. Ocorre que ambos estes processos formadores propostos, ao invés de partirem de questões refletidas conceitualmente com base na própria matéria nacional para só então criticarem seja a origem colonial seja a dependência das ideias europeias, ambas fazem o percurso inverso.

A proposta bentopradiana que encerra a nossa monografia lembra que não se pode pensar um caminho formativo para a filosofia tendo um olhar organizado por um ideal. O caminho proposto é assumir primeiro a objetividade da matéria estudada, aquilo que é dado concreto a ser tomado como matéria e ponto de partida para apresentar questões a serem desenvolvidas sob sua lógica interna, tal como aprendemos a fazer com os argumentos sob influência do método estruturalista.

Aqui o desafio é retomar a ordem interna dos problemas levando em conta os elementos locais da realidade nacional, ao invés de importar de fora os conceitos e categorias, historicistas ou hegeliano-marxistas, que organizam os argumentos de fora para dentro, de cima para baixo, ou, no caso da filosofia, da cabeça do filósofo em direção aos seus escritos e formulações conceituais.

## Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Presente*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PRADO JUNIOR, Bento. “Profissão filósofo”. In: *Cadernos PUC*, n.1, 1980, p. 15-32.

PRADO JÚNIOR, Bento; PORCHAT, Oswaldo; FERRAZ, Tércio Sampaio. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRADO JUNIOR, Bento. “A Educação depois de 1968, ou cem anos de Ilusão”. In: *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*, 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p.87-108.

PRADO JUNIOR, Bento. “O problema da filosofia no Brasil – Bento Prado Jr. (1968)”. In: *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*, 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000b, p.158-171.