

Rafael Lopes Azize
ORGANIZADOR

EM DEFESA DAS
humanidades



As ciências humanas, as artes e as letras são espaços de imaginação crítica, são produtoras de diagnósticos e advertências muitas vezes desagradáveis, mas necessárias, sobre tendências da vida subjetiva, social e de instituições. São também espaços em que o espírito humano propõe soluções e novos caminhos para pessoas e grupos. Constituem para isso lugares seguros à livre experimentação, a cenas de desacordo respeitoso e aberto a mais refinamentos. O recente incremento de ataques a esses espaços é, portanto, um ataque ao espírito democrático de debate racional e livre. Não por nada esses ataques têm buscado gerar uma atmosfera de desconfiança com relação à autoridade epistêmica e moral das ciências humanas, e das ciências em geral. Não há democracia pujante sem ciência e arte livres e fortes. É hora de reagir.

EM DEFESA DAS
humanidades

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

João Carlos Salles Pires da Silva

VICE-REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

ASSESSOR DO REITOR

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Rafael Lopes Azize
ORGANIZADOR

EM DEFESA DAS
humanidades

SALVADOR
EDUFBA
2020

2020, autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico
da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO

Larissa Vieira de Oliveira Ribeiro

CAPA

Larissa Vieira de Oliveira Ribeiro
Ricardo Sérgio Leão Martinez Filho

REVISÃO

Equipe da Edufba

NORMALIZAÇÃO

Marcelly Moreira

VETORES DA CAPA

Rawpixel por Freepick

SISTEMA UNIVERSITÁRIO DE BIBLIOTECAS - UFBA

D313 Em defesa das humanidades / Rafael Lopes Azize
(organizador). - Salvador: Edufba, 2020.
251 p.

ISBN: 978-65-5630-147-1

1. Ciência e humanidades. 2. Universidades e faculdades –
aspectos políticos. 3. Liberdade intelectual. 4. Pensamento crítico.
I. Azize, Rafael Lopes.

CDU: 3:378.1

Elaborada por Geovana Soares Lira CRB-5: BA-001975/O

EDITORA AFILIADA À



Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n – Campus de Ondina
40170-115 – Salvador – Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
edufba.ufba.br • edufba@ufba.br

*Em memória de Arley Ramos Moreno,
que ilustrava o sentido do espírito público.*

Sumário

APRESENTAÇÃO

As humanidades em uma época estéril?

9 Rafael Lopes Azize e Juliana Ortegosa Aggio

I. AS HUMANIDADES E A IDEIA DE UNIVERSIDADE

A área das humanidades na era da universidade tecnológica

33 Arley Ramos Moreno

História da filosofia, nosso escolasticismo e a relevância prática da disciplina

51 José Crisóstomo de Sousa

What Was Liberal Education?

77 Richard Eldridge

II. O ATAQUE ÀS CIÊNCIAS SOCIAIS

Assédio moral e criminalização do trabalho antropológico

95 Bruna Pastro Zagatto

Ataques à antropologia

107 Marcelo Moura Mello

¿Y eso para qué sirve?

Política científica, medios de comunicación y el ataque a las ciencias sociales y humanidades en la Argentina

119 Nicolás Viotti e Daniel Jones

III. AS HUMANIDADES E A SOCIEDADE

O colapso do sentido em tempos sombrios, um retorno à barbárie?

141 Cristiane M. C. Gottschalk

A última gota de cicuta

161 Juliana Ortegosa Aggio

“Banalizou a nível Brasil”

O cerco às artes e o declínio da experiência desinteressada

177 Leandro de Paula

Universidade e ideologia

Ataques às ciências humanas e possibilidades da sua defesa

203 Maíra Kubik Mano, Mariana Thorstensen Possas,
Rafael Lopes Azize e Sue A. S. Iamamoto

Em defesa das humanidades

217 Roger Maioli dos Santos

A crise das humanidades e a ciência como força produtiva no capitalismo neoliberal

233 Vinicius dos Santos

245 SOBRE OS AUTORES

Apresentação

*As humanidades em uma época estéril?*¹

RAFAEL LOPES AZIZE E JULIANA ORTEGOSA AGGIO

O lugar e o sentido das ciências humanas, das artes e das letras se têm deslocado no imaginário de uma parcela crescente da população no Brasil. Um processo análogo acontece, aliás, com o lugar e o sentido da ciência em geral. Mas não como um epifenômeno, ou como um subproduto indesejado. Antes, esse deslocamento é hoje efeito da disseminação de discursos que deturpam explicitamente a construção social das ciências, artes e letras. O negacionismo científico e o desprezo pelas artes, articulados sobretudo por ideólogos de extrema-direita através de novos meios digitais, já encontram eco nas instituições de Estado que deveriam acolher, promover e proteger essas expressões do espírito humano que são as ciências e as artes: a academia, as agências de fomento e outros aparelhos estatais responsáveis pelos sistemas públicos de pesquisa, cultura e educação.

Uma lista de exemplos, de modo algum exaustiva, deixa claro o espírito dos ataques às humanidades, e a multiplicidade das suas frentes: limitações à ação de pesquisadores através de cortes sucessivos de verbas para pesquisa de agências de fomento; tentativas de censura a pesquisas dedicadas a temas supostamente sensíveis – com frequência o termo falaciosamente usado é “ideológicos” – como gênero e marxismo; tentativas de cerceamento à li-

1 A pergunta é extraída do ensaio de Arley Moreno incluído neste volume.

berdade de cátedra, inclusive lançando-se mão de ações judiciais através do contraditório movimento “Escola sem partido”; eliminação da obrigatoriedade de sociologia e filosofia no ensino médio; exclusão de ciências humanas, artes e letras do edital do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) em 2020; revisão do Qualis (sistema de avaliação de periódicos) de modo a inviabilizar que programas de humanidades atinjam notas elevadas em métricas usadas para decidir dotações de verbas para programas de pós-graduação; difamação direta de universidades com tradição democrática mais forte e conspícua, como a Universidade de Brasília (UnB), a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA); a lista poderia continuar, e o será mais adiante e em vários capítulos deste volume.

Estamos a braços com um projeto de destruição, por dentro, das instituições de pesquisa e ensino, o que para muitos é uma forma de suicídio econômico.² Mas há um aspecto dessa destruição que é menos evidente, e que já vinha operando a sua corrosão interna há bem mais tempo. Referimo-nos à disseminação, no Brasil, de uma concepção de conhecimento atrelada a aspectos redutores de utilidade e aplicação prática, usualmente visando a geração de produtos de valor agregado no mercado de bens materiais e simbólicos, e minimizando a importância do pensamento crítico para as múltiplas dimensões da vida em sociedade. O chamado “Future-se”,³ programa que criaria as condições para que o estado se

2 Reflexões importantes sobre esse projeto no contexto brasileiro podem ser encontradas em Marilena Chauí (*Escritos sobre a universidade*, Unesp, São Paulo, 2001) e João Carlos Salles (*Universidade pública e democracia*, Boitempo, São Paulo, 2020). Na década passada, Terry Eagleton publicou vários artigos diagnosticando o perigo do fechamento de departamentos de humanidades no âmbito de língua inglesa (o mais recente, e que tem despertado interesse pela exemplaridade dos argumentos apresentados pela administração, é a ameaça de encerrar programas de artes e humanidades do St. Mary’s College, em Maryland, nos Estados Unidos). Outras fontes úteis para o debate são Martha Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton U. P., 2010) e Bill Readings, *The University in Ruins* (Harvard U. P., 1996).

3 Para uma excelente súpula do projeto “Future-se” como tentativa de desmonte do sentido e da viabilidade das universidades públicas, ver “Sobre o programa Future-se”, de João Carlos Salles, disponível em <http://www.edgardigital.ufba.br/?p=15255>. Ricardo Westin fez uma boa súpula do cenário de cortes à ciência no país nos últimos anos, publicada no portal da Agência Senado: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2020/09/corte-de-verbas-da-ciencia-prejudica-reacao-a-pandemia-e-desenvolvimento-do-pais>.

desvinculasse ainda mais dos investimentos na pesquisa e na educação superior, é apenas a expressão mais recente, embora talvez seja a mais despidorada, dessa concepção. Não nos sirva de consolo o fato de que, neste ponto, os brasileiros não criamos outra jabuticaba. Em outros países se vem chegando ao ponto não apenas de aviltar o financiamento de departamentos de humanidades, como até mesmo de encerrá-los. Seja como for, que se chegue a esse ponto no Brasil não é mais uma perspectiva remota, a julgar pela degradação recente do debate democrático. Este volume tenciona discutir diferentes aspectos da construção dos discursos por que se exprime essa tendência, nacional e internacionalmente. Além disso, tenciona contribuir para a qualidade da defesa das ciências humanas, artes e letras no país.

As ciências humanas, artes e letras são espaços de imaginação crítica, de diagnósticos e advertências necessárias e muitas vezes desagradáveis. São também espaços em que o pensamento crítico imagina soluções e novos caminhos para a vida de pessoas e grupos sociais. Para isso, promovem lugares seguros ao dissenso e à experimentação. O ataque a esses espaços é portanto um ataque ao espírito democrático de debate racional livre. Não é à toa que esse ataque tem buscado gerar uma atmosfera de desconfiança com relação à autoridade de conhecimento e mesmo moral das ciências humanas. No início de seu ensaio *Vida precária*, Judith Butler pergunta se as humanidades têm afinal algo a contribuir ao nosso tempo. Na tentativa de oferecer uma resposta, ela nos diz que se as humanidades têm valor atualmente é justamente pelo próprio pensar crítico sobre o que é humano, ou melhor, sobre os processos de humanização e desumanização por meio da produção do apagamento ou da representação do outro como paradigmaticamente humano ou menos que humano, inumano, e todas as consequências éticas desses processos. Essas consequências podem ir desde a justificativa de homicídios até a tentativa de conter o seu próprio ímpeto homicida, e mesmo se emocionar e se vincular afetivamente com o outro. Compreender a produção de humanidade e de desumanidade, bem como a sua relação com a ética da não violência, é essencial se queremos manter as condições mínimas de continuidade da construção da nossa democracia. Nas palavras de Butler:

Se as humanidades têm algum futuro como crítica cultural, e a crítica cultural tem uma tarefa no presente momento, é, sem dúvida, no sentido de nos fazer retornar ao humano onde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido [...]. Isso pode nos instigar a, afetivamente, revigorar os projetos intelectuais da crítica, do questionamento, da tentativa de entender as dificuldades e demandas da tradução cultural e do dissenso, e de criar um senso público no qual vozes de oposição não são temidas, degradadas ou descartadas, mas valorizadas pela instigação à democracia sensata que ocasionalmente realizam.⁴

Os ataques às humanidades espelham ataques correlativos às ciências em sentido amplo. O espírito desses ataques trai um duplo movimento: a dissolução da confiança nas mediações institucionais (jornais, revistas, instituições de pesquisa etc.) e uma espécie de ressentimento difuso com a ideia de autoridade epistêmica. Novamente ganha espaço o apagamento de uma distinção entre opinião e conhecimento, através do ataque à noção mesma de consensos mínimos. Ora, consenso científico, como se sabe, não implica fim de discussão e pesquisa, tampouco dogmatismo. Significa apenas que as evidências são avassaladoras numa dada direção e cientistas sérios reconhecem isso a partir de critérios estabelecidos, conquanto revisáveis. A distinção relevante é a de que, se de ciência se trata, então a formulação da conclusão explicita os critérios dos quais ela parte, de modo a poder ser reexaminada no futuro. E aqui chegamos no ponto em que os ataques às humanidades e às ciências em sentido amplo confluem: prospera hoje no país uma cultura de discursos que se autovalidam. Promotores desses discursos com frequência evitam fóruns realmente abertos e livres. Isolam-se em caixas de comentários de redes sociais específicas, e apenas dialogam com interlocutores controlados através de uma relação instrumental de poder e chantagem psicológica. A semelhança com o tipo de proselitismo praticado por denominações religiosas fanatizadas não é coincidência. É comum ver esses discursos

4 Judith Butler, "Vida precária" (*Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, São Paulo, n. 1, p. 13-33, 2011.). Disponível em: <http://www.rogerioa.com/resources/Diversidade/12repres.pdf>.

acompanhados de termos desumanizantes ou derogatórios de pessoas vistas como diferentes. Em suma, esses discursos animam pseudo-discussões e embargam o exame crítico da realidade. Mas consolam os seus ouvintes aderentes, acolhidos em um grupo social congado em torno de verdades seguras.

O retorno à circulação aberta de ideias francamente autoritárias e o descredenciamento das humanidades e das ciências como fontes de orientação para os valores e de referência para o conhecimento do mundo convergem na dissolução das mediações na comunicação social, como dissemos acima. Examinemos isso mais de perto.

Ainda em 1933, poucos meses depois de assumir o poder executivo central na Alemanha, o regime nazista criou um serviço de rádio exclusivamente dedicado a difundir em cada lar alemão o delírio de uma ‘comunidade do povo’ moldada à sua imagem. Os conteúdos eram controlados por uma Câmara de Radiodifusão instalada pelo próprio Ministério da Propaganda de Goebbels. Novas leis criminalizaram a sintonia de rádios estrangeiras, o que também foi dificultado tecnicamente por novos aparelhos receptores baratos (*Volksempfänger*), disponibilizados nacionalmente. Assim, o regime criou condições logísticas para se comunicar diretamente com cada casa - justamente, sem mediação. Quase 100 anos depois, nós temos visto novamente se estabelecer um laço entre novas expansões de tentações autoritárias e a utilização de meios de comunicação direta.

Ora, parece que nós temos dificuldade em defender explicitamente a necessidade de reafirmar o valor de instâncias de mediação na conversação pública. Talvez tenhamos deixado se perder um sentido legítimo de autoridade epistêmica, ou seja, de autoridade de conhecimento. Argumentar por isso exigiria um espaço que não temos. Mas convém lembrar que essa queda de um sentido legítimo de autoridade corrói por dentro as instituições que promovem a vida republicana e democrática, todas dependentes, para estarem à altura das suas melhores promessas, da noção de autonomia. Autonomia que os discursos autoritários simulam invocar “contra a imprensa e a universidade”, mas que na verdade é por eles so-lapada sistematicamente.

Defender o valor das humanidades e das ciências passa por resgatar o peso da palavra pública baseada em conhecimento factual, por um lado, e em critérios explicitados e razoáveis de justificação, por outro. Falar em justificação, lembremos, é falar no valor do discurso articulado o mais livre de falácias lógicas que for possível, no valor do discurso que trata dados empíricos com bons modelos estatísticos, etc. Parece que a palavra perde cada vez mais peso⁵ porque nós perdemos a capacidade de afirmar valores da razão pública que passam pela construção social da ciência, e que passam por rearticular um dos gestos inaugurais da filosofia, a saber: o gesto de deslocar o peso de quem fala para o peso do que se diz, e mais, de como se diz.

Só pode haver razão pública quando as pessoas trocam ideias com a possibilidade de trocar de ideias, pelo menos em princípio - a essência do conceito de diálogo. Ou seja, talvez a razão pública só possa ser exercitada quando nós cultivamos a possibilidade da suspensão do juízo. Através da suspensão do juízo, colocamos as nossas próprias afirmações sobre o mundo um pouco entre parênteses, no diálogo, e nos perguntamos: quais critérios eu uso para dar a minha concordância à posição X e não à posição Y? E percebemos que às vezes podemos confiar na afirmação X porque uma dada pessoa a fez, desde que a nossa confiança também se dirija aos critérios que esperamos que ela tenha usado - e esses critérios não sejam simplesmente relativos à adesão à sua palavra pessoal. Trata-se de avaliar um argumento com autonomia para dar assentimento com base em razões. O contraste, aqui, é com a adesão acrítica ou obediência servil à autoridade alheia, e não com o fato de que as razões sejam mediadas por uma outra voz que não a pessoal. Vale lembrar a máxima kantiana que nos convoca a sair da menoridade: *Sapere aude!*⁶ Ouse saber, e aquiesça quando houver boas razões para

5 Eis outra correlação com o processo de crescente disseminação da mentalidade autoritária na Alemanha dos anos 1930, para o qual foi crucial, segundo Stefan Zweig, uma espécie de perda de potência persuasiva da palavra. George Prochnik faz um pungente retrato do modo como Zweig captou esse processo nos seus diários em "When is Too Late to Stop Fascism, According to Stefan Zweig" (*The New Yorker*, 6 de fevereiro de 2017, disponível em www.newyorker.com).

6 Ver: Kant, I. Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? (em *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117).

tanto; seja autônomo mesmo ao aceitar uma determinada autoridade. Eis aí a mediação, nos melhores casos, legítima, exercida por jornalistas, juízas, cientistas, professores, mas também cineastas, poetas etc. É em conjunção com as mediações legítimas que pode florescer uma cultura da autonomia, juntamente com a autoridade racionalmente construída na comunicação social. Parece paradoxal falar de autonomia em conjunção com autoridade. Insistimos, contudo, que a autonomia não é antagônica aos processos de comunicação que sustentam autoridades legítimas; a autonomia é antagônica aos processos que instauram vozes dogmáticas e autoritárias na conversação pública. Mitos encarnados.

Contrariamente à atitude dogmática e autoritária, a universidade é o lugar por excelência do exame livre e criterioso da realidade, como sabem todas as pessoas que abrem o seu espírito ao diálogo acadêmico generoso e respeitoso. É claro que a universidade não é o único fórum livre! Mas é significativo o modo como muitos discursos ditos conservadores têm atacado justamente a instituição dedicada a conservar um espaço seguro para o exame sistemático do mundo, visando oferecer soluções para problemas reais e examinar de forma clara, e continuada, os nossos valores. Mais significativo ainda é o ataque estar focado sobretudo nas humanidades, que por excelência suscitam a crítica e a autonomia, incitam uma relação com a verdade para consigo que não seja dogmática e para com o outro que não seja autoritária. O cerne das humanidades é o exercício e a defesa da liberdade e a democracia; atacá-las não poderia significar senão cerceamento da liberdade, produção de opressão e destruição do próprio espírito democrático. Os textos que se vão ler dedicam-se a diagnosticar sentidos e modos desse ataque, afirmar a importância de reagir a eles, e apontar saídas.

O volume abre justamente com um conjunto de três ensaios dedicados ao lugar das humanidades na universidade, entendida como instituição no contexto da sua história e do sentido da sua vitalidade. O primeiro deles, “As humanidades na era da universidade tecnológica”, do filósofo brasileiro Arley Ramos Moreno, traz à luz de maneira clara e nuançada uma manobra ideológica que deturpa o lugar e a apreciação do pensamento crítico. Essa manobra consiste em aplicar a apreciações do pensamento crítico critérios não pertinentes, apropriados apenas a juízos sobre

as operações das ciências empíricas e a tecnologia. O ensaio tem como objeto o lugar das humanidades no modelo de universidade que o autor chama de “tecnológica”. Para isso, refaz um percurso histórico de construção de uma distinção entre ciência e saber prático, de modo a esclarecer a complexidade das relações entre teorias científicas, saberes tecnológicos e a reflexão crítica. O seu objetivo não é justificar qualquer tipo de hierarquia entre esses exercícios do espírito humano. Pelo contrário: através de uma visão mais clara e objetiva das suas relações e diferenças, trata-se de fazer justiça aos requisitos próprios das suas operações, métricas e resultados esperados distintos. Arley Moreno parte de uma distinção clássica: o “cientista” elabora teorias sobre universais, e o “engenheiro” aplica essas teorias a situações particulares - “o que faz, certamente, proliferar novas questões, ausentes da reflexão exclusivamente teórica do cientista”. Ora, entre as disciplinas humanísticas encontramos algumas que visam a prática do “cientista” (conhecimento teórico) e outras que visam a prática do “engenheiro” (saber prático). Esse critério não nos serve, portanto, para demarcar as humanidades dos demais saberes. Um critério mais apropriado seria o “do enfoque dado ao objeto de estudo por essas atividades”, centrado quer na causalidade, quer nos sentidos que lhes são atribuídos. A psicologia é um bom exemplo: o seu campo vai de reações fisiológicas a aspectos significativos do comportamento. O critério do enfoque dado ao objeto, a saber, causalidade ou sentido, permite ao autor deslocar o eixo do seu discurso em relação aos seus antecedentes clássicos.

O texto passa então a extrair consequências desse deslocamento, a partir sobretudo de um contraste que não era articulável no paradigma cientista-engenheiro: de um lado, o “enfoque humanístico” é “perpassado por conceitos do próprio pesquisador”, que elabora “meta-conceitos para interpretar os sentidos que tematiza”; de outro lado, o “enfoque empírico” opera com conceitos de objetos “para descrever e explicar processos naturais segundo modelos mecânicos e causais”. Uma primeira consequência desse deslocamento é uma análise luminosa de um processo ideológico que transforma quantidades em critérios de valoração, e que termina por determinar métricas de avaliação na universidade. Seria um processo marcado ideologicamente não apenas ao confundir quantidades

e qualidades, mas sobretudo ao justificar-se como critério pela sua suposta imparcialidade diante de grandezas precisa e automaticamente quantificáveis. O processo de espacialização do tempo é então usado como ilustração. As suas diversas instâncias consistem em “*técnicas eficazes de apropriação de processos naturais e mecânicos pelo pensamento científico*”, tornando mensurável em grandezas espaciais (pela via de instrumentos que marcam gradações) o decurso de processos empíricos em geral, como o ponto de ebulição da água. Trata-se de um “trabalho teórico de objetivação” que não é construído para ser aplicado “*a processos que não sejam naturais e mecânicos nos quais intervenha o sentido, tais como os processos simbólicos*”. Ou seja, ao avaliar a beleza ou a justiça, ou “a quantidade de pensamento ou compreensão” expressa numa articulação entre conceitos, teremos de elaborar meta-conceitos para preservar a objetividade desses conceitos relativamente aos seus usos subjetivos - tal como faz o psicanalista ao aplicar as suas constelações conceituais ao discurso do paciente. Nesse caso, quando buscamos neutralizar conteúdos subjetivos, não o fazemos para tornar discretos e quantificáveis processos causais (que em si não comportam sentido), mas para interpretar sentidos subjetivos e comunicá-los de forma mais controlada. Assim se dá, por exemplo, o processo de levar conceitos à vontade para torná-la crítica, como diz o autor em outro lugar.⁷ O texto mostra, em seguida, por que razão a “generalização indiscriminada do ideal cientificista de objetividade” seria uma operação ideológica e como essa operação afeta as relações entre as humanidades e as demais disciplinas no espaço da universidade. O modo como Moreno analisa e esclarece essa operação ideológica, retomando o que chama de uma lição profunda do idealismo cartesiano ao reintroduzir na cena do paradigma galileano o sujeito do conhecimento, esclarece muitas das perplexidades que, ao permanecerem confusas, paralisam os discursos de defesa das disciplinas humanísticas atualmente. Teremos assim “*uma chance de evitar a consequência ideológica [decorrente do cien-*

7 Entrevista de Arley Ramos Moreno a Rafael dos Reis Ferreira e Rafael Lopes Azize (revista *Kinesis*, Marília, v. 5, n. 10, 2013). Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4528>.

tificismo ou do paradigma galileano tomado como absoluto] que consiste [...] em transformar relações conceituais de sentido em relações entre unidades espacializadas através de índices numéricos”. No caso específico do lugar das humanidades na universidade tecnológica, o ensaio de Moreno permite compreender o alcance profundo da operação ideológica que consiste em “neutralizar o eventual valor [de qualquer fato ou processo, como livros, ensaios ou aulas] para, somente depois, numerar” e hierarquizar tais fatos ou processos segundo as grandezas daí resultantes. O objetivo dessa crítica não é, contudo, o de negar legitimidade ao paradigma galileano, mas o de acautelar contra um seu abuso, abuso cujo sucesso depende justamente de um acobertamento de tipo ideológico:

O valor não é uma substância que acompanharia cada objeto como se fosse sua extensão física, mas, sim, algo que se acrescenta a ele no uso que dele for feito. Por isso, ao tentar neutralizar o valor de uma dessas unidades, estaremos, na verdade, aplicando de maneira ideológica a legítima exigência de objetivação galileana para fatos naturais, a saber, estaremos agindo como se fosse menos exposto a erros e enganos discretizar o que não é discretizável do que emitir juízos de valor a partir de interpretações do sentido de conceitos.

Arley Ramos Moreno deixou-nos precocemente, no auge da sua criatividade filosófica, no momento em que terminava dois volumes nos quais dava uma forma mais acabada ao seu sistema filosófico autoral, uma reflexão geral sobre o que chamava de uma epistemologia do uso. Inspirada em Wittgenstein, Granger e na melhor tradição do que ele chamava de pragmática filosófica do século XX (Benveniste, Austin, Grice e outros), a ideia é dar conta do modo como ligações entre signos e objetos, feita de maneira primordialmente vaga e arbitrária, condiciona e possibilita todas as operações ulteriores de conhecimento, e mesmo a experiência do significado em geral. Alguns dos seus ex-alunos prepararam esses volumes inéditos para publicação, em português, inglês e alemão. Arley foi um exemplo de filósofo aberto ao diálogo plural, franco e rigoroso, e um pesquisador com profundo espírito público. A inclusão deste seu ensaio enseja também, finalmente, uma singela e saudosa homenagem.

Em “A História da Filosofia, nosso escolasticismo e a relevância prática da disciplina”, José Crisóstomo Souza enfatiza a necessidade de se fazer filosofia no país e evidencia a razão histórica que inibiu e subjugou, entre nós, um fazer filosófico próprio. Para tanto, o autor fala da filosofia em termos gerais ou das representações de filosofia, sem pretender tratar da essência da filosofia. De todo modo, o autor afirma ser a filosofia um discurso livre de duas autoridades: a religião e a tradição. Fica evidente, porém, ao longo do ensaio, que o autor pretende promover o que ele denomina como “ideia de filosofia como coisa mundana e civil”. Para tanto, o ensaio desenha um percurso pela história da filosofia, exaltando a importância de filósofos tidos como menores ou marginais em relação aos metafísicos Platão e Aristóteles: os sofistas e os céticos. Os sofistas, justamente, estariam mais próximos dos aspectos mundano, civil e criativo da filosofia. A “filosofia civil” estaria, portanto, em oposição à metafísica e à escolástica, a qual se configuraria, na visão do autor, como um período decadente da história da filosofia, superado no Renascimento e na Idade Moderna. O ensaio conclui traçando um breve quadro da filosofia feita no Brasil. Por um lado, essa filosofia pareceria ter forte cunho escolástico, configurando-se como sendo pouco filosófica e civil, e mais metafísica e dogmática. Por outro, uma série de filósofos que escreveram em língua portuguesa parecem ao autor merecer a denominação de não escolásticos e, portanto, serem considerados percussores, entre nós, de uma filosofia civil, prática e inventiva.

O primeiro bloco de textos mais dedicados ao exame do lugar das humanidades na universidade se encerra com o belo ensaio de Richard Eldridge, “What Was Liberal Education?”. Eldridge propõe-se a refletir sobre a universidade que se deixou encantar pela ideia de uma educação estritamente instrumental e voltada para o mercado, e sobre como uma tal ideia de universidade se opõe ao ideal da *paidea* grega. Eldridge faz isso não para afirmar uma nostalgia de modelos educacionais passados, ou para novamente nos convocar à proteção da Alta Cultura. Ele adverte para o fato de que uma educação assentada em saberes técnicos ultraespecializados e sem relação com o bem comum pode, em última análise, contribuir para a perda da capacidade de manutenção do tecido social.

Nesse sentido, parte do poder do texto de Eldridge deriva do modo como ele usa um vocabulário aristotélico para demonstrar que o nosso perigo é mais profundo do que pareceria à primeira vista. Uma universidade desconectada da promoção do bem comum, perfeitamente adaptada ao mercado, seria em última análise insustentável. E mesmo que uma tal universidade fosse sustentável, permaneceria verdade que, ao se afastar do sentido histórico do qual ela emerge – sentido esse que Eldridge recupera e percorre com erudição e clareza –, essa universidade perde o sentido mais fundamental de desenvolvimento e promoção dos poderes racionais da pessoa humana. Ora, assim se traduz em vocabulário aristotélico a ideia do florescimento pleno do ser humano como tal. Aqui, portanto, a defesa das “humanidades” encontra um argumento a um tempo historicamente sólido e radical. Pois, embora o animal humano tenha potências que podem ser desenvolvidas sem depender de um aprendizado em ambiente social (como comer e andar), as faculdades que o tornam distinto entre os demais animais definham e morrem se não forem objeto de preservação e ensino, socialização e treino. E a universidade é a instituição por excelência em que isso se dá. Nesse sentido, é a instituição humanista por excelência. O ensaio de Eldridge é um poderoso recordatório disso.

O segundo bloco de textos, dedicados a um exame mais específico dos ataques às ciências sociais, começa com o ensaio da antropóloga Bruna Zagatto “Assédio moral e criminalização do trabalho antropológico”. Zagatto denuncia a desqualificação da filosofia e das ciências sociais por parte do atual governo. As razões invocadas por agentes públicos para justificar essa desqualificação são conhecidas: os espaços dessas ciências seriam usados para “doutrinação esquerdista”, e as suas práticas não gerariam retorno financeiro imediato. Mas essas razões de superfície esconderiam uma motivação diferente, a saber, a de desvalorização das ciências “que estimulam o senso crítico da população e de intelectuais de notório saber”. Ciências como a antropologia, que discutem, por exemplo, a reforma agrária, a reivindicação de direitos das minorias étnicas, afrontando diretamente a concentração fundiária e o mercado de terras. A antropologia, por seu caráter eminentemente prático e transformador do status quo, tem sido, segundo a autora, ameaçada e criticada há mais

de uma década. Um exemplo eloquente é a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Fundação Nacional do Índio (Funai) Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) - CPI FUNAI/INCRA, de 2017. Além da crise político-ideológica, a antropologia também estaria, segundo a autora, sendo ameaçada por sua falta de neutralidade e imparcialidade, qualidades supostamente próprias de toda ciência. Há um conflito interno à disciplina entre a dimensão política e a científica na atuação do antropólogo. A autora questiona a suposta imparcialidade e neutralidade da pesquisa, que seriam condizentes com a forma tradicional e colonial de se fazer antropologia. É preciso que a antropologia se desfaça de qualquer simulação de neutralidade e se posicione como resistência decolonial diante da lógica de colonialidade do saber. Em suas palavras, “o trabalho do antropólogo é inevitavelmente engajado”. Em seguida, a autora volta a listar os ataques que a antropologia vem sofrendo. Na Funai, em 2019, ocorreu a substituição de antropólogos por profissionais não especialistas e sem experiência. O mesmo ocorreu em órgãos como Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Incra e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Os antropólogos concursados permaneceram, mas relatam assédios morais, como repressão da liberdade de pensamento, perseguições e constrangimentos de toda sorte. A autora finaliza o texto demonstrando o assombroso ataque que a antropologia vem sofrendo de modo mais acentuado no atual governo Bolsonaro.

Também em chave de denúncia, o texto de Marcelo Moura Mello, “Ataques à antropologia”, localiza inicialmente a sua fala nesse mesmo contexto de recrudescimento da política e de desqualificação da antropologia no Brasil. Em seguida, cita diversos exemplos de ataques às humanidades, com ênfase na antropologia, como a CPI FUNAI/INCRA, e o projeto paradoxalmente conhecido como “Escola sem partido”. O que estaria por trás dos ataques, uma vez mais, é a suposta inutilidade e o caráter ideológico da antropologia. O autor faz um breve panorama das duas últimas décadas de políticas públicas que favoreceram a inclusão e a mobilidade sociais. Todavia, vemos atualmente o crescente poder po-

lítico da religião, sobretudo neopentecostal, evidenciando que há uma disputa na esfera pública por pautas conservadoras e de extrema-direita. Esse cenário é denominado pelo autor como a era da “pós-verdade”, em que a disseminação sistemática de *fake news* concorre para acentuar o poder da religião. Por contraste, as ciências humanas se caracterizariam justamente por sua postura cética, crítica e emancipatória. A antropologia, em particular, cumpre o papel de descolonizar o pensamento, questionando concepções etnocêntricas presentes em nossa sociedade.

O bloco de textos centrados na situação das ciências sociais face aos ataques recentes às humanidades se encerra com um ensaio dos pesquisadores argentinos Daniel Jones e Nicolás Viotti, “¿Y eso para qué sirve? Política científica, medios de comunicación y el ataque a las ciencias sociales y humanidades en la Argentina”. Viotti e Jones lembram que os contingenciamentos na economia se refletem diretamente em cortes nas ciências humanas, mas que tal se dá sob o pretexto de sua pouca utilidade e seu caráter científico duvidoso. Tal como os diagnósticos anteriores relativos à situação brasileira, os autores identificam em discursos correntes justificadores de cortes de financiamentos à antropologia na Argentina a falta de neutralidade dessa ciência, e os seus objetivos “ideológicos”. O capítulo consiste numa análise sobre as dinâmicas dos questionamentos, críticas e depreciações às ciências sociais e humanas na Argentina contemporânea. Se, na década de 1950, houve investimento maciço na educação, posteriormente a chamada tecnociência ganhou protagonismo, deixando as humanidades em segundo plano. Na década de 1990, houve cortes na educação e as áreas mais prejudicadas foram as humanidades. Já nos governos Kirchner (2003-2015), ocorreu uma recomposição nos investimentos nas ciências humanas. A partir de 2015, em um contexto reacionário e autoritário, com Macri no poder, houve novamente desfinanciamento nas ciências e a disseminação de discursos de desconfiança pública sobre as universidades. Adiante, os autores afirmam que a preocupação com a utilidade prática das humanidades é própria às disciplinas humanísticas, mas que estas não devem se pautar numa concepção utilitaristas ou tecnocrática de conhecimento, e sim numa concepção que valoriza as multiplicidades de experiências, o fortalecimento da de-

mocracia e a expansão da cidadania. Inúteis e ideologizadas: assim a mídia têm desprestigiado as ciências humanas desde 2016, colocando, reiteradas vezes, em dúvida seu caráter científico. Certas investigações foram deslegitimadas e consideradas banais e inúteis, como as concernentes ao gênero, por exemplo. Segundo os autores, o reacionarismo ascendente na Argentina guarda semelhanças com o Brasil em seus movimentos conservadores, tais como a já mencionada “Escola sem partido”. Em suma, o cerne da repulsa às humanidades está no seu papel social, i.e., nas políticas de gênero e étnico-raciais, o que atesta o crescente fenômeno do reacionarismo, utilitarismo e anti-intelectualismo associados a uma visão tecnocrática de ciência. Aliado aos ataques às humanidades está o ataque aos princípios gerais de convivência democrática, que ocorre sobretudo nas mídias de massa e nas redes sociais. Como, perguntam os autores, reagir nesse novo cenário midiático e virtual? A resposta vem na forma de um desafio: nesse cenário atual da Argentina, é preciso ampliar e aprofundar a discussão sobre o papel do conhecimento para o exercício da democracia a partir de novos meios de comunicação e novas linguagens. Trata-se de um desafio igualmente urgente no Brasil.

Os textos do terceiro e último bloco tematizam de maneira mais detida as relações entre as ciências humanas e a sociedade em sentido amplo.

O capítulo de Cristiane Gottschalk é uma tomada de posição política em defesa da cultura social na qual as humanidades florescem: a vida democrática entendida como uma convergência no seio da pluralidade de modos de vida. A autora correlaciona o que ela chama de “colapso do sentido” a uma inviabilização de valores da vida pública que muitos de nós talvez julgássemos ser objeto de consenso. No centro desses valores está a ideia de uma sociedade plural, capaz de reconhecer a diversidade de crenças sustentadas por indivíduos e grupos distintos. Num movimento aparentemente paradoxal, o texto mostra que essa inviabilização do pluralismo como valor resulta, entre outras coisas, de um baralhamento de critérios para famílias diferentes de “jogos de linguagem” – sobretudo jogos de tipo empírico e jogos de tipo normativo. Desfazer esse baralhamento implica investigar os processos de constituição do sentido em geral – e, portanto, as condições para a articulação de crenças, par-

tualmente a aplicação do conceito de verdade –, investigação essa que vai além da sua estrita dimensão epistêmica ou relativa à filosofia da linguagem. O texto retoma o percurso de construção do conceito de jogos de linguagem em Wittgenstein para fazer face ao seguinte desafio: como reagir à perplexidade gerada por afirmações do tipo “a Terra é plana” (e os seus correlatos políticos que exprimem crenças incompatíveis com princípios básicos de sociedades civis democráticas, como direitos humanos e laicidade) sem recair em dogmatismo, ou seja, mantendo-se um pluralismo como princípio fundamental? Contra as tradições contratualistas da filosofia política, a autora aplica conceitos operatórios do Wittgenstein tardio a um argumento a favor de um contextualismo político e social. O texto mostra, numa série bem urdida de argumentos, que a recente degradação da construção social da ciência é parte fundamental dos discursos que permitiram a degradação de outros princípios e instituições democráticas, através da quebra de processos de confiança nos discursos por que se articulam essas crenças. Em última análise, o colapso do sentido se confunde com o potencial colapso do tecido social: “Ao longo de sua investigação [Wittgenstein] deu-se conta de que a linguagem desempenha uma multiplicidade de funções, ressaltando a função normativa de determinados enunciados, presentes na linguagem que conecta todo um povo, para além de diferenças de opiniões”, escreve a autora. Como se lê no parágrafo 241 das *Investigações filosóficas*: “Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida”. O fundamentalismo religioso é tomado pela autora como um exemplo eloquente do perigo em não reconhecer a diferença entre conceitos e proposições empíricas e normativas, de modo a “impor seus dogmas como sendo explicativos dos processos empíricos da natureza, sem se dar conta de que estes enunciados dizem respeito a jogos de linguagem de outra natureza”. As humanidades – aí se incluindo reflexões filosóficas, antropológicas e sociais sobre as próprias ciências – são espaços privilegiados nos quais os interlocutores, ao invés de se tentarem persuadir mutuamente a mudar de opinião ou de imagem de mundo, ou

pior, ao invés de sucumbirem à barbárie de calar a voz da diferença, se reconhecem na sua diversidade de adesões empíricas e valorativas, por meio de processos comuns de constituição da dizibilidade do mundo. Nesse sentido, a defesa das humanidades se confunde com a defesa do próprio espaço da razão pública.

Em “A última gota de cicuta”, Juliana Aggio, procura uma resposta para a seguinte pergunta: por que a filosofia está sofrendo ataques sem precedentes no Brasil? Se o ataque se justifica no autoritarismo e reacionarismo do atual governo, a resposta para compreender esse ataque está na figura de Sócrates. Assim, a autora objetiva mostrar que a condenação de Sócrates se configura como uma condenação à própria filosofia, que pressupõe a liberdade de questionar toda e qualquer opinião estabelecida, sobretudo aquelas estabelecidas pelas autoridades e costumes de Atenas. Sócrates revela in persona que a filosofia é perigosa porque libertária e emancipadora. As humanidades foram, desde sempre, emancipadoras dos seres humanos e sempre acusadas de subversivas, doutrinadoras, partidárias, corruptas e inúteis. Se filósofos são perseguidos desde sempre, o ensino de filosofia não poderia senão sofrer constantemente ameaça de eliminação. Em primeiro lugar, Juliana faz um exame crítico sobre qual filosofia é ensinada e como ela é ensinada nas universidades brasileiras. Em segundo lugar, especula sobre os desafios que a reinserção da filosofia no ensino médio trouxe para o ensino universitário de filosofia no Brasil. Por fim, expõe o atual ataque que a filosofia vem sofrendo com a Reforma do Ensino Médio e com o movimento autodenominado “Escola sem Partido”. Se a filosofia é inútil ao mercado e à permanência e naturalização do status quo, conclui a autora, ela, certamente, não é inútil à transformação social. E quanto mais útil à transformação social, mais perigosa. E quanto mais perigosa, mais perseguida. Eis a sina da filosofia: seremos sempre atacados, por isso sempre andaremos armados com o que há de melhor em nós: o raciocínio e a voz. E finaliza com o chamamento de que se a filosofia é perseguida desde sempre, nós resistiremos até a última gota de cicuta.

O ensaio de Leandro de Paula, “Banalizou a nível Brasil: o cerco às artes e o declínio da experiência desinteressada”, lança um olhar semelhante ao de Roger Maioli sobre os discursos de ataque às humanidades, não ape-

nas por partir de alguns dos anátemas lançados a esse campo, mas também por incluir, nele, de forma explícita, as artes e as letras. Segundo alguns dos discursos que ganharam mais alcance em versões extremadas suas nos últimos anos, as humanidades, ocupando carga-horária desproporcional no sistema de ensino, seriam responsáveis por um déficit de raciocínio lógico-dedutivo entre alunos brasileiros. Novamente, é tentador encarar esse tipo de argumento como derrisório, indigno do nosso tempo e esforço analítico. Contudo, diante da crescente capilarização de uma comunicação social - sobretudo por redes sociais digitais e aplicativos para celular - informada por discursos autoritários, já não nos podemos mais dar ao luxo de ignorar consequências concretas desse tipo de argumento. A estratégia do ensaio de Leandro de Paula para contribuir à compreensão desse processo é usar a censura popular a manifestações artísticas que se verificou no Brasil sobretudo desde 2017 como exemplar do “método” presente nessa “loucura” do ataque às humanidades. Não se trataria de realçar a exemplaridade de uma onda conservadora que rearticulária antigas bandeiras de setores da população (tradição, família, propriedade, religião etc.), mas de uma “engrenagem político-discursiva mais sinuosa, que submete a autonomia da prática artística a um novo tipo de tribunal”. Essa engrenagem sinuosa exprimiria uma agenda populista, e, para o que interessa ao argumento de Leandro de Paula, opera sobretudo pela incitação de um clamor popular à “judicialização da oferta do circuito de exposições”. Ora, essa mediação judicial tem consequências drásticas no modo como a arte contemporânea se insere no debate público. Para entender como isso foi possível, o ensaio se volta para a “gramática discursiva dos agitadores dos protestos” e seus efeitos no circuito expositivo do Brasil.

Entra então em cena um ator inusitado: o chamado “Movimento Brasil Livre”. Egresso das Jornadas de Julho de 2013 (das quais adaptou o próprio nome, a partir do Movimento Passe Livre), o “MBL” implementou a estratégia de popularizar um discurso de celebração da “autonomia” do campo das artes e da cultura, no sentido de que os artistas disputem financiamento diretamente no mercado. Segundo esse discurso, a arte moderna e contemporânea teria conquistado espaço crescente - liberada dos antigos mecenas e, por isso, de limitações temáticas e formais - jus-

tamente dessa maneira. Escamoteia-se nesse argumento uma diferença fundamental entre o príncipe do Antigo Regime e os estados das democracias constitucionais. No contexto de uma educação para a cidadania, a arte atende a “a uma demanda virtual, ainda não elaborada”. O argumento de que “o artista que é bom tem que conseguir o próprio capital” oblitera o lugar da arte como experimento social – justamente à defesa do qual se esperaria que acesse qualquer argumento liberal clássico. Ora, o espaço livre para um tal experimento – e uma política de estado que garanta a sua vitalidade – é intolerável para um regime, ora em construção no país, que pretenda galvanizar uma imagem totalizadora e unidimensional do seu *Volk*, do seu povo. Aqui as humanidades se tornam intrinsecamente perigosas. Já para o campo democrático, garantir pela via de políticas públicas e de segurança jurídica uma liberdade de experimento para o campo artístico é essencial ao exercício do pensamento crítico, à imaginação de novos horizontes para a construção da cidadania segundo os marcos da defesa dos direitos formais e da expansão das liberdades vividas. Compreende-se melhor o porquê de uma aliança entre o liberalismo redutoramente economicista e um populismo autoritário. O texto de Leandro de Paula articula de maneira clara e bem documentada esse *front* do ataque às humanidades no mundo da arte, e aponta caminhos úteis para a sua defesa.

O argumento de que os ataques às humanidades têm um cunho ideológico é ampliado e aprofundado no capítulo seguinte, de Máira Kubik Mano, Mariana Possas, Rafael Azize e Sue Yamamoto, “Universidade e ideologia: ataques às ciências humanas e possibilidades da sua defesa”. As autoras e autor partem de um tristemente histórico episódico de abril de 2019, quando o então ministro da educação, Abraham Weintraub, determinou cortes nas dotações orçamentárias de três universidades públicas específicas, a Universidade de Brasília e as Federais da Bahia e Fluminense. O ministro apresentou como razões dos cortes supostas práticas de “balbúrdia” (sic) naquelas instituições superiores de pesquisa e ensino, entre outros motivos. O ensaio utiliza esse episódio para desenvolver em seguida uma análise da lógica dos discursos pelos quais se justificaram e continuam a se justificar cortes e outros tipos de ataques, particularmen-

te às humanidades, mas também, às ciências como um todo. As autoras mostram a maneira como o conceito de ideologia é objeto de entorses semânticos e instrumentalizado numa operação justamente de tipo ideológico, ou seja, designada para encobrir as suas reais motivações. Tanto essas reais motivações, ligadas à rejeição da capacidade crítica da universidade, quanto a operação do seu acobertamento *ideológico* por parte de agentes públicos do atual governo, são então desveladas. Seguem-se a esse duplo movimento de análise seções dedicadas a mostrar o seguinte: os motivos pelos quais a universidade incomoda governos com tendências autoritárias é o fato de constituírem espaços de pesquisa empírica e pensamento crítico livres e epistemicamente plurais. Uma tal instituição não se furta a apresentar retratos da sociedade que, sendo embora equitativos e verdadeiros, possam eventualmente ser desagradáveis a indivíduos ou grupos que gostariam de ver certos traços de quem somos mantidos na obscuridade.

O capítulo seguinte, de Roger Maioli, muda o foco de defesas possíveis das humanidades. Nos últimos anos tem sido mais frequente ouvir por agentes do próprio governo federal versões requentadas e empobrecidas do argumento segundo o qual as humanidades não dariam ao país o mesmo retorno dado pelas ciências empíricas em geral, ou pelas áreas tecnológicas em particular. Muitos dos capítulos deste volume assinalam esse fenômeno. As humanidades, segundo esse argumento, “não ensinam nada útil, não têm aplicação prática e não prometem emprego para os formandos”. Contra a tentação de tomar esse argumento como um debate risível, Maioli não apenas empreende uma análise dos seus aspectos frágeis e insuficientes, como também nos brinda com respostas lúcidas e concretas a aspectos seus que sim precisam ser levados a sério: deixada sem resposta, a ideia de inutilidade das humanidades parece ganhar novamente contornos de senso comum. Se queremos defender as humanidades, presumir que elas tenham valor em si mesmas, ou seja, um valor intrínseco, nos condenaria a pregar para convertidos eternamente. Dirigir-se a não convertidos é, portanto, urgente e necessário num ambiente como o do Brasil de 2020, no qual observamos uma forte deterioração da conversação em torno do lugar da Universidade, do conhecimento basea-

do em evidência e do pensamento crítico enquanto bases necessárias da construção de políticas públicas e da cidadania. Mas, ainda que imaginemos, com algum otimismo, um cenário mais positivo para essa conversação, presumir que nunca podemos cogitar um valor instrumental para as humanidades é deixar de olhar para uma realidade efetiva, deixar de olhar para um aspecto legítimo das relações entre universidade e a sociedade da qual ela faz parte. Ampliar, então, o alcance do argumento para além do valor intrínseco das humanidades talvez redunde, finalmente, num amadurecimento do lugar da Universidade no Brasil. O capítulo de Maioli consiste em mais do que um texto de combate sazonal, e merece ser tomado como exemplo da direção de defesas mais eficazes das humanidades, com potencial de alcance comunicativo maior.

Dois aspectos do seu percurso merecem realce. O primeiro é o modo como o texto nos lembra que uma parte do valor das humanidades, embora seja não instrumental, ainda assim pode ser considerado *extrínseco*. Um exemplo disso é “o impacto que elas têm na forma como as pessoas pensam, agem e (importantíssimo) votam”. O segundo é o modo como o texto desdobra elementos do valor *extrínseco instrumental*, mas legítimo, das humanidades. Tomemos o caso específico da filosofia. Muito se discute sobre o mercado de trabalho dos egressos em filosofia. Não há dúvida de que o seu mercado precípua é o da docência em filosofia e áreas afins. E não há país desenvolvido cujo desenvolvimento não se tenha feito acompanhar da ampliação de uma formação para a cidadania, com um incontornável aspecto reflexivo de tipo filosófico e humanístico – e o Brasil não será exceção. Ao mesmo tempo, é importante notar que as humanidades em geral, e a filosofia em particular, não possuem apenas um valor intrínseco e não instrumental, por mais precioso que este seja. Vastos setores da economia dita “real”, alguns considerados mesmo de ponta, tais como inteligência artificial, o campo biomédico e de alimentos, a comunicação social e o turismo cultural, abrem um espaço crescente para profissionais com treinamento filosófico, da filosofia da linguagem e da metafísica à bioética, à filosofia política e à estética. À medida que esses setores da economia real se confrontam com mutações radicais dos seus contextos e processos, passam a demandar, justamente, um esforço

tanto de análise como de criação de conceitos que deem conta de novos e desafiadores cenários mentais, sociais e de interação com o mundo físico – vide, para esse tipo de operação, o modo como o capítulo de Arley Moreno esclarece o lugar do sujeito de conhecimento introduzido pelo idealismo cartesiano. Não é à toa que a imaginação filosófica nunca deixa de estar presente em tentativas de visualização de cenários futuros para o mundo do trabalho, por maior que venha a ser a integração do trabalho com sistemas artificiais - e talvez sobretudo nesse caso! Também por isso a filosofia encontra campos de aplicação prática cada vez mais surpreendentes a um olhar distraído em relação às mudanças do presente.

O texto de encerramento do volume, “A crise das humanidades e a ciência como força produtiva no capitalismo neoliberal”, de Vinícius dos Santos, mostra que o ataque às humanidades fere, em verdade, o próprio espírito ou razão de existência dessas disciplinas: a liberdade. O argumento principal é o de que o valor das ciências foi reduzido à produção de mercadorias, o que incide, sobretudo, sobre as humanidades, que tiveram seu sentido transfigurado na sociedade neoliberal, ou, pelo o que o autor denomina de razão neoliberal. Sob uma perspectiva dialética marxista, demonstra-se a relação intrínseca entre modo de vida e produção material na sociedade capitalista, bem como o lugar do mercado como medida de valoração tanto da vida, como de suas manifestações: a subjetividade, a sociabilidade e a ciência. Se o capitalismo se alicerça nessa lógica, o neoliberalismo seria, como afirma o autor, “a derradeira efetivação do capital”. Em poucas palavras, as humanidades estão sob risco de descarte em razão da sua inutilidade mercadológica. Pior: são ameaçadas de exclusão dada a sua capacidade de crítica em aspecto amplo, inclusive de crítica ao modo de operar da racionalidade neoliberal que se pretende hegemônica e universal. O texto chega assim, por caminhos diversos, a diagnóstico semelhante ao ensaio de Richard Eldridge.

Este volume deve muito ao profissionalismo e paciência de Flávia Goulart Roza, premiada editora da Universidade Federal da Bahia, incansável editora de luzes em tempos sombrios.

I.

AS HUMANIDADES E
a ideia de universidade

A área das humanidades na era da universidade tecnológica

ARLEY RAMOS MORENO¹

À GUISA DE INTRODUÇÃO

É amplo e complexo o tema das relações entre conhecimento científico, saber tecnológico e reflexão crítica – o primeiro voltado para a formulação de teorias sobre objetos, o segundo voltado para a formulação de soluções imediatas para dificuldades práticas e, o terceiro voltado para a explicação de pressupostos presentes nos mais diversos raciocínios utilizados para justificar o que fazemos, pensamos e percebemos, inclusive, ao formularmos teorias de objetos e soluções para dificuldades práticas. Além de amplo, sinal de sua complexidade é o fato de que esse tema tem sido centro de intensas discussões ao longo dos séculos, desde os antigos gregos até a modernidade contemporânea. Se vale ainda a pena retomá-lo – e, certamente, sempre valerá – será preciso proceder por partes, escolhendo e sugerindo aspectos que possam ser-nos conjuntamente mais relevantes, ou mais familiares, sem que percam, por isso, sua natureza universal.

¹ Este texto foi publicado originalmente como capítulo no volume coletivo intitulado *Formação humana e gestão da educação: a arte de pensar ameaçada* (São Paulo: Cortez, 2008). Sou grato às organizadoras, professoras Águeda Bernadete Bittencourt e Naura Syria Carapeto Ferreira, pela permissão em republicá-lo aqui. Foram feitas revisões de detalhe. (Nota do organizador.)

As diferentes áreas

Consideremos um exemplo, já clássico – na verdade, devido a Aristóteles, mas comum entre os pensadores da época – de um aspecto das relações entre ciência e saber prático. No caso da medicina, o cientista visaria exclusivamente elaborar uma teoria que fosse a explicação das doenças que nos afligem; por isso, o cientista teria acesso ao conhecimento de universais. Por seu turno, o médico concentra sua atividade na cura de indivíduos doentes e, por isso, o seu interesse está voltado para a aplicação prática do conhecimento universal da doença. Enquanto o cientista formula teorias sobre universais, o médico lança mão de tais teorias e procura implementá-las na vida prática de seus pacientes – o que faz, certamente, proliferar novas questões, ausentes da reflexão exclusivamente teórica do cientista, uma vez que este não olha para os olhos do indivíduo que sofre, não vê o seu sofrimento, mas, apenas, pensa a doença universal.

Parece haver, então, dois campos diferentes, ainda que não incompatíveis, entre conhecimento e saber prático: enquanto este último necessita colher conhecimentos para ser capaz de agir, o primeiro não precisa agir para conhecer pois move-se na contemplação teórica. Essa separação de tarefas não reflete, está claro, o que ocorre na prática cotidiana do cientista e do engenheiro – chamemos assim o indivíduo do saber prático – na qual, efetivamente, os papéis podem ser alternados. A distinção, entretanto, é importante para orientar a análise que segue da posição das humanidades com relação à ciência e à tecnologia.

À primeira vista, não é simples perceber os limites que marcariam claramente a atividade na área das humanidades, por contraste com as áreas das ciências e da tecnologia, uma vez que vemos emergir, no interior das próprias humanidades, disciplinas com pretensão a se tornarem científicas – como é o caso da linguística, da psicologia, da economia, de certos ramos da etnologia, antropologia, sociologia, entre outros – ou, também, com a pretensão de encontrarem soluções práticas imediatas – como é o caso de certos ramos da linguística e da psicologia mais voltados para o tratamento terapêutico e assistencial, ou para a capacitação instrumental em diferentes técnicas; ou, como também é o caso em certos ramos da

economia, etnologia, antropologia e sociologia, voltados para atividades de assessoramento das mais diversas instituições.

Assim, no interior das humanidades, temos setores voltados tanto para o conhecimento teórico quanto para o saber prático. Contudo, há outro critério que permite esclarecer os limites entre a área das humanidades e as da ciência e da tecnologia – e, inclusive, situar as diversas disciplinas emersas das humanidades com pretensão tanto a se tornarem científicas como a implementarem soluções práticas a problemas imediatos. O critério é muito simples e, certamente, isento de polêmica: trata-se da natureza do enfoque dado ao objeto de estudo por essas atividades. Se as explicações e descrições produzidas forem causais ou mecânicas, podemos considerar que se trata de atividades científicas e tecnológicas. Se, por contraste, as explicações e descrições se ativerem exclusivamente aos sentidos do objeto de estudo, podemos considerar que se trata de atividades hermenêuticas, reflexivas ou críticas – que poderíamos qualificar de humanísticas, para contrastá-las com as anteriores.

Por exemplo, um ramo da psicologia que descreva aspectos do comportamento humano em termos de reações fisiológicas ou químicas a estímulos poderá ser considerado como ciência empírica, assim como a física e a química, enquanto que um ramo da psicologia que se interesse por aspectos significativos do comportamento humano poderá ser considerado como parte das humanidades.

Temos, assim, um critério bastante simples e esclarecedor – ainda que provisório e apenas preparatório – das complexas relações entre as diferentes áreas: ciência e tecnologia correspondem a atividades que enfocam seus objetos de estudo do ponto de vista empírico, enquanto que as humanidades enfocam seus objetos do ponto de vista dos sentidos que lhes são atribuídos. Esse critério permite esclarecer, por exemplo, que o enfoque humanístico do objeto seja sempre perpassado por conceitos do próprio pesquisador o qual é levado, por isso, a elaborar metaconceitos para interpretar os sentidos que tematiza – por contraste com o enfoque empírico em que o pesquisador elabora conceitos de objetos, e não metaconceitos, para descrever e explicar processos naturais segundo modelos mecânicos e causais.

Quantidade e qualidade

A preocupação, aliás, legítima, em avaliar a produção intelectual nas diversas áreas da universidade deve atentar para as diferenças básicas entre elas, evitando colher critérios exclusivamente em uma determinada área e aplicá-los a outras áreas. Um dos grandes perigos dessa aplicação generalizada e dogmática, tal como assistimos ocorrer atualmente em nossas universidades, é sua natureza marcadamente ideológica, a saber, o processo que transforma sub-repticiamente medidas de quantidades – adequadas, é importante repetir, para as explicações e descrições com enfoque empírico – em critérios de valoração. O pressuposto ideologicamente marcado é a ideia de que o caráter objetivo da quantificação, que permite medir processos naturais, será conservado no julgamento do valor da produção intelectual – e, mais do que isso, deve ser conservado para assegurar o julgamento isento e imparcial – se quantificarmos essa produção. A produção intelectual passa a ser considerada um processo natural e a técnica de quantificação uma forma objetiva de conferir valor a esse processo – como se $n+1$ metros ou quilos de alguma substância fosse melhor do que n metros ou quilos dessa substância, ao invés de ser apenas mais extenso ou pesado.

Processo bem conhecido e já bastante analisado por vários filósofos é o da espacialização do tempo – o que é adequadamente realizado pelas ciências naturais, tomando de empréstimo o conhecimento elaborado pelas ciências exatas. Trata-se de fixar em unidades extensas e discretas propriedades de processos naturais, tal como definidas pelas teorias com as quais se deseja apreender conceitualmente os processos. Instrumento teórico importante para as ciências, a espacialização permite tornar extensas as transformações, mudanças e decursos de processos empíricos em geral, e aplicar a eles medidas quantitativas e modelos causais. É o tempo físico que se torna, assim, objetivado na forma de medidas discretas, segundo as coordenadas espaciais que são os dias, as horas, os metros, os pesos, os volumes, etc., que servem para a construção de instrumentos como relógios, régua, balanças, e outros – tornando mensuráveis, e, com isso, inteligíveis, por exemplo, a dissolução do açúcar na água, os pontos de ebulição de diversos líquidos e de dilatação de diversos sólidos, o de-

curso de mudanças biológicas em diferentes espécies e em indivíduos, etc. São técnicas eficazes de apropriação de processos naturais e mecânicos pelo pensamento científico.

Esse trabalho teórico de objetivação não pretende aplicar-se, todavia, a processos que não sejam naturais e mecânicos nos quais intervenha o sentido, tais como os processos simbólicos. Assim, por exemplo., o físico e o químico não pretendem medir objetivamente a quantidade de justiça ou de beleza, nem mesmo a quantidade de pensamento ou de compreensão evocados por determinado conceito ou por determinada relação entre conceitos. Não é esse o seu objeto de estudos. Não é o mesmo conceito de objetividade que vige nos dois domínios de estudos.

De fato, se a descrição e a explicação objetivas de processos naturais são, em grande parte, conquistadas através da espacialização do decurso desses processos, o mesmo não ocorre com processos simbólicos. Nesse caso, como salientamos, será preciso construir meta-conceitos para preservar a objetividade, uma vez que ela não se limita, aqui, a espacializar como condição para pensar quantidades e combiná-las sob a forma de descrições e explicações causais. Será preciso construir instrumentos conceituais que operem sobre outros conceitos, isto é, que neutralizem os conteúdos subjetivos presentes nos sentidos atribuídos aos processos simbólicos estudados. Por exemplo, os conceitos psicanalíticos de inconsciente, pulsão, cena originária, etc., são metaconceitos construídos pelo pesquisador para neutralizar os sentidos apresentados pelo paciente e permitir que o analista organize objetivamente os processos mentais relatados.

O conceito de objetividade presente nesse caso não é assimilável ao conceito homônimo das ciências: enquanto este último corresponde a tornar discreto e quantificável o que nos aparece como contínuo e desprovido de sentido, o primeiro, inversamente, corresponde a neutralizar conteúdos subjetivos presentes nos conceitos apresentados como justificação para o sentido do que fazemos, pensamos, sentimos e percebemos. Para analisar-se objetivamente o sentido não é pertinente a construção de unidades quantificáveis, uma vez que não se trata de medir, mas de interpretar pela mediação de metaconceitos – os movimentos do processo

de objetivação são, como se vê, inversos: em um caso, a medida é um meio para conferir sentido ao processo natural e, no outro caso, a interpretação é um meio para controlar as formas subjetivas de atribuição de sentido aos processos simbólicos.

Por isso é que, ao aplicar-se critérios quantitativos para avaliar a produção intelectual – tanto na área da ciência, quanto na da tecnologia e nas humanidades –, opera-se a seguinte transformação conceitual: na expectativa de conservar a objetividade das descrições científicas, aplicam-se medidas ao que, todavia, não é quantificável por não ser redutível a processos naturais, mecânicos e causais – com a finalidade de avaliar, de emitir juízos de valor de maneira cientificamente objetiva. O valor passa a ser visto sob a forma da quantidade, uma vez que um instrumento das ciências foi aplicado para avaliar processos simbólicos, portadores de sentido, operando, com isso, sua espacialização: ligações de sentido passam a ser consideradas como quantidades espacialmente discretas – sob a forma de número de livros, artigos, publicações internacionais ou nacionais, de periódicos indexados ou não, de textos redigidos em língua estrangeira ou não, em língua inglesa ou em outra língua, número de aulas, conferências, cursos, eventos, assessorias, consultorias, atividades administrativas, e tantas outras unidades espaciais que se queira inventar para que possam ser medidas – e, infelizmente, disputadas entre os melhores candidatos...

Eis uma transformação conceitual da qualidade em quantidade, operada ideologicamente através da generalização indiscriminada do ideal cientificista de objetividade. Essa operação é ideológica em, pelo menos, dois sentidos. Em primeiro lugar, como já indicamos, porque corresponde ao que poderíamos denominar de cientificação tecnológica da sociedade – ao aplicar a ideia de objetividade presente nas ciências a todas as esferas da vida social, tomando-a, de maneira implícita, como correspondência com a verdade, o que seria, aliás, supostamente comprovado pela eficácia das soluções encontradas pela tecnologia. Temos, aqui, os três conceitos-chave que dão corpo ao argumento usado para justificar esta operação ideológica: a objetividade do conhecimento científico conduz à eficácia das soluções tecnológicas práticas, e isto comprova que atingimos o reino da verdade. Em segundo lugar, e complementarmente, no que concerne a avaliação

da produção intelectual na universidade, a operação também é ideológica porque corresponde não apenas ao interesse conjuntural em mostrar à sociedade a qualidade excelente dessa produção, mas, principalmente, em mostrá-lo através de medidas marcadas pela objetividade das ciências – assim como, está claro, em poder excluir objetivamente toda produção intelectual que não responda às mesmas exigências, ou melhor, excluir todos os que não se candidatam para a disputa, os que não querem colaborar...

A avaliação

Esse quadro mais amplo e prévio poderia esclarecer as diversas situações e as dificuldades que deve enfrentar o processo de avaliação das diferentes áreas da universidade. Uma vez que se consiga esclarecer, tal como tentamos sugerir, a transformação conceitual da qualidade em quantidade, que leva a confundir processo de medida com atribuição de valor, será possível, então, distinguir dois procedimentos diferentes e caracterizar suas respectivas finalidades – sem mais confundi-los.

Em primeiro lugar, o procedimento de quantificar a produção intelectual corresponde a descrever empiricamente essa produção. Procedimento que pode ser bastante útil, para determinadas finalidades, mas que não é capaz de realizar aquilo que com ele se pretende, a saber, avaliar, atribuir valores, desde o excelente até o péssimo. Em segundo lugar, o procedimento de avaliar essa produção corresponde a emitir juízos de valor sobre processos simbólicos os mais diversos – na área das ciências, da tecnologia e das humanidades –, julgar desde o que é excelente até o que é péssimo. No segundo caso, trata-se de julgar a respeito da pertinência, da importância e da originalidade de determinada ligação entre conceitos até então sem relação entre si – ligações tão frequentes e revolucionárias na história das ciências assim como na história da filosofia. Ligações que permitiram criar novas áreas de pesquisa, ligações tais como entre a análise matemática e a geometria, ou entre a análise de funções e a análise lógica da linguagem; a passagem da concepção corpuscular à de onda eletromagnética, assim como a passagem da concepção de espaço absoluto à de espaço relativo, à velocidade e ao tempo; ou, ainda, a ligação entre a concepção medieval monolítica de ideia e a concepção de

ideia como processo psíquico e como representação, em Descartes, que permite a passagem do realismo filosófico tradicional às várias formas do idealismo moderno.

Ligações conceituais só podem ser avaliadas, não podem ser quantificadas, e esta avaliação depende de critérios que sejam internos à área em que são produzidos os conceitos e suas ligações. Daí outra característica distintiva fundamental entre avaliação e quantificação: os critérios para avaliar devem ser colhidos no interior dos processos a serem avaliados – o que não ocorre e não deve ocorrer, no caso da quantificação, uma vez que processos naturais não têm sentido enquanto naturais. Ligações conceituais devem ser avaliadas através de meta-conceitos, os quais são instrumentos que permitem organizar os conceitos cuja ligação está sendo avaliada. Por exemplo, os conceitos do campo da geometria analítica permitem comentar, metalinguisticamente, os conceitos dos campos da geometria e da análise e, assim, julgar sobre a pertinência, importância e originalidade da nova área de conhecimento – da mesma maneira para os casos mencionados da física, da lógica matemática e da filosofia cartesiana. No caso da medida de quantidades, como já notamos, os critérios são externos aos processos naturais e, mesmo, por razões metodológicas, devem sê-lo, uma vez que sua espacialização é uma operação imposta pelo cientista para torná-los inteligíveis e permitir que se lhes atribua um sentido – a saber, o sentido conferido pelos critérios quantitativos para medidas extensas – isto é, no espaço – de duração, volume, peso, massa, energia, etc.

Parece claro, pois, que a avaliação a respeito dos processos simbólicos que são a produção intelectual multiforme da universidade só pode ser realizada através de critérios internos às próprias áreas em que são feitas as avaliações, respeitando-se a lógica de seus conceitos, de suas ligações. Não há padrões universais que possam ser aplicados a todas as áreas para julgar o valor das ligações conceituais, mas, sim, critérios internos a cada área de atividade e, mesmo, internos a cada ramo no interior de uma mesma área e, inclusive, internos a cada teoria – com o grau de detalhamento a que se propuser a avaliação.

Assim, no que concerne à atividade de avaliar a produção intelectual na universidade, todas as áreas podem submeter-se a critérios internos e específicos – repetamos, com o grau de detalhamento desejado – que permitem julgar sobre a qualidade das ligações conceituais apresentadas, desde os casos de excelência até os casos a serem desprezados, passando, inclusive, pelos casos dos erros fecundos, tão habituais na história da ciência e da filosofia. Nesse sentido, seria um profundo equívoco avaliar procurando preservar a especificidade das diferentes áreas através de quantificações diferenciadas, como, por exemplo, estipulando que livros, artigos, cursos, conferências, assessorias, etc., possuiriam pesos diferentes para cada área – independentemente de sua qualidade simbólica, irredutível a pesos e medidas.

As humanidades

Finalmente, é apenas dentro desse contexto que seria conveniente refletir, com um pouco mais de clareza e com menos confusão, sobre a especificidade da área de humanas, sobre sua posição e sua função no interior de uma universidade cada vez mais dominada pela ideologia que poderíamos denominar de cientificismo tecnológico – mescla de saber prático e de conhecimento científico que fundamenta sua concepção de conhecimento e sua atividade institucional, como salientamos, através dos conceitos de objetividade científica, eficácia na solução de obstáculos naturais e práticos e de verdade, como correspondência entre conhecimento, saber prático e eficácia – ou, em outros termos, como correspondência entre ciência e tecnologia.

Nessas circunstâncias – as quais, aliás, não são exclusivas da sociedade brasileira – caberia a pergunta do poeta, transposta, agora, para o novo contexto: para que as humanidades em uma época estéril?

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA

Diversas e anclares são as concepções a respeito do que sejam sujeito e objeto, assim como a respeito de quais sejam as relações que mantêm entre si. Como consequência, diversas também são as respectivas qualifi-

cações atribuídas ao conhecimento, caso seja mais ligado a exigências do sujeito ou mais ligado a exigências do objeto, como sendo conhecimento subjetivo ou conhecimento objetivo. Longa e profunda é a história do diálogo entre as diferentes concepções e, principalmente, dos critérios apresentados para fundamentá-las – profunda por revelar marcas das visões de mundo características de cada época e de suas transformações.

Objetividade e certeza

Um caso marcante, e sem dúvida exemplar, que aqui nos interessa diretamente, é o da revolução galileana, ao colocar um novo paradigma para o conhecimento objetivo dos fatos naturais. Será objetiva, a partir de então, apenas e exclusivamente a atividade de tradução, para a linguagem matemática dos homens, dos caracteres matemáticos naturais com que Deus escreveu a natureza, ao criá-la – conforme a esta instigante metáfora em que a criação divina se fez como redação matemática e segundo cálculos geométricos. Será preciso decifrar aqueles últimos e traduzi-los para os primeiros, criando para tanto uma linguagem adequada, que esteja à altura da outra, divina. Eis o fundamento da objetividade, a partir de então – por oposição a outras formas de atividade imunes à matematisação, como as investidas no mundo interior e misterioso do sujeito, suas paixões, intenções, sentimentos e representações mentais. Eis o novo paradigma para o conhecimento objetivo e para o seu oposto, o conhecimento subjetivo.

Esse mesmo paradigma de objetividade vige, certamente, até hoje, sendo, inclusive, o ideal perseguido pelos vários setores do conhecimento que se destacam, progressivamente, da reflexão filosófica e passam a constituir o conjunto das denominadas “ciências humanas”. Esse ideal passa, então, pela construção de modelos teóricos que, à exemplo daqueles das ciências naturais, reflitam e expliquem os fatos estudados – neste caso, fatos humanos, respeitando sua natureza simbólica. O mesmo estado de ansiedade poderá ser estudado, legitimamente, tanto pela medicina quanto pela psicanálise – ou, a mesma aglomeração de pessoas, em um espaço restrito, poderá ser estudada, legitimamente, como uma modalidade de saturação enumerável, de um intervalo finito, por pon-

tos quaisquer, conforme a uma determinada taxa constante de frequência quanto como uma reunião de protesto em frente à reitoria de uma universidade. Será preciso, para as ciências humanas, construir modelos mais sofisticados do que os “energéticos” (segundo a esclarecedora distinção sugerida por G. Granger)² – nos quais o fluxo de energia é constante e esta é funcionalmente homogênea durante todo o percurso – a saber, modelos que podemos denominar de “informativos” por introduzirem um excedente de energia resultante que retorna à entrada do sistema, modificando seu próprio funcionamento. É o efeito de *feed-back*, em que o sistema recolhe e integra elementos externos a ele para modificar seu funcionamento; é como se o sistema “aprendesse” com sua ação, à imagem do homem.

Modelos desse último tipo são bastante conhecidos nas áreas de psicologia da aprendizagem e de inteligência artificial – e, sobretudo, são também conhecidas as diversas tentativas históricas de implementá-los, como a economia política de Marx e a psicanálise de Freud – tentativas, certamente, mal sucedidas, por razões diferentes –, a linguística de Saussure e o gerativismo de Chomsky – cada uma abrindo, a seu modo, novos horizontes promissores. É o paradigma galileano que permanece, em todos os casos, como pano de fundo inspirador das tentativas de tratamento científico do fato humano. Atividades que eram tema apenas de reflexão filosófica passam, aos poucos, a participar da área das ciências, sob a forma das ciências humanas, ou – se preferirmos ampliar o campo da reflexão filosófica e incluir outras especialidades reflexivas e não científicas – essas atividades deixam de participar da área das humanidades para enriquecer o domínio das ciências.

A força do paradigma vem de sua história de aplicação e de sucesso, tanto pelo domínio dos fatos naturais quanto com o consenso que, por isso mesmo, consolidou durante os séculos. Daí, ironicamente, o perigo que esse mesmo paradigma pode representar ao impor uma sua imagem e, com isso, conduzir a um uso ideológico, o cientificismo – já tão conhecido, desde então –, a saber, a ideia de que está assegurado nosso acesso

2 Gilles-Gaston Granger, *Formes, Opérations, Objets* (Vrin, Paris, 1994, p. 14).

à verdade absoluta, por ser objetivo o conhecimento e não ser subjetivo – ainda que seja provisória a verdade a que chegamos, ainda que apenas uma etapa na via real, contudo, já aberta pelo paradigma. Será contra esse uso exagerado do bom paradigma que surge novo personagem no drama das ideias.

De fato, embora possamos estar certos da objetividade do procedimento científico, será sempre possível duvidar do que afirmamos conhecer objetivamente segundo o paradigma galileano. Sempre poderemos levantar dúvidas a respeito de uma afirmação objetiva qualquer sobre fatos da natureza, dos mesmos fatos escritos em caracteres matemáticos por Deus. São bem conhecidos todos os argumentos clássicos a respeito das boas razões que tem, nesse caso, o cético: ilusões dos sentidos, sonho, deus enganador. Assim, ganha a cena um personagem do mundo subjetivo, personagem que habita o domínio em que Deus não escreveu em linguagem matemática, e que será o único capaz de eliminar a dúvida e garantir a certeza absoluta. Note-se que, nesse caso, não se trata da verdade objetiva do cientista galileano, mas de um elemento de outra natureza, de algo que virá fundamentar a própria verdade objetiva – algo que é condição da objetividade do conhecimento, mas que não se reduz a um conhecimento objetivável em caracteres matemáticos. Será esse elemento subjetivo o fundamento da própria verdade do conhecimento objetivo, indicando, assim, que a verdade objetiva não é absoluta mas depende de um fundamento exterior a ela e de natureza subjetiva. Evitar-se-á, com isto, de direito, a aplicação ideológica do paradigma galileano de objetividade do conhecimento científico. É assim que procede Descartes, como sabemos, ao insistir que, embora seja preciso fazer ciência todos os dias e refletir em filosofia apenas alguns dias por ano, é preciso não esquecer de refletir pelo menos alguns dias por ano... – sem o quê, acrescentaríamos por nossa conta, pode-se cair na tentação ideológica do cientificismo.

Assim, é um elemento subjetivo que passa a fundamentar a objetividade do conhecimento desenvolvido na ciência galileana, por exemplo, a verdade de que $2+2$ seja 4, ou a de que um triângulo tenha três lados – verdades com que deciframos o livro da natureza redigido por Deus. A certeza de que pensamos, ao duvidar, garante que não nos enganamos ao somar,

ao definir figuras geométricas, ao olhar para os fatos do mundo exterior – uma vez que Deus, certamente o mesmo de Galileu, não nos enganaria. Não basta, pois, reconhecer a verdade objetiva do conhecimento científico; é preciso, mais do que isso, admitir que ela não é absoluta e não deve, então, ser aplicada de maneira generalizada – nem afirmada de maneira dogmática. Assim como não basta apreciar um bom vinho de cepa superior, mas é preciso não se deixar intoxicar por ele – inclusive para poder voltar a apreciá-lo... com frequência.

Eis uma profunda lição que nos legou o idealismo filosófico: ao esclarecer o sentido da objetividade científica, mostrou que esse conceito tem suas condições de aplicação e de validade limitadas pela presença de um sujeito de conhecimento – e não, é claro, de um sujeito individual e psicológico – que pensa e age, criando, assim, critérios para justificar seu pensamento e sua ação. A construção de técnicas e sistemas de medida é um exemplo simples, mas esclarecedor desta profunda lição do idealismo. De fato, se o conhecimento objetivo, em estilo galileano, conduzisse a verdades absolutas e independentes do ponto de vista de um sujeito epistêmico, então, por exemplo, nada poderia ser dito a respeito da ebulição dos líquidos a não ser que entram em ebulição – pois seus diferentes pontos de ebulição são relativos a diferentes sistemas de medidas que marcam a presença do sujeito epistêmico: a água ferve a diferentes temperaturas, ou melhor, a tantas temperaturas quantas forem as escalas de temperatura propostas para medir seu ponto de ebulição. Esse simples exemplo é válido para outras situações mais complexas e que parecem levar consigo consequências maiores: as medidas de velocidade, como a do som e a da luz, que são a base para medir distâncias astronômicas e microscópicas como, também, biológicas. Para Deus, que tem conhecimento absoluto da verdade, essas distinções não fariam o menor sentido, por serem relativas à presença do sujeito epistêmico. A matematização e formalização dos modelos científicos é a garantia de sua objetividade, segundo o paradigma galileano, e, ao mesmo tempo, é a garantia de que nos afastamos do conhecimento absoluto da verdade. Ao relativizar a verdade do conhecimento objetivo da ciência galileana, o idealismo mostra que o conhecimento universal assim obtido jamais será absoluto. Em outras

palavras, o idealismo esclarece o sentido do conceito de conhecimento universal ao situá-lo no domínio das ações humanas, como o consenso a respeito de procedimentos metodológicos, e afastá-lo de supostas conotações metafísicas.

Da mesma maneira, o idealismo mostra que o sujeito epistêmico é o autor dos critérios usados para justificar que o conhecimento científico seja considerado como objetivo – por oposição a outras formas de abordagem da experiência consideradas como subjetivas. Legou-nos, enfim, o esclarecimento da situação conceitual em que o conceito de objetividade tende a ser aplicado de maneira dogmática, ou melhor, em que se aplicam os mesmos procedimentos do paradigma galileano a todos os setores da experiência, para garantir a objetividade dos resultados, inclusive àqueles setores que se mostram imunes a tal aplicação – como, no caso que aqui nos interessa, às ligações entre sentidos de conceitos, não entre fatos naturais. Legou-nos, por assim dizer, o antídoto contra esses excessos.

Cientificismo e saber prático

Esclarecer essa situação implica que seja possível detectar o pressuposto da aplicação generalizada do paradigma, a saber, como já indicamos, a ilusão de que a verdade objetiva é autônoma e não necessita de qualquer outro fundamento além do próprio objeto. A ilusão consiste, está claro, em conceber a existência de objetos em si próprios como entidades independentes de qualquer outra instância – ilusão, na verdade, muito próxima de nossa atualidade, e com a qual estamos convivendo, a ponto de gerar a necessidade de textos como este que se lê.... O esclarecimento permite com que apliquemos o conceito de objetividade, por assim dizer, com mais objetividade, ou melhor, sem supor que seu sentido seja absoluto e independa de outro fundamento além de sua própria aplicação, segundo o paradigma científico. O fundamento do sentido deste conceito, como o de conceitos em geral, repousa na constante atividade do sujeito do conhecimento que, como dissemos, cria e transforma critérios para o sentido dos conceitos que irá aplicar à experiência. Eis a marca de sua profunda relatividade: as convenções em torno das quais convergimos, mas que é necessário sejam explicitadas e a todo momento retomadas e

colocadas em seu devido lugar, a saber, no lugar das humanas convenções – e não na de entidades metafísicas autônomas.

Se conseguirmos afastar o dogmatismo cientificista, graças ao esclarecimento conceitual fornecido pelo idealismo – aliás, sob todas as suas formas, desde Descartes até as fenomenologias modernas –, teremos uma chance de evitar a consequência ideológica dele decorrente que consiste, como já mencionamos, em transformar relações conceituais de sentido em relações entre unidades espacializadas através de índices numéricos. A ilusão metafísica originária conduz, imperceptivelmente, às atitudes e decisões marcadas ideologicamente que excluem tudo o que não se submeter ao padrão de objetividade assim assumido.

Relações conceituais de sentido não são passíveis de quantificação, mas, apenas, de compreensão. Avaliar não é o mesmo que medir: avaliar significa criar critérios para julgar o valor, enquanto que medir significa criar unidades discretas para quantificar extensões. Ora, ao quantificar juízos de valor, conforme ao paradigma galileano de objetividade, com a finalidade de criar critérios para avaliar a produção intelectual – ainda que sem pretender reduzir julgamento a quantificação –, são convencionadas unidades de valor – como tipos de publicações e tipos de atividades – e a elas são atribuídos índices numéricos. As boas intenções, mais uma vez, nesse caso, conduzem para bem longe do paraíso... De fato, ao quantificar um juízo de valor, assim como ao quantificar qualquer outro fato ou processo, será preciso, primeiramente, neutralizar o seu eventual valor para, somente depois, numerar. Todavia, seria legítimo neutralizar o valor do que deve, justamente, ser avaliado? É no ato de neutralização do valor que podemos indicar o movimento ideológico, nesse processo de quantificação da qualidade. De fato, o valor é neutralizado ao suprimir-se o ato de julgar e substituí-lo por uma “pontuação”. Não faz sentido afirmar que a unidade livro deve valer mais ou menos pontos do que a unidade artigo ou do que a unidade aula, etc. Cada uma dessas unidades não possui a priori qualquer valor que pudesse ser traduzido em quantidade de pontos, isto é, submetido a um padrão para medidas de extensões. O valor não é uma substância que acompanharia cada objeto como se fosse sua extensão física, mas, sim, algo que se acrescenta a ele no uso que dele for feito. Por isso,

ao tentar neutralizar o valor de uma dessas unidades, estaremos, na verdade, aplicando de maneira ideológica a legítima exigência de objetivação galileana para fatos naturais, a saber, estaremos agindo como se fosse menos exposto a erros e enganos discretizar o que não é discretizável do que emitir juízos de valor a partir de interpretações do sentido de conceitos.

Caso não seja possível escapar da atual conjuntura que nos coage a agir dessa forma – ou melhor, a quantificar processos simbólicos que são as atividades intelectuais na universidade, passíveis somente de interpretação e julgamento, mas, não de quantificação, e organizá-los sob a forma de planilhas contábeis para prestar contas públicas à sociedade –, que pelo menos tenhamos presente ao espírito o deslocamento ideológico aqui realizado, para que tentemos evitá-lo concentrando-nos no profundo desafio que consiste em sugerir critérios de avaliação compatíveis com a diversidade dessas atividades, inclusive, no interior das diferentes áreas.

Por outro lado, não seria menos importante que conseguíssemos escapar à imagem metafísica da objetividade presente no cientificismo, porque esta imagem favorece outra vertente ideológica forte presente, por sua vez, em nossas sociedades atuais, a saber, aquela que estabelece ligações íntimas entre conhecimento científico e atividade tecnológica. É a ligação, acima mencionada, entre sucesso e eficácia empíricos de implementações técnicas e verdade objetiva do conhecimento científico – como se o sucesso em fazer uma máquina movimentar-se e manipular o ambiente fosse consequência necessária de teorias da aprendizagem e do movimento dos corpos. De fato, e pelo contrário, agimos naturalmente sem qualquer teoria – comemos e nadamos, e, mesmo, podemos até aprender imitando, como, por exemplo, a falar –, sem qualquer conhecimento prévio de uma teoria que pudesse fundamentar nossas respostas a respeito do que fazemos. Esse é o ponto de vista da tecnologia, a saber, a implementação prática de esquemas teóricos, e não a construção de teorias a respeito de como são os fatos. A ligação ideológica é, aqui, muito forte, porque coloca em jogo conceitos da tradição filosófica, tais como a tríade platônica entre a verdade, o bem e o belo. Uma vez suposta a conquista da verdade objetiva por meios tecnológicos, tal como ficaria demonstrado pela eficácia de seus sucessos práticos, então teríamos atin-

gido o bem, com justiça para todos e equidade – posto que, atualmente, a entidade social mercado é investida de autonomia e de racionalidade, sendo capaz de distribuir seus produtos segundo as necessidades expressas nas demandas sociais – e, por consequência, o belo – estado social contemplativo de fruição das belas coisas, a ser garantido pela estabilidade econômica, inatingível pelas mazelas do turbilhão da política. Nesse esquema, o conhecimento científico, conforme ao paradigma galileano de objetividade, é colocado a serviço do saber prático através de milionários convênios entre universidade e empresa – incentivando a tecnologiação das atividades universitárias.

Ora, é fácil constatar que são muito diferentes as formas de uso e de concepção do tempo e do espaço no interior da vida universitária, bastando, para isso, atentarmos para as diferentes atividades que a constituem. Espaços concebidos para a assimilação paciente de conceitos, através de salas de aula, de porte médio, e de muitas salas individuais de leitura, em que mesmo as paredes e janelas são construídas para facilitar a assimilação ativa de conceitos, através de ouvidos atentos ao silêncio e de olhos sedentos de luz – contrastam com grandes espaços de laboratórios em que as ideias se materializam em microscópios e telescópios, ganham vida ao se dissolverem e reagirem com substâncias químicas ou forem projetadas no interior de aceleradores, misturando-se a partículas quase inapreensíveis. Grandes bibliotecas, verdadeiros museus do mais remoto passado, pequenas salas de aula e muitas salas de leitura, contrastando com grandes laboratórios e muitos periódicos atualizados, lugares onde as aulas teóricas se confundem, por vezes, com a manipulação dos conceitos no interior de tubos de ensaio. Por outro lado, por ser altamente individualizada, a assimilação de conceitos e sua interpretação, isto é, e a produção de metaconceitos, não obedece ao mesmo ritmo das reuniões em grupo e ao trabalho partilhado. Nesse último caso, o tempo de produção é mais célere, pois altamente determinado pelo teste dos fatos, através da verificação das hipóteses, e a divisão de tarefas pode ser uma estratégia eficaz, incentivando o trabalho em grupo. Daí o hábito salutar de publicações também partilhadas, com vários autores – hábito, contudo, dificilmente concebível como podendo ser profícuo, na área das humanidades.

Essas diferenças se aprofundam, ao considerarmos as atividades na área da tecnologia. O espaço para laboratórios torna-se o fator mais importante, ampliando e, com frequência, substituindo-se ao espaço dos laboratórios tradicionais da pesquisa científica. Livros e periódicos são substituídos por publicações de “pré-prints”, renunciando ideias incompletas, mas testáveis por ensaio e erro; hipóteses sobre a possibilidade de fatos são substituídas por soluções *ad hoc*, a serem testadas ao sabor dos materiais e das circunstâncias empíricas. Assim, também, o tempo de produção torna-se mais célere, pois isto é o que se espera do saber prático – espera-se que saibamos nadar, se jogados ao mar, ainda que não tenhamos aprendido regras de natação.

São essas algumas diferenças na organização espacial e temporal de quem procura construir uma máquina que se locomova adequadamente em uma determinada situação; de quem procura compreender o movimento para tornar-se capaz de responder à pergunta sobre como é ele possível; e de quem procura esclarecer o sentido do conceito de movimento, isto é, de que algo se mova.

Dentro desse quadro é que havíamos sugerido anteriormente a questão das humanidades.

Para que as humanidades, em uma época estéril?

Uma sugestão de resposta poderia ser o presente texto: sem nada produzir, nem pretender imprimir qualquer transformação nos fatos do mundo, apenas lança uma expectativa de esclarecimento, para o pensamento, sobre o sentido de alguns conceitos.

Dessa maneira, sem critérios precisos para responder sequer a essa questão, não podemos evitar a tentação de levantar uma dúvida definitiva a respeito da possibilidade de se apresentar critérios internos aos processos simbólicos que permitam julgar sua qualidade. Em outros termos, não seria mera ilusão procurar julgar objetivamente o que é vivenciado sob a forma da significação, e não do fato, a saber, processos que nós próprios construímos e com os quais estamos inteiramente envolvidos?

Caberia a todos os que estamos envolvidos com as humanidades a tarefa de tentar sugerir formas de julgar a qualidade de nossa produção, no interior da universidade tecnológica em que cada vez mais somos inseridos.

História da filosofia, nosso escolasticismo e a relevância prática da disciplina

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

INTRODUÇÃO

Nessa breve nota, ao modo de ensaio, trato de mexer um pouco com as representações infladas que temos da filosofia canônica e do filósofo, enquanto sustentadas por uma certa narrativa histórica. E de apontar criticamente para o que considero como a herança histórica escolástica, atávica, que particularmente nos acompanhou até os nossos dias, ao País em geral e a sua cultura intelectual e filosófica em particular. Faço isso com a intenção, emancipadora, de facilitar que nos lancemos mais efetivamente à atividade de *fazer* filosofia, no Brasil, coisa de que o País precisa, enquanto coisa ligada à vida e à cidadania, com mais autonomia de espírito e maior disposição criadora. Encarando suas formas históricas clássicas, a nós apresentadas, da filosofia enquanto coisa quase inacessível e transcendental, como na verdade podendo se tornarem mais particulares e contingentes, já que não têm de corresponder a alguma essência fixada, seja da filosofia, seja de nós seres humanos. Faço também, ao final, um aceno que aponta para uma narrativa

de nosso próprio desenvolvimento filosófico histórico, brasileiro, a favor dele, agora tomado mais positivamente, como recurso, que também nos aproxime da ideia de *fazer* filosofia como coisa relevante, neste país. Essa breve nota dá conta de apenas uma pequena parte do que tenho produzido e publicado nesse espírito, de modo propositivo, como breves textos na *Coluna da Anpof* (no site da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - Anpof), ou também num texto bem maior e mais abrangente como o *Philosophy as a Civil & Worldly Thing - from a Brazilian Critical-Historical Perspective* (Kindle Direct Publishing e Paperback. Amazon, 2019).¹

A FILOSOFIA COMO COISA MUNDANA, CIVIL, DISCURSO, LOGOS, VERBO ENTRE NÓS

Para começar, quero sugerir que a filosofia é antes de mais nada um discurso entre outros. Em segundo lugar, que se trata de um discurso de algum modo argumentativo e criativo, que procura oferecer razões e desenvolver noções. Em terceiro, que esse discurso aparentemente “tem a ver” com a Cidade, com um certo arranjo e funcionamento sociais, em termos de convivência e de realização humanas. Além disso, entendo que seu espírito, de um lado, é de cuidadosa e disciplinada investigação, busca, discussão; de outro, é também um espírito de invenção e imaginação. Contraponho isso a uma imagem da filosofia como “metafísica”, “escolástica” e “grã filosofia”, e ao que chamarei de *ancien régime* da filosofia. Por fim, depois de desenvolver historicamente essas noções e mais outras que proponho e que lhes acompanham (como “fôrma” e “arranjo”), quero apontar para a questão do destino e perfil da filosofia entre nós, uma questão que particularmente me motiva e sobre o que tenho algumas opiniões.

Vou lidar com a filosofia como coisa histórica porque é um discurso que encontra aí, na história, a fonte da maior parte de suas representações. Ressalvado que não sou historiador, nem historiador da filosofia, esboçarei mesmo assim uma narrativa, com botas de sete léguas, como

1 Este texto, aqui, particularmente, retoma, de forma revista, ampliada e modificada, uma parte do ensaio “A Filosofia como Coisa Civil”, publicado em José Crisóstomo de Souza, ed., *A Filosofia entre Nós* (Ijuí, Editora Unijuí, 2005).

suporte para tecer opiniões e promover noções de filosofia, e apontar, mesmo que tacitamente, para uma apreciação de seu desenvolvimento entre nós. Nesses termos, estarei falando da filosofia como atividade, de modo algum tratando de dizer o que é a filosofia em sua essência, como numa extensa definição ou conceito. Sabemos que isso seria uma tarefa ingrata, cada grande filósofo (e há ainda os médios e os pequenos), cada corrente filosófica, cada período histórico da filosofia dando lugar a uma definição diferente e até parecendo representar um gênero diferente.

Além disso, considerados certos precedentes notórios, poder-se-ia esperar que, do empenho para dizer o que é filosofia, resultasse algo de muito sublime ou inefável, ou de muito técnico e rigoroso, que eu não saberia fazer. Ao invés disso, como disse, invocarei alguns elementos históricos, e, em relação com eles, algumas representações da filosofia. Tudo isso de modo impressionista, coloquial, e até algumas vezes brincalhão, irreverente, pois este texto resultou de uma exposição oral, de tipo inteiramente informal.

Para mim, a filosofia é coisa de indivíduos humanos como nós, mesmo que de certa inteligência e passados por muita formação e exercício, além de dispostos a muito trabalho. Sem, entretanto, nenhum acesso especial à verdade, ainda que alguns francamente autoiludidos em sua ambição de conhecimento ou pensamento. E, mais do que parece, a filosofia é coisa de indivíduos de alguma forma associados; embora seja verdade que, diferente de outros grandes discursos, no caso da filosofia trata-se de discursos “assinados”, que têm como autor, em cada caso, um sujeito particular real, falando, digamos, por si mesmo.

Para falar da filosofia em termos assim gerais, e pelo que nos interessa aqui, vale recordar, do jeito tradicional, que essa filosofia em parte sucede, no Mundo Mediterrâneo Antigo, ao mito e à religião politeísta, grandes discursos encontrados “nas origens”, ao que parece, entre todos os povos e culturas. Em comparação com a mitologia e a religião, a filosofia aparece como um discurso meramente humano, apesar de elaborado ou

pelo menos não-corriqueiro. “Desencantado”, sem histórias, deuses ou figuras, embora não desprovido de imaginação e apenas na aparência não envolvendo narrativa. Nesse sentido, pelo menos, a filosofia seria sempre “racionalista” e de algum modo separada ou contraposta à mera tradição e à pura crença, e ao hábito puro e simples. Como obra de uma outra coisa, da “razão”, a filosofia seria sempre, e desde o começo, um Esclarecimento, um Iluminismo.

Na filosofia temos então homens de certo modo falando uns com os outros, por si mesmos, ainda que apelando a algo como a razão, com ou sem r maiúsculo. Independentemente de qualquer experiência cujo acesso não seja em princípio dado a outros homens. Como seria o caso de oráculos, revelações, êxtases, visões e destinos privilegiados, embora muita gente ainda hoje promova grandes e médios filósofos de sua predileção a tudo isso. Temos, aí, então, um discurso distintamente secular, distinto da crença religiosa e do misticismo, tanto quanto da convicção habitual e da tradição sem exame.

Livre, portanto, de qualquer dessas duas autoridades: a religião e a tradição. E, mesmo que essa filosofia tenha, por sua vez, procurado sustentar valores e verdades, tratar-se-ia, no seu caso, de convicções racionalmente justificadas (argumentadas, pelo menos), procedendo, ela, antes a um virar e revirar de ideias, capaz de desafiar, pelo menos em parte, as crenças e convicções costumeiras. No que a filosofia mostra, aliás, grande imaginação especulativa, como capacidade para renovar, alargar e enriquecer os horizontes humanos de entendimento das coisas.

A FILOSOFIA COMO COISA GREGA, ROMANA, EUROPEIA E MODERNA

Concebida nessa linha, a filosofia aparece, quanto à certidão de nascimento e à carteira de identidade, como coisa grega, como é grego o termo, em sua composição e criação. Não digo isso para destacar uma façanha europeia, de fato, historicamente, alemães, franceses e ingleses cultos gostam de pensar nos gregos antigos como seus verdadeiros pais e pares no passado. Mas, antes, digo isso determinando-a, à filosofia, como traço de uma

cultura e coisa historicamente datada, isto é, coisa contingente e particular, mesmo que de vocação universal. Nada, portanto, que diga respeito a uma essência humana, pois afinal os homens mais viveram e vivem sem ela do que com ela. Mais homens – em mais culturas e civilizações – e por mais tempo; embora hoje se possa dizer, creio eu, que algo da filosofia faz parte da “essência” do mundo moderno-ocidental e se generaliza com ele.

Fora isso – e sem querer resolver aqui um grande problema histórico –, para efeito de não exagerar demais na propriedade intelectual grego-europeia da invenção da filosofia, isto é, para não exagerar no seu caráter de milagre grego, basta registrar que ela, não por acaso, despontou – na história que escolhemos contar – nos limites asiáticos do mundo grego em formação, na encruzilhada com os mundos egípcio e oriental. Nada lhe advindo, nesse sentido, e aí sim com certeza, das latitudes do norte, não mediterrâneas, de onde teriam provindo os proto-gregos. Para completar esse teste de DNA, basta lembrar que seu primeiro representante, Tales de Mileto, descendia dos viajantes e comerciantes fenícios, e, entre os filósofos antigos, não só ele.

Quanto à chamada filosofia oriental, para não deixar de falar nela, a noção entraria aí meio que por extensão. Trata-se de um (ou mais de um) outro grande desenvolvimento de pensamento, coisa – até muito mais – excelente. Mas por si um outro grande continente (mesmo com pontos de contato), uma outra grande tradição, também organizada por escolas e merecendo anos de estudo e uma comunidade de cultivo.

Em todo caso, parece que essa filosofia oriental, ou o que nos tem chegado como tal, em geral só vira coisa mais propriamente mundana, civil e poética (ou poiética) depois de chegar no Ocidente – como, aliás, também o Dalai Lama. Podendo então mostrar-se até coisa acadêmica, inclusive na Califórnia, e ser posta em diálogo com a tradição filosófica ocidental. Enfim, para representar uma filosofia poiética, mundana e civil, como quero aqui, não creio que seja o caso de falar agora das escolas da Pérsia ou da Índia – sobre as quais, em todo caso, e isso é possivelmente o mais decisivo, pouco sei.

Aí, nas origens, entendo que os primeiros filósofos, além de desempenharem-se em alguns casos como eminentes e providenciais legisladores,

e até, de outros modos, políticos, foram elaboradores das primeiras e embrionárias teorias gerais sobre (todas) as coisas. Desenvolvendo notáveis explorações lógico-rationais e especulativas, e exibindo admiráveis pensamentos enigmáticos e profundamente poéticos, mesmo que afastados da mitológica fabulação. Também chegando a mostrar algo daqueles conhecimentos que permitem fazer demonstrações matemáticas, previsões efetivas quanto a fenômenos naturais, e promover os chamados negócios humanos: conhecimentos científicos, geométricos, astronômicos, geográficos, políticos, éticos, retóricos, médicos, etc.

Certamente isso é dizer muito pouco sobre os primeiros filósofos, e, como de seus discursos nos chegaram apenas fragmentos e de suas biografias pouca notícia, é mesmo possível que essa visão, além de tudo, esteja pouco fiel. Não mais infiel, porém, do que desinteressante, em comparação com as visões sublimes e profundas que deles nos ofereceram importantes filósofos nossos contemporâneos, igualmente poéticos e enigmáticos, tantos séculos depois. Com os quais, no entanto, não dá para competir.

De todo modo, eu não diria que era ainda uma imperfeição ou um desvio da sua vocação que a filosofia encontrasse nesses começos expressões não apenas agradáveis e poderosamente poéticas, mas também misteriosa e deliciosamente – para uns, para outros irritantemente - obscuras e oraculares, valorizadas pelos comentários e interpretações imaginosos de filósofos nossos contemporâneos. Nem deploraria taxativamente o perfil aristocrático ou sacerdotal ou simplesmente presunçoso de alguns desses filósofos “divinos”. Afinal, eles teriam sido mesmo personalidades extraordinárias.

Todavia, tampouco diria que isso é o mais próprio da filosofia, pelo menos não da ideia de filosofia como coisa mundana e civil que eu gostaria de promover aqui. Prefiro entender que a noção de que a água é o princípio de todas as coisas, com que teria começado a filosofia, além de laicizar um mito egípcio, tenha antecipado antes algo do caráter próprio da filosofia como discurso. Clara e fluída, às vezes fria e dissolvidora, mas também terapêutica e agradável, favorável à vida – quando não congelada

–, também susceptível de formar belos desenhos, e mesmo de, como fazem as crianças, brincar-se com ela.

Como disse, esses primeiros filósofos, que infelizmente ainda eram chamados de sábios, já ficaram muito lá para trás, e na maioria dos casos nunca saberemos muito bem quem foram e o que disseram e fizeram. A interpretação, portanto, é livre, e a imaginação filológico-hermenêutico-histórica aí vai longe. Algo de muito importante do ponto de vista do desenvolvimento criativo das humanidades, da cultura e da vida do espírito.

É certo também que certidão de nascimento não é tudo, e não precisamos estar presos – pelo menos não no caso da filosofia – a uma ideia de continuidade tal que nos impeça de nos perguntarmos livremente o que queremos fazer (se queremos fazer alguma coisa) com ela, hoje. Aqui e agora, não me desagradava pensar nesses *founding fathers* gregos como tipos divinos, pensar no filósofo arquetípico ao lado do herói e do santo, como expressão de valor pessoal, excelência, estilo e gênio - uma bela e inspiradora genealogia, sem dúvida. Que isso também pode sofrer uma recuperação civil – embora possa igualmente dar lugar, de outro lado, a todo tipo de fantasia tola.

Contudo, me alegraria principalmente pensar nos filósofos como cidadãos, entre outras coisas interessados no conhecimento, na sociedade e em seu próprio desenvolvimento pessoal. Ou, pelo menos, pensar neles como gente que não faria simplesmente “qualquer coisa” – o que já pode ser muito.

De qualquer modo, celebrados ou perseguidos por ingerência política e por impiedade, não pensemos que os filósofos do mundo grego (mesmo que não fizessem “qualquer coisa”) fossem sempre muito simpáticos e democráticos e que só por isso tivessem problemas na vida. Vários deles, além de exageradamente aristocráticos, eram – e não se poderia esperar outra coisa – conspiradores, escravistas, machistas, chauvinistas e dados a celebrar regimes não muito livres (e, claro, aqui já não estou falando mais só dos pré-socráticos). Também não precisamos exagerar na concepção da filosofia como mãe originária, fonte e fundação, de todas as ciências, pelo fato de – no começo, e até mais adiante –, muitas vezes as duas coisas terem andado juntas. Não é isso que salvaria a filosofia e lhe daria valor,

já que ao mesmo tempo poderia sugerir que ela é apenas uma ainda-não-ciência, ou um certo resíduo do desenvolvimento da ciência.

De fato, os filósofos podiam estar em muitos casos envolvidos com algo parecido com nossa história natural, astronomia, sociologia ou economia, que depois se separaram da filosofia. E podemos achar que há algo de comum entre o espírito da filosofia e o da ciência, ou, voltando à nossa linguagem, que são discursos algo aparentados. Mas nem toda ciência se desenvolvia, nem desenvolveria depois, junto com a – ou melhor, como que *dentro da*, ou *de dentro da* – filosofia. Como no caso da ciência de Euclides, Arquimedes ou Hipócrates (para ficar só no mundo grego), como também no caso, depois deles, da ciência de Copérnico, de Galileu ou Newton.

Mesmo assim, podemos imaginar os grãos-filósofos antigos – digo, Platão e Aristóteles, cada um à sua maneira – como tendo dado uma importante contribuição ao desenvolvimento do que chamamos de “razão”, bem como, conseqüentemente, da elaboração do conhecimento, da política, da reflexão ética e da vida da cultura. Sem descurarmos, porém, de que seu pensamento metafísico possa ter também, em vários momentos, atrapalhado bastante o desenvolvimento da ciência como a conhecemos hoje, além do desenvolvimento da política e de outras coisas mais.

Em se tratando de atividade filosofante ligada aos negócios humanos e associada à *vita activa* (que viria a ser abraçada pelos renascentistas e pelos modernos), nenhuma talvez supere em prático-mundanidade, engenho e arte, a dos sofistas, talvez mundanos e práticos até demais. Os sofistas estavam entre a prudência e a retórica, unindo as duas pontas numa certa arte que envolvia essencialmente a palavra. Era a filosofia como discurso, promovendo mais discurso, eram filósofos de muita conversa, como outros também, que, sendo até inimigos dos sofistas, tiveram que conversar com eles e sobre eles.

Pois os sofistas eram desafetos dos filósofos metafísicos monoteístas contemplativos, Platão e Aristóteles, que vieram, naturalmente, a ser os favoritos da Cristandade. Segundo o primeiro, os sofistas eram uns enganadores, com uma relação superficial, não só com a verdade como também com sua clientela, pois eram pagos pelo seu trabalho. Mas, diga-se de passagem, os sofistas, sim, eram mais comumente democráticos e “desse

mundo” do que outros filósofos, exatamente os metafísicos. Sua imagem desacreditada por Platão (como charlatães), o termo sofística foi fixado por Aristóteles como pseudoconhecimento. Mas, não obstante isso, parece haver um grande exagero na imagem deles como picaretas da filosofia, promovida pelos filósofos metafísicos. Há quem antes veja neles os primeiros humanistas e professores de educação superior do seu tempo, mestres de humanidades e habilidades correlatas, pensadores definitivamente *diesseitige*, isto é, ceteros, desse mundo – e não de outro, de um mais além qualquer.

Política, administração, direito, argumentação, retórica, também cálculo e astronomia, eram assuntos desses, digamos, enciclopedistas, práticos até o ponto de fazerem – pasmem – coisas com as próprias mãos, como alguns dos utensílios de que precisavam. Sua atividade e seu discurso envolvendo sempre, em todo caso, a aceitação de valores como a utilidade e o interesse, e, heracliteamente, uma conciliação com a fluidez do mundo, para além de formas fixas. Ademais de sua prática e seu pensamento envolverem o reconhecimento da opinião e da percepção sensível como base do conhecimento, com os limites das verdades daí decorrentes.

Entendo, por isso, que não dá para aceitar sem mais a versão de Platão e de Aristóteles, e considerar os sofistas como mestres sem interesse para a filosofia, como não-filósofos, que nada produziram. Além de relativistas, alguns sofistas talvez se metessem mesmo, sem muito preparo ou trabalho, a saber demais, coisas demais, como se isso fosse fácil, o que especialmente desagradava a Platão e Aristóteles. Mas tal não significa absolutamente que não trouxeram contribuição própria ao desenvolvimento da filosofia. Na verdade, escreveram muitas obras – como a admirável *Antilogias*, de Protágoras –, que infelizmente em sua quase totalidade perderam-se ou foram destruídas. E foram filósofos técnicos o suficiente para pôr problemas e argumentos relevantes, e, assim, como dissemos, foram capazes de discutir com os grãos-filósofos de f maiúsculo.

Quanto ao imenso valor destes últimos, digo, de Platão e Aristóteles, isso está aqui tacitamente reconhecido, e não carece acrescentar nada que o leitor já não saiba. Não obstante a diferente natureza de suas respectivas

exposições, eles são ambos autores das obras mais importantes, ricas e completas da filosofia antiga. Riqueza e completude na construção e no desenvolvimento de noções e argumentos, e na posição de problemas. Embora não devamos negligenciar ainda outros filósofos antigos, como por exemplo Demócrito e Epicuro – estudados por Marx na sua tese de doutorado –, além, naturalmente, dos próprios sofistas. Quanto ao que chamo de filósofos prático-morais, entre os quais eu destacaria os cétricos pirrônicos, logo chegaremos a eles.

Que tipo de sociedade é essa, onde os sofistas são possíveis e onde são possíveis as escolas de filosofia em geral, sua elaboração, suas discussões, e esses novos conhecedores seculares? A filosofia – mundana, civil, criativa – está entre aristocratas e plebeus, entre filósofos físicos, metafísicos e sofistas, entre um sacerdócio filosófico e um professorado mundano. Pode ser a filosofia dos sofistas, com interesse, porém, pelo bem da Cidade (se é que os sofistas não o tinham), e com uma preocupação pela virtude e aperfeiçoamento pessoais. *Mais* espírito de análise e também labor de ciência, e uma ideia de investigação e busca – que, nesse sentido, o civil da filosofia está no *filo*.

O ambiente social em que isso tudo é possível traz certas características e desenvolvimentos que marcariam exponencialmente o mundo grego, Atenas em particular, e marcaria, depois, Roma e o mundo romano. Dizer mais do que isso – mesmo dizer só isso – é correr sérios riscos de etnocentrismo e de ocidentalismo. De fantasiar, enfim, o modo histórico e contingente de ser de uma sociedade como estando absolutamente acima dos outros. Seria conceber o pensamento e a liberdade como coisa grega e ocidental, e a sociedade grega como mais confortável para o homem – o homem como ele deve ser, em todo caso –, e mais de acordo com sua natureza, todo o resto fora disso sendo despotismo ou falta de cultura, inconsciência ou coisa primitiva.

Além de etnocentrismo, essa perspectiva poderia envolver também anacronismo, operando sem perceber uma projeção, no passado, de tra-

ços valorizados do mundo moderno, do nosso tipo de sociedade. Lendo-se a sociedade grega antiga em termos contemporâneos, ali encontrando o indivíduo moderno e arranjos livres e democráticos ao nosso gosto hodierno. Em se tratando de fantasia, talvez fosse melhor então imaginar a Grécia apenas artisticamente, de acordo com nossos sonhos, como um mundo belo e insuperável, tudo o que mais queremos, ou imaginamos que perdemos. O pensamento da unidade, não dissociado da poesia, ligação imediata com a vida, realização da natureza política do homem, vida harmoniosa e bela, píncaros inultrapassáveis do espírito, ou tudo isso junto.

De qualquer modo, fora da fantasia e voltando à nossa questão sobre as circunstâncias da filosofia, parece razoável, para começar, associar seu desenvolvimento com outros: da poesia, da literatura, do teatro, história, ciência, etc. E, depois disso, vá lá, à existência de alguma liberdade e de alguma ideia de expressão pessoal e de autoria humana. Estou pensando especialmente em Atenas – possivelmente idealizada –, de modo algum em Esparta. E, depois de Atenas, estou pensando no helenismo e no mundo romano para o qual se desdobraram as influências de Sócrates, de Platão, de Aristóteles, de Demócrito, de Epicuro, de Zenão de Cítio. Através de acadêmicos, peripatéticos, estoicos, epicuristas, céuticos, cínicos, cirenaicos, em desenvolvimentos possivelmente menos metafísicos e dogmáticos do que algumas de suas matrizes. Entre eles, merecem destaque os céuticos e os sofistas como talvez aqueles que mais tomaram distância – em nome da vida comum e do saber comum dos homens – com relação às ambições daquela filosofia especulativa, dogmática, de sistema.

“A Grécia cativa... introduziu as artes no rústico Lácio.” O fato de Roma não ter produzido grandes filosofias originais (eu diria que, depois de Platão e Aristóteles, mais do que difícil, isso era desnecessário) não me parece significar que a filosofia não encontrasse aí vigência e até desenvolvimento, maiores, mesmo que outros prefiram achar que ela aí ficou mesmo foi pequena e pobre. Alguns podem dizer que Roma, em comparação com Atenas, não tinha muito cabeça filosófica – embora a tenha tido no sentido mais literal. Parece, porém, que passou bem sem grandes filósofos próprios muito originais, mas com mestres atenienses e de ou-

tros centros, e com a chamada segunda sofística. Com seguidores, aplicadores e ecléticos, com filósofos menores enfim, fazendo filosofia “normal” e “aplicada.”

Além de tudo, em termos de sociedade, e como mundo, Roma era sem dúvida bem maior e mais complexa – e, nesse sentido pelo menos, mas é claro que também em tantos outros, muito mais próxima de nós – do que a pequena Polis. *Urbi et orbi*: para mim, se a filosofia é coisa da Cidade, seu horizonte é muito mais o da *cosmópolis* (muito mais *katholikós*) que o da mera *polis*. Embora esse meu reconhecimento de Roma não prevaleça hoje em dia nos círculos eruditos dos países do Atlântico Norte, em especial dos protestantes.

Enfim, naquele mundo grego, helenista e romano, que incluía outros centros mediterrâneos não exatamente ocidentais, creio que podemos imaginar um arranjo da sociedade, em termos de convivência, realização e inquietação humanas, mais diversificado e horizontal, menos estático, hierárquico e monopolizado – pelo menos no plano da cultura e da religião –, que de alguma maneira abria espaço e criava interesse pelos discursos da filosofia. Ou seja, uma sociedade não-teocrática e não-tradicional, sem grande peso ou inércia inibidores, dotada de um dinamismo que se refletia na disposição reflexiva e especulativa de uma parte de seus membros. E um desenvolvimento histórico – sem dúvida para além da comunidade tradicional, de dominância sacerdotal – de comunidades postas em contato com um poderoso e diversificado acúmulo de vida cultural e espiritual de outras civilizações.

Sociedades, assim, em que foram possíveis legisladores humanos, bem como a Academia e o Liceu, Platão e Aristóteles, a *Stoa*, e especialmente os sofistas e os cétricos pirrônicos. Sociedades com segmentos onde puderam florescer um talento investigativo, o gosto pela elaboração discursiva de tipo filosófico e um interesse de cultivo intelectual. Capazes, portanto, de permitir um progresso geral das letras e das ciências, e um excedente de pensamento. O que aparentemente pressupõe uma divisão de trabalho mais rica e uma certa riqueza material mesmo, trazida pelo comércio e pela navegação. Talvez coisa de centro, mais do que de periferia. Coisa de quem de algum modo se coloca no centro, em todo caso.

No mundo grego, então, falo particularmente de Atenas – e me surpreende que alguns filósofos modernos tenham feito de Esparta seu modelo. Contudo, não estou destacando só a Atenas autárquica, da ágora e do espaço público, mas incluindo também aquela dita decadente, de depois de Alexandre, onde me parece a filosofia não tinha menos vigência e efervescência. Aquela Atenas que São Paulo visitou, de onde saíam professores (também não atenienses) para Roma, e onde os romanos bem nascidos vinham estudar depois de aprender grego com seus escravos helenos. Depois de Atenas, falo particularmente de Roma, com suas colônias de outras culturas à volta (como, em especial, Alexandria), e falo de seu uso – *uso* mesmo – da filosofia helênica, em sua pluralidade de escolas, mestres e movimentos.

É nesse mundo mediterrâneo multicultural que começa a nascer, na esteira de desenvolvimentos da filosofia monoteísta grega (*v.g.* Platão e Aristóteles), e em contato com a tradição monoteísta religiosa judaica, a teologia ocidental. Um acontecimento determinante para o destino posterior da filosofia e do fazer filosofia. Com essa teologia (e com o cristianismo), a partir de Roma, a filosofia (segundo o recorte da Igreja, naturalmente) começa a derramar-se pela Europa, acompanhando a própria constituição desse novo mundo – pela Itália, Germânia, Hispânia, França, Inglaterra, Países Baixos, etc.

O DESCAMINHO MEDIEVAL: METAFÍSICA E ESCOLÁSTICA VS FILOSOFIA CIVIL

Falo aqui de descaminho – uma ideia possivelmente a-histórica – sem pretender muita objetividade. E não vejo que a filosofia civil deva ser, por aí, anticatólica ou antirreligiosa. Pode-se igualmente representar o encontro da filosofia metafísica monoteísta grega com o monoteísmo religioso da tradição judaica, no mundo helenista e romano, como um enriquecimento. Estarei falando mais em fixação ou enrijecimento – não disse esquecimento, mas poderia ser igualmente o caso –, mas é certo que o Cristianismo permitiu à filosofia também um desenvolvimento de algum modo enriquecedor, que preparou o advento da Modernidade

(para quem gosta dela), que pode ser entendida como uma secularização daquele.

Não se trata, portanto, de uma simples oposição filosofia *versus* cristianismo, como no esquema iluminista vulgar e enclausuradamente moderno. Já que o cristianismo é bastante “filosófico” e a filosofia ocidental bastante “cristã”, os dois encontrando-se juntos do mesmo lado no processo de desencantamento do mundo que desemboca/floresce na Modernidade. É, aliás, como já sugeri, antes mesmo do cristianismo, que a filosofia grega vira teologia – que não é nenhum palavrão –, o cristianismo podendo representar um elemento de crítica e contrapeso ao racionalismo e à abstração da filosofia. Com seus novos temas e tintas, suas noções de liberdade, personalidade, finitude, existência, salvação, etc., elementos advindos de algo que talvez a Grécia meramente, não importa quanto a recriemos, não nos daria.

Também é fato que o que é bom para nós hoje não precisa ser generalizado, em mais uma tentação de anacronismo, no tempo e no espaço, como medida para uma apreciação do que foi antes – na Idade Média, nesse caso. De qualquer maneira, o predomínio do cristianismo – e de sua adoção da Grande Filosofia, isto é, de um certo pensamento (neo-)platônico-(secundariamente)aristotélico – acaba por praticamente proscrever as filosofias não-metafísicas, de Demócrito e de Epicuro, a sofística, o ceticismo etc. Impondo finalmente o fechamento, pelo imperador Justiniano, das escolas filosóficas independentes, dos filósofos prático-morais (em certa medida concorrentes da Igreja), como os estoicos, os epicuristas e os cétricos. Tudo devendo desenvolver-se agora – em havendo seu aproveitamento – dentro da sua (do cristianismo) medida hegemônica.

É verdade que o *logos* não cessa aí seu trabalho, e isso é também a teologia e são os concílios do começo da Cristandade, onde questões doutrinárias e teológicas são discutidas e assentadas. Mas, em se tratando propriamente de filosofia, ela passaria a ser antes aquela metafísica e contemplativa, enquanto a sociedade voltava a ser hierárquica e estática, apontando para desenvolvimentos no sentido do que assinalo como *ancien régime*, até começar a ser de novo “mexida” (a sociedade), próximo do Renascimento e dos Tempos Modernos.

Mesmo então, pelo que nos interessa, podemos ainda apontar, com o defensivo Concílio de Trento, uma ulterior fixação da filosofia, por acréscimo, como aristotélico-tomismo, escolástico – mais do que como platonismo, apesar do ultramundano mais explícito, deste –, sem muita vida, invenção ou poesia. Um empobrecimento que nos toca mais de perto por tocar especialmente os destinos do pensamento e da vida espiritual na Península Ibérica. Isso se pudéssemos dizer que foi por tanto que a atividade filosófica, em especial a filosofia moderna e seu espírito, veio a alcançar com pouca vida e vigor essa parte da Europa.

E não se veja na minha observação qualquer rejeição a Aristóteles ou a Tomás de Aquino, mas àquele modelo especulativo, agora empobrecido, e àquele monopólio, além do mais, prolongado, que foi a escolástica na sua versão degradada. Entendo que o trabalho filosófico, na Idade Média, envolvia algumas das competências tradicionais da filosofia. Contra um fundo contemplativo, e circunscritas (tais competências) pela referência dominante do cristianismo, do dogma e da verdade revelada, em detrimento da liberdade e da conversacionalidade do discurso filosófico. Aí a filosofia aparentemente vai aos poucos se consolidar como metafísica e grande ciência, não-empírica, embora, até os começos da Modernidade, “ciência” mesmo fossem apenas as Escrituras Sagradas. Vai fundar racionalmente Deus, sua natureza, a criação, a verdade, a imortalidade da alma, e vai oferecer, no plano conceitual, as premissas da política e da ciência de então.

Do meu ponto de vista, esses são descaminhos da filosofia, que se vai fazendo cada vez mais dogmática, acima e desligada da experiência e da história, da sociedade e da linguagem. Revelando uma ambição absolutizante de pôr-se acima dos homens, como desqualificadora da opinião e do senso de cada um, como essencialismo e substancialismo. E, ainda na Modernidade da Europa continental, como construção de grandes sistemas metafísicos ciumentos, que se têm sucedido – e combatido – uns aos outros desde Platão.

Temos aí, então, a razão como “grande ciência” (metafísica), oposta àquela razão socialmente distribuída e colaboradora dos negócios humanos, oposta a uma razão do jeito que pode ser usada com as – e pelas –

peessoas. E entendo que, contra essa metafísica dogmática e fixada, contra o confisco e o monopólio da razão, vieram a se levantar (em modo mais ou menos civil) os humanistas e os experimentalistas, também Pascal; os novos epicuristas e céticos, Montaigne; os empiristas, os libertinos, Bayle, Voltaire e também Rousseau; os *philosophes* em geral, os *idéologues* e os românticos; os jovens hegelianos, Marx, Nietzsche, Sartre e Wittgenstein. E fiquemos por aqui, que, além de metafísica, devemos ainda falar aqui de escolástica.

Com a escolástica, ou melhor, com sua decadência, a filosofia viraria um conteúdo fixado e uma coisa oca, sem ciência, sem vida e sem poesia. Viraria mera doutrina, além de tudo monopolista. Possivelmente, não se deveria esperar mesmo muita vivacidade filosófica no feudalismo europeu, sob o monopólio espiritual e cultural da Igreja e com pouco do que chamamos de “Cidade”. E foi com a Igreja e o Cristianismo, como já dissemos, que a filosofia (junto com a civilização mediterrânea) propagou-se pela Europa, como metafísica, como (neo)platonismo com algo de Aristóteles. E, depois, como aristotélico-tomismo, o qual, antes do Renascimento e da Reforma protestante, instauraria universal e oficialmente um Aristóteles doutrinário, na Península Ibérica pelo menos.

Pois a filosofia grega sobreviveu e difundiu-se também pelos árabes – que, muito antes dos europeus, criaram a primeira universidade –, que trouxeram Aristóteles para a Europa séculos depois, um Aristóteles mais completo, que aí entrou em grande voga e foi em seguida assimilado pela Igreja. Mas, já antes disso, com todo o domínio da Cristandade, a filosofia assim mesmo encontrou cultivo em alguns lugares, onde se falava latim e se estudava grego, e onde se liam textos da Antiguidade Grego-Romana, obras filosóficas maiores e menores. Onde se liam aqueles filósofos gregos e romanos que, como se chegou a dizer, mesmo sendo pré-cristãos (e, nesse sentido, pagãos), repetiam Moisés e prenunciavam o Evangelho, e se entendiam com o *Logos* - que veio a ser, encarnado e como pessoa, o próprio Cristo. Lia-se sobretudo o que chegou através de Roma, tendo Cícero traduzido os gregos para a Europa romana, e dado à Europa seu vocabulário filosófico. Tal como, muito depois, o místico semipanteísta Mestre Johannes Eckhart começaria a dar à Alemanha o seu peculiar.

Primeiro, então, foi a filosofia de mosteiro (certamente mais platônica) e da escola da catedral, e finalmente a filosofia das primeiras universidades europeias, em Bolonha, Paris e Oxford. Sempre como sócia, sujeitada e só depois concorrente do cristianismo, a filosofia inicialmente se casa com a – ou mesmo é – teologia. Pois deve racionalizar o conteúdo da religião, sem querer nem poder ser uma visão de mundo rival e separada. Apenas próximo ao fim da Idade Média vai predominar a ideia de conflito aberto entre fé e razão. Depois do que a filosofia vai pretender escapar à tutela da religião e, mais tarde, voltar-se contra ela. Ironicamente, mais tarde ainda, instaurada a Modernidade, a ciência, ou o espírito da época, procurará fazer com a filosofia o mesmo que essa quis fazer com a religião – ambas as empreitadas, podemos dizer hoje, não muito nem completamente bem sucedidas.

Voltando, porém, ao que nos interessa mais aqui: a escolástica medieval era a filosofia da escola, quando não há mais escolas de filosofia, era a filosofia ensinada e repetida. Consistia no estudo do texto do Filósofo metafísico, dotado de Autoridade superior, eventualmente isso mais a discussão de questões pelos argumentos opostos envolvidos, a *disputatio*, seguida da conclusão oficial pelo mestre: um clérigo ou coisa parecida. Havia, portanto, de todo modo, pelo menos algum enfrentamento de questões. Contudo, o ensino era mesmo basicamente a *lectio*, ou seja, o comentário do texto filosófico.

Como era de se esperar, a atividade literária (de escrever) dessa filosofia assumia com predominância, curiosamente, como hoje entre nós, no Brasil, a forma do *comentário*. E nisso tudo, não sei se se pode dizer, se falava ou argumentava em nome próprio, mas se buscava a autoridade da tradição filosófica – do grande filósofo e de seus comentadores autorizados – e, em todo caso, a religiosa. Mesmo assim, houve, na Idade Média europeia, como todos sabem, e além de tantas outras coisas que houve aí, interessantes discussões sobre os universais e sobre a verdade, elaborações lógicas e até curiosos desenvolvimentos não ortodoxos. Isso,

entretanto, pelo que sei, em geral bastante longe do nosso mundo ibérico – do mundo português em particular, melhor dizendo.

Entendo também que em vários momentos essa filosofia esteve associada, enquanto elaboração conceitual, à vida institucional e política do seu tempo, ao seu ordenamento social e jurídico, à construção da visão do mundo e da natureza, e à fundamentação da “ciência” – embora, predominantemente, daquela forma fixada e submissa. Não por acaso a filosofia entrava na formação dos jovens destinados a serem quadros na esfera da Igreja ou do Estado, magistrados, funcionários, embaixadores, juristas, professores, e, naquela forma, parecia satisfazer às necessidades do tempo. Isso ainda que a escolástica significasse sujeição ao Autor e sacralização do Texto como fonte de conhecimento, uma sujeição que excluiria o pensar vivo e autônomo, investigativo e experimentalista, a filosofia virando aí só texto e obra, coisa estritamente livresca e que prestava conta primeiramente à religião. E essa veio a ser a segunda escolástica e a escolástica degradada. Sendo que “escolástica” hoje significa literalmente um pensamento pedante e formalista, um saber sem muito uso ou relevância. Que teria dado, em última análise, creio eu, na “bacharelise” da nossa vida espiritual e política brasileira, no formalismo da nossa universidade, da nossa educação escolar, e sabe-se lá no que mais nosso...

Mas antes de fazermos expressamente (mas, pelo visto, já fazendo) alguma referência ao Brasil, permitam-me oferecer desde já um quadro geral contra o qual nosso trabalho brasileiro universitário de filosofia possa ser depois contrastado. Como disse no início, não estou falando do que seja a filosofia “em si”, mas tentando dizer alguma coisa sobre sua feição como atividade, sobre seu exercício e inserção social. E, nesses termos, dizer alguma coisa sobre como nos chegou ela – a nós como parte periférica, e de fronteira, de encontro e mistura, do Ocidente.

Ora, malgrado os “descaminhos” acima sugeridos, a feição que a filosofia vai tomando ou reiterando ao longo da história, também adiante do que aqui narrei, até nossos dias, parece-me ser a de discursos que fazem parte de algo como uma corrente, ou várias, que constituem sua tradição. Muitas vezes em alguma interseção com outras, com a da religião, da ciência ou mesmo da literatura, por exemplo). E que, sucedendo-se

suas (da filosofia) expressões umas às outras, elas tomam – e devem tomar – umas às outras como referência, comumente como corroboração, desdobramento e derivação. Mas também, de outro lado, por oposição e diferenciação, e mesmo ruptura.

A filosofia constituindo, assim, no seu desenvolvimento, o que eu gostaria de considerar como uma longa discussão, ou várias, em boa medida – por esse acúmulo todo e por característica mesmo desse discurso – técnicas e sofisticadas. Pode-se falar de uma onipresença da discussão também internamente, em cada texto filosófico, na forma de sua argumentação e de seu desenvolvimento dialético. O que não quer dizer, infelizmente, que, por isso tudo, a filosofia tenha sido sempre cultivada como coisa de algum modo dialógica ou pública, que atingisse uma esfera um pouco mais ampla do conjunto da vida social, principalmente quando não havia vida civil, ou pouco havia, e antes da transformação – genericamente – democrática da sociedade. Nós sabemos que, no caso da filosofia, nessa confrontação toda, trata-se de conversas que não se concluem, em que, ao fim e ao cabo, não se vai constituir um consenso racional. Com a prevalência, plena, absoluta, de um sistema ou pensamento, com uma resolução final de suas (da filosofia) questões, que elas mesmas, como entendendo, transformam-se de um tempo para outro.

Sabemos que há aí uma diversidade inexaurível a que devemos nos render, e que isso é a filosofia. Também – e ligado a isso – sabemos que não se trata de Sabedoria, de coisa sapiencial, seu agente não sendo um *Sophos* ou “Guru” – modernamente, pelo menos – de um modo que envolva perda de autonomia na vida pessoal e política por parte dos que lhes aproveitavam o pensamento – já que a filosofia é coisa de maturidade e de emancipação. E nisso que consistiria a modéstia do *philo-sophos*, e da filo-sofia, como uma fala entre outras, que problematiza o conhecimento e os valores, o filósofo não sendo aí nem um “Mestre” nem um “Papa”, mas – oxalá - existindo num espaço de interlocução. Num espaço em que eventuais, digamos, seguidores (quem dera, sempre *interlocutores*) não seriam menos sujeitos independentes do que o filósofo. Com tudo que pode haver de não platônico nessa representação da comunidade, ou falta de comunidade, da filosofia.

Dito isso, me parece verdade que o propósito de participar dessas conversas e dessa tradição (a filosofia) implica no recurso estudioso a textos que a componham, pelo menos o suficiente para tomar algumas de suas ideias e apropriar-se de parte de seu precioso vocabulário. Pelo menos o suficiente para tomar como referência algumas de suas posições e formulações. O que significa quanto possível explorá-las com alguma profundidade. Segundo aquilo que *interessar* a quem está estudando - ao seu tempo, ao *Zeitgeist*, às questões que deva ou queira enfrentar. Afinal, trata-se, como já disse, de um precioso vocabulário, de um imenso arsenal de noções e argumentos, e de um grande acúmulo de perspectivas e horizontes. Embora eu, com isso, não esteja dizendo que, de fora da filosofia, quer no campo da política, da arte, da ciência ou da vida privada, seja o caso de o fazer filosófico menosprezar outras referências, tanto aquelas mais veneráveis quanto mesmo outras menos elaboradas.

PELA RELEVÂNCIA DA FILOSOFIA: PRÁTICA, CIVIL, PRODUTIVA, NACIONAL

Discussão com outros e consigo mesmo, dialética, confronto com outras razões, com outros argumentos, outros pontos de vista, o fazer filosofia envolve uma disposição para tomar a tradição e dialogar com ela, disposição para de alguma forma inserir-se nela, seja mesmo por contraposição. Sabendo que a tradição é de várias falas, e que, até a fala filosófica genericamente tomada não é “a” Fala do mundo, aniquiladora ou sujeitadora de outros discursos e expressões – da religião, do senso comum, da arte, da política, do mito, etc.

Sem embargo, por vezes, predominantemente na sua forma “metafísica” e de “grande filosofia”, a filosofia nos é apresentada como constituída por um Panteão, uma coleção de pensadores absolutos e ciumentos, cada um sendo um todo, uma Grande Mônada, um mundo e um universo fechados. Como se se tratasse dessa coisa contraditória de um “múltiplo Monoteísmo” – mais até que de um ecumênico Panteão, como se poderia esperar, pagão e politeísta. Em todo caso, uma coleção de seres muito acima dos mortais comuns, em todo caso canonizados, e objeto da devoção

desses, como no hagiológico católico ou – tampouco aí muito civilmente – naquele positivista comteano.

Ora, me parece que essa é uma abordagem de espírito escolástico, e que não dá para fixar-se aí. Pelo menos nos nossos dias, entendo que a filosofia é antes ou é também uma elaboração mais aberta – sobre política, ética, ciência, conhecimento, linguagem, técnica, arte, cultura, etc. –, sob certo aspecto semelhante ao fazer, aberto e permanente, da ciência. Um trabalho coletivo e uma discussão pública, com a ajuda de periódicos, artigos, internet, numa comunidade baconiana grande, aberta, diversificada. Em que os participantes leem as coisas uns dos outros, e se referem uns aos outros. Não por mera troca de amabilidades, mas para desenvolver temas, argumentos e posições, e esclarecer questões.

Aí os filósofos e suas discussões pertencem a um certo espaço público (onde entram não apenas alguns), tal interlocução compondo uma comunidade aberta de elaboração e de aproveitamento, mesmo que com diferentes graus e tipos de participação. Ora, as macroposições clássicas, os grandes sistemas, os grandes discursos clássicos, os filósofos canônicos ou promovidos a tanto, são às vezes aí até certo ponto deixados de lado, mais ao fundo, não sendo integralmente tomados. A não ser, claro, quando se trata de fazer história da filosofia, comentários de texto e cursos de formação escolar.

Muito menos se quer nem se precisa agora de *novos* filósofos canônicos ou canonizáveis, *novos* Platão, Aristóteles, Descartes, Hobbes, Locke, Kant ou Hegel. Nem talvez se deva imaginar que eles venham a acontecer – tais e quais, ao modo antigo entronizáveis – no mundo de hoje ou entre nós. Sem excluir que, investindo muito preparo, muito trabalho e muito tempo, pessoas razoavelmente talentosas e necessariamente ousadas, com recursos suficientes, consigam produzir verdadeiros “clássicos”, mesmo que de novo tipo, para serem *talvez* ainda lidos daqui a 200, 500 e mais anos. Mas esses serão, por definição, pouquíssimos. Enquanto isso o que fazem os que integram esse campo de estudo e investigação?

**

Não há filósofo “canonizado” de língua portuguesa, com F maiúsculo, integrante do poderoso hagiolégio da filosofia, primeira e segunda divisões, pelo menos. Mas tampouco os há de língua romena ou sueca, nem grande filósofo australiano, nem japonês, nem chinês – moderno, quero dizer. E por aí já dá para entrever que “grande filósofo” não é coisa que aconteça assim fora de uma certa tradição, contexto ou época, específicos, fora de um acúmulo e até, aparentemente, de uma centralidade de Metrópole. Embora talvez devamos, antes de mais nada, parar de representar a filosofia apenas do modo “grão-monádico”, como reduzida a um panteão de filósofos de sistema e assemelhados, rodeados por seus sacerdotes/intermediários, os comentadores, seus *media*.

Nestes termos, no caso brasileiro, historicamente, podemos falar em pouca filosofia, de país periférico, dependente e “atrasado”, caso que imagino mais ou menos próximo, por ex., da Colômbia ou da Indonésia, da África do Sul ou da Argentina, da Turquia ou do México ou Filipinas, ou até de outro tipo de país como a Rússia, a Suécia ou a Austrália. Se país periférico não tem filosofia, no nosso caso teríamos um país sem muito “excedente de pensamento” – tanto quanto sem poupança interna suficiente –, e até pouquíssimo tempo também sem universidade. Com pouca energia especulativa e com pouca tradição de pensamento filosófico – Portugal menos que Espanha, e o Brasil menos que a América Espanhola.

Alguém poderia perguntar, com razão, o que temos a ver com essa história, quando já avançamos tanto (inclusive no estudo da filosofia), e nos modernizamos tanto, e tudo é hoje tão globalizado – quando, a final de contas, somos um país grande e mesmo um grande país. Além do mais, isso é apenas um dado – não é nada que por si comprometa o valor do seu povo, de sua herança, sua cultura, suas virtudes, engenho e originalidade, pelo menos para quem leu Gilberto Freyre ou Darcy Ribeiro. Por fim, a filosofia não nos parece algo assim tão supremo e absoluto, que corresponda a uma essência humana e sem a qual o homem não viva.

Entretanto, dito isso, pelo que vimos e não vimos sobre metafísica, escolástica e *ancien régime*, entendo que, de um lado, podemos falar, no nosso caso, historicamente, não só em pouca filosofia como também em filosofia pouco civil, que nos chegou de – ou via – Portugal / Península

Ibérica. E, ao lembrar assim de escolástica e de regime antigo da filosofia, com respeito a nossa matriz ibérica de pensamento, não estou me referindo apenas a uma determinada filosofia, mas a uma “matriz” mesmo. Matriz no sentido de “fôrma” – como influência mais estrutural e estruturante – de um (não) pensar e (não) fazer filosofia, na qual podem vir a “conformarem-se” outras filosofias (que não aquele aristotélico-tomismo), de fôrma semelhante. Ou podem vir acomodarem-se, como em leito de Procusto, filosofias de outra índole, em grande parte assim tornadas não muito civis, mas antes escolásticas e doutrinárias, quanto ao fazer, e de catecismo ou manual, quanto ao ensinar.

Com efeito, na nossa hipótese, trata-se de matriz ou fôrma como modo não só de puro pensar mas de *fazer* filosofia. E modo em boa medida radicado no nosso *arranjo* cultural, social e histórico, capaz de converter a seu padrão filosofias que por si corresponderiam a fôrmas diferentes – algo talvez parecido com o destino do liberalismo entre nossas elites patriarcais e escravistas, no século XIX. Sem excluir que se possa, além disso, falar aí em “afinidades eletivas”, com filosofias de espírito, no fundo, em alguma medida, semelhante. Enfim, um cenário capaz até de, por sobre isso, fazer a filosofia entre nós repetir-se como farsa, como na imaginada “escola teuto-sergipana”.

Portanto, historicamente, com essa tradição filosófica fraca – mas fôrma forte –, teríamos: 1) filosofia escolástica (quanto ao modo), 2) filosofia pouca (quanto ao desenvolvimento), 3) filosofia pouco civil e *ancien régime* (quanto à sua inserção social). E, acrescento agora, 4) filosofia realista dogmática – algo de que não falei expressamente antes, mas que tem a ver com pouca filosofia, com dogmatismo e metafísica, isto é, com filosofia não passada pelo empirismo, pelo ceticismo e pelo criticismo modernos. Embora eu não vá aqui desenvolver nenhum desses pontos.

É certo que, se é que é mesmo preciso declarar isso agora, não faço essa enumeração negativa, assumidamente reducionista, para desconhecer, de outro lado, as virtudes e potencialidades de nossa herança colonial portuguesa e católica, e a riqueza de expressões de pensamento de língua portuguesa, filosóficas e não estritamente filosóficas, das quais só por ignorância não nos orgulharíamos. Trata-se de ir atrás dessas, e tomar

exemplo delas, para além, tanto da Grã-Filosofia quanto da Escolástica. Isso é que nos cabe.

Para não deixar o leitor ao final sem uma pista a esse respeito, encerro com um registro do percurso onde procurar. Se, depois de tudo isso, você quiser contemplar uma genealogia brasileira, mais positiva, para uma boa filosofia, civil, prática e criativa, de meu ponto de vista, em termos de nomes, cá está um repertório deles, de onde fazer suas escolhas, para mencionar apenas alguns autores não escolásticos. Começando lá atrás com o emigrado português (para a França), Francisco Sanches (1551-1622), um espírito antiescolástico, experimentalista, científico, cético, amigo do também inspirador filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592). O mulato brasileiro Padre Antônio Vieira (1608-1697), com seus sonhos de um “Quinto Império” - global, reconciliado, material-espiritual. O filósofo monista-materialista Benedito Espinosa (1632-1677), filho de portugueses, o socrático brasileiro Mathias Ayres (1705-1763), o iluminista português exilado, Luiz Antônio Verney (1713-1792), o reformista Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), a educadora positivista e feminista brasileira Nísia Floresta (1810-1885). Os intelectuais portugueses e brasileiros denominados estrangeirados, alguns deles religiosos oratorianos (menos escolásticos), que, vivendo e estudando no exterior, assimilavam e tratavam de pôr em prática o melhor pensamento estrangeiro, filosófico, científico, político, metropolitano, de seu tempo, frequentemente enfrentando em seu próprio território a repressão do Santo Ofício e o Index Librorum Prohibitorum.

Quanto a movimentos filosófico e culturais, temos o depois chamado Iluminismo Mitigado (século XVIII), e o Luso-Modernismo de 1870. A literatura e a poesia filosóficas, de gente como o ironista Machado de Assis (1839-1908), o romântico-idealista Gonçalves de Magalhães (1862-1917), e, no século XX, Guimarães Rosa (1908-1967) e Clarice Lispector (1920-1977). O positivismo de Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). A Escola de Recife (1870 e adiante), filosófica, republicanista, evolucionista, monista, culturalista, com suas entusiasmadas referências alemãs, oposta ao ecletismo / espiritualismo de origem francesa, sem recair no positivismo, mas amigável com relação à ciência. No século XX,

o Modernismo brasileiro, representado por, entre um bom número de intelectuais originais, Oswald de Andrade, pelo filósofo deweyano Anísio Teixeira (1900-1971), pelos ensaístas culturais como Gilberto Freyre (1900-1987), com suas narrativas da peculiar não Modernidade brasileira. O existencialista Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), outros fenomenólogos, o engajado hegelianismo desenvolvimentista do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), Guerreiro Ramos (1915-1982), Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), Paulo Freire (1921-1997). Além desses, à direita, o Culturalismo de Miguel Reale (1910-2006), de Antônio Paim (1927) e do Instituto Brasileiro de Filosofia. E, finalmente, já no interior de nossa atividade filosófica acadêmica, técnica, o neopirronismo de Oswaldo Porchat (1933-2017), os extraordinários desenvolvimentos da nova lógica de Newton da Costa (1929), o marxismo filosófico de Giannotti e de outros uspianos, o grupo pragmatista peirceano de Ivo Ibrí (1948-), e nosso próprio grupo, Poética Pragmática.

Subjacente a tudo isso, junto com a atávica imposição escolástica, temos ainda nosso caráter pragmático básico, espontâneo, e nossa disposição para certa evasão da filosofia tradicional, próprios do nosso espírito brasileiro – prático, não metafísico, segundo intérpretes da nossa cultura como Sílvio Romero e Cruz Costa. Mas, no final das contas, apesar de tudo, temos, como vimos, um grande número de expressões do espírito, de alcance filosófico, que oferecem grau variado de interesse e contribuição, em termos de genealogia, para o que agora temos ou queremos ter, de convergência e diálogo tanto quanto de crítica e oposição.

De todo modo, acredito que há um ganho real e necessário de autonomia de espírito no acréscimo de referências brasileiras, de língua portuguesa, a nossas iniciativas de pensamento filosófico. Desde que, por uma ou outra razão, tais referências refletem mais e melhor, tanto nossas inclinações de espírito, quanto os interesses e as circunstâncias nacionais que mobilizaram a atenção de nossos pensadores antepassados. Os Estados Unidos e o que eles até aqui conseguiram em filosofia, a partir de seus modestos antecedentes, são um bom exemplo disso.

De muitas maneiras, aqueles nossos antecessores nacionais estiveram, ainda que em outro tempo, onde estamos e onde pertencemos. Na

cultura e nas circunstâncias históricas que nós em alguma medida inevitavelmente ainda compartilhamos. E expressando-se na mesma linguagem. Ainda que suas contrapartes originais, estrangeiras, eventualmente mais robustas, também mereçam de nós um interesse particular, desde quando foram fontes e referências inspiradoras para eles.

Entretanto, diante disso e depois disso, não há razão para que, o que quer que atraia nossa atenção filosófica, da nossa tradição filosófica nacional ou internacional, nosso interesse filosófico principal não sejam as expressões mais valiosas e sugestivas, de pensamento filosófico, do nosso próprio tempo. Pertencam a que países pertencerem. Tomadas criticamente, para nossos propósitos, tanto quanto para emulação e competição.

*What was liberal education?*¹

RICHARD ELDRIDGE

In order to think usefully about the current state of liberal education, we need a rich vocabulary to describe its ideal aims along with a rough historical sketch of how those aims have been pursued in the past. When seeking a rich vocabulary for describing human practices and their aims, Aristotle is always a good place to start.

According to Aristotle, human beings are rational animals. They share with other animals the powers of locomotion and sensation (as well as sharing with both animals and plants the powers of growth and development). Aristotle puts this point by saying that human beings have both nutritive souls and locomotive-sensitive souls. Here it is crucial that the word *soul* (*psuche*) does not name any part or component, mental or physical, of the human being. Rather, for a body to be ensouled in a certain way is simply for that body's matter to be organized in such a way that it has distinctive powers. Plants (as well as animals and human beings) can grow and develop; so they have nutritive souls. Animals (as well as human beings) can move themselves about and sense features of their

¹ A version of this essay appeared in *The Los Angeles Review of Books* (Jan. 21, 2018).

environment, so they have locomotive-sensitive souls. Human beings, distinctively, have rational souls as well. To say this is just to say that their matter is so organized that they, unlike other animals, are capable of learning language and hence of reflective reasoning, conversation, and related activities.

Nowadays we might well stop to wonder *how* the matter of human beings (and other living things) is organized so that they each possess their distinctive powers. What enables plants to grow and develop? What enables animals to move and to sense things? What enables human beings to think and reason? For the first two of these questions, we have established answers on hand from biochemistry. Plants grow and develop by absorbing sunlight, water, and soil nutrients according to processes we understand pretty well. Animals move and sense things by having central nervous systems that register nerve inputs and control neuromuscular responses. Distinctively human rational powers are presumably grounded somehow in the distinctive properties of the biologically developed human brain, though at present we have only the most rudimentary, incomplete, and conjectural accounts of consciousness and of processes of thought and reasoning. It is an important question in the philosophy of mind whether we can ever *fully* explain exercises of human rational powers by appeal to underlying biophysical processes. Surely a well-functioning brain is causally necessary to learn language, reason, converse aptly, and so forth. But it is also arguable that the actual practices of using language and reasoning are culturally emergent through interpersonal interactions and governed by norms that we collectively and over time freely impose on ourselves and revise.

Whatever the correct stance in the philosophy of mind, however, the fact that human beings are complicated biological animals born with a distinctive set of rational powers seems undeniable. Other animals (dolphins, elephants, chimpanzees, dogs) have awareness of their worlds and some sophisticated powers of communication. But they do not keep diaries, write histories, paint pictures, engage in religious rit-

uals, read and write stories, engage in self-conscious political activity, plan and conduct deliberate wars, develop and comment on cuisines, and so on. However sophisticatedly, they live largely within the horizons of their instincts and not self-consciously and historically. In contrast, human beings are distinctively *interesting* animals, animals who possess self-consciousness and live historically, politically, ritually, and so on, as well as having phobias, jealousies, hatreds, revenge fantasies, and so forth of a complexity that is unknown elsewhere in the animal world.

Human beings, then, are born with implicit or latent rational powers to be developed.² Aristotle puts this point by saying that rational powers exist in human beings first as capacities or potentials (*dynamis*), but these capacities or potentials can and will become actualities or explicit abilities (*energeia*) only when there is appropriate socialization and training. This claim is well confirmed by the happily rare cases of feral children or radically stimulus deprived children; if they have not learned to speak by puberty, then they will never do so. One can also appreciate Aristotle's point by noting that it makes perfect sense to say that I, for example, am *capable* of learning Hindi – I have the implicit capacity or potential (*dynamis*) for this, since I am, evidently, a language-mongering animal – but I am not *able* to speak it: I haven't learned a word of it, and so I lack the actuality or *energeia* of Hindi-speaking.

To this descriptively plausible picture, Aristotle then adds the descriptive-normative thought that it is the purpose (*telos*) or completion (*entelechia*) of any organized body that its distinctive powers (*dynamis*) be actualized. Only then can it be said to be flourishing. An acorn does not flourish unless it successfully grows into an oak tree and does what oak trees do (grow and then drop leaves, produce acorns), and a kitten

2 Or at least this is the case normally. Biological human beings are normally born with two legs and with well-functioning hearts, but there are some unfortunate exceptions. Just so with rational powers: normally human beings are born with them, but there are some unfortunate exceptions. It is worth adding that being a biological human being, however unfortunate one has been, is itself sufficient to entitle one to moral respect and treatment.

does not flourish unless it successfully grows into a cat and enjoys the activities that are characteristic of cats (playing, killing mice, feeding, reproducing). Likewise, a human being does not flourish unless it actualizes its rational powers (as well as its nutritive and locomotive-sensitive powers) appropriately. There are many ways to do this, for there are many kinds of rational activities: Aristotle himself lists friendship, art, music, politics, philosophy, and science as among the most important ones, and we would surely extend the list further. But a life without rational actualities – rational powers actualized in rational activities – is a wasted, unfortunate, or otherwise non-flourishing life. In general, well-being (*eudaimonia*) for a human being consists in enjoyment of activity in accordance with virtue – the actualization of rational powers in meaningful practice.

Crucially, just as is the case with learning language, the actualization of rational powers requires socialization, apprenticeship, training, imitation, or, more broadly, education (*paidea*). One learns how to be a flute player, political citizen, scientist, dramatic poet, historian, or philosopher, as well as how and why these things matter, *only* through interaction with others. Interaction – imitation, training, habituation, taken now not as rote copying, but rather as that through which rational capacities are brought into both appropriate and freely willed exercise – is central to human flourishing. It is for this reason, among other things, that Aristotle observes in the *Nichomachean Ethics* that the right kind of friend – one with whom one shares a friendship of virtue (co-cultivation of powers) rather than a friendship of convenience (as in business dealings) or a friendship of pleasure (as in drinking buddies) – is a second self or soul. The point is that the actualization, exercise, and development of distinctively rational powers takes place here essentially in conversation and interaction, as friends continuously talk about and practice the management of their lives (including their political, economic, household, and cognitive lives). More broadly, human beings are enabled to flourish in and through the exercise of rational powers only through education as *paidea*: the actualization

of rational powers and the direction of preference and interest toward appropriate ends. Merely having a biological life, preferences, and a lot of pleasant experiences is not sufficient for living well – at least not for rational animals, according to Aristotle. Absent education as *paidea* then, human life threatens to collapse back out of the rational-cultural and into the animal-instinctual. To flourish, we must learn from each other self-consciously to engage in practices and activities that support continuing development and enjoyment in and through the actualization of rational powers.

The relevant activities – again, science, politics, art, and friendship, among others – are frequently difficult, yet they offer increasing marginal utility via self-actualization, not (genuine and necessary but) decreasing marginal utilities of hedonic consumption. Or as the philosopher-political scientist Jon Elster puts it, “Compare playing the piano to eating lamb chops.”³ The pleasure added by the seventeenth lamb chop after the sixteenth is small, if it exists at all; the enjoyment achieved in mastering the seventeenth Chopin Prelude after the sixteenth may be considerable. Education or *paidea* in reason-actualizing practices and activities is here crucially all at once the formation, achievement, and enjoyment of accomplished selfhood as an actual rational agent. It is not, or not primarily, the acquisition of information aimed only at increasing the ability to control one’s environment for the sake of ease and comfort. (Of course, having some degree of ease and comfort – being in good enough circumstances – is itself necessary for *paidea* to occur at all. This is one reason, though not the only reason, why human immiseration is deplorable.)

With this Aristotelian general description of education as *paidea* in place, we can now turn to a highly selective sketch of the history of education in the West. Broadly speaking, Aristotle’s conception was incorporated into European university life, along with the acceptance of Aristotle’s thought in general as authoritative by way of Aquinas.

3 Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 45).

The list of particular rational powers or virtues that are to be cultivated – already complex and multidimensional in Aristotle – was further broadened and pluralized to include also the distinctively Christian virtues of faith, hope, and charity. The formation of the human being via education in the actualization of rational powers was understood as in part a process of *homoiosis* or becoming like to God. This pluralized Aristotelian-Christian picture dominated European university education from the founding of its oldest universities (Bologna, 1088; Oxford, 1096; Salamanca, 1134; Paris 1150; Cambridge, 1209; Padua, 1222) until the early 17th century. Under the impact of the new, anti-Aristotelian, anti-teleological Galilean-Cartesian physics, the most important modern scientific societies were founded in the 17th century (Academy of Sciences Leopoldina [the Scientific Society of Germany in Halle], 1652; Royal Society of London, 1660; French Academy of Sciences 1666) and the interests and research practices of their members gradually found their way into university curricula alongside the practices of cultivation in the arts and letters. The distinction between education in facts about physical nature and how to acquire them via experimentation, on the one hand, and literary-humanistic cultivation, on the other, appears in both Bacon (*Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*, 1605) and Descartes (*Discourse on Method*, 1637; *Meditations*, 1641; *The Search After Truth*, 1652). At the same time, the arrival of Greek scholars and hitherto unknown Greek manuscripts in the West after the fall of Constantinople in 1453 encouraged new humanistic learning in somewhat less explicitly Christian terms (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola). Throughout the early modern period, industrial and communications technologies expanded rapidly, along with new forms of artistic practice (the Petrarchan sonnet; the modern novel of Defoe, Fielding, and Sterne; Shakespearean drama; Monteverdian opera; equal-temperament-based systems of musical composition; and fixed-point perspective in painting). The Reformation encouraged the development of vernacular scholarship and challenged the cultural authority of Rome.

By the time of the consolidation of the modern research university (Wilhelm von Humboldt's University of Berlin, 1811), the university had become a site for both humanistic cultivation, often in national languages and literatures, and experimental-mathematical research,⁴ as well as professional training in law and medicine.⁵ Humanistic research retained the greatest prestige and secured the most funding for its philological and archaeological projects until the latter half of the 19th century.⁶

Meanwhile in the United States tertiary education in the earliest universities and colleges (Harvard, 1636; William and Mary, 1693; Yale, 1701; University of Pennsylvania, 1740) remained largely the province of training in the various forms of Protestant ministry, in classical languages and literatures, and in general citizenship until the emergence of modern American research universities on the Humboldtian model (Johns Hopkins, 1876; The University of Chicago 1890). As in Europe, over time religious education became less central, and, especially after 1900 education in the experimental natural sciences became more central. The modern social sciences did not become well established as distinct fields of study within the university until the 1930s, with psychology up until then having been affiliated with philosophy and medicine while political science was subsumed under political history. Wharton, the first United States business school was established in 1881, with Haas-California and Booth-Chicago following soon af-

4 For a good description of the curriculum and founding ideals of the University of Berlin, along with an account of the undermining of those ideals, especially since World War II, by the intrusion of technocratic training suited to the contemporary, global corporation-dominated workplace, see Bill Readings, *The University in Ruins* (Harvard University Press, Cambridge, 1997).

5 In his 1798 *The Conflict of the Faculties*, Kant describes the work of the lower faculty of philosophy (general education in critical thinking, languages, philology, and philosophy) and the higher, professional faculties of law, medicine, and theology, while arguing for the crucial entitlement of the faculty of philosophy in particular to freedom of thought.

6 See Lorraine Daston's work on the Immortal Archive, in particular her "Science, Humanities, Wissenschaft, Wissen: Remapping Knowledge," a plenary address delivered to the German Studies Association in Milwaukee, WI, October 6, 2012.

ter. (The oldest business school in the world is the *École supérieure de commerce de Paris*, 1819).

The modern commercial-industrial economy is now more highly differentiated and specialized than ever. Particular competences in computer science, finance, accounting, biology-medicine, engineering-physics, mathematics, or chemistry-pharmacology are required for a considerable range of high status, high-salary positions. Competition for these positions has become increasingly fierce, first with the opening up of professional and technical positions to women in significant numbers beginning around 1970, and second with the globalization of the economy.

In addition to involving skill-based differentiation and specialization, modern work is now increasingly more scattered and less communal. A significant number of workplace interactions now take place electronically rather than face to face. The design of a new automobile, of the special effects for a Hollywood blockbuster, or of an advanced cancer drug may be worked out by teams of workers spread across three or four continents, with very few team members meeting one another in person. It is not unusual for contemporary scientific research papers in the natural sciences to have fifty or two hundred coauthors. Major decisions about the investment of capital may be made by department heads and corporate board members from multiple locations, with little sense of their sharing any local identity with more immediately technical and manual laborers. What can be contracted out efficiently to a cheaper labor source will be.

More or less out of necessity, contemporary university education has largely accepted this situation. The funding and continuing life of the university and college depend on the willingness of parents and taxpayers to support it. In differentiated and competitive times, these constituencies increasingly demand job training, for understandable enough reasons. And so we have the rhetoric of STEM education, the university culture of outcomes assessment to establish the production

in students of discrete, certifiable, marketable skills, and, in general, the collapse of *paideia*.⁷

None of this is likely to change any time soon. The forces and structures in place – institutional, psychological, economic, and cultural are too powerful. As Marcia Angell poignantly described the situation in a recent *New York Review of Books* article, parents nowadays, and especially upper middle-class parents, are increasingly dominated by a

natural fear ...for their children in an increasingly precarious and unequal world. ...Children, then, are the good news and the bad news. For most of us they enrich our lives beyond measure. I would have done almost anything for my children, and they feel the same way about theirs. But children are also the problem. They are so precious that their parents concentrate on them to the exclusion of nearly everything else and feel justified in doing so. That seems to be what citizenship now means: every family for itself.⁸

Angell expresses a hope that parents might learn to take a broader view, might come to see that the lives of their children are bound up with and affected by the lives of those around them, including those of radically different means. Sooner or later, one might think, people will come to understand that day care workers and lawyers, hedge fund managers and convenience store employees, Walmart shelf-stockers and neurosurgeons depend upon one another. Rightly, however, Angell is not optimistic: it is all too easy to deny and disguise these depen-

7 For a spectacular, detailed, train-wreck description of the collapse of the social credibility of humanistic *paideia* at the hands of a modern industrial economy in the 19th century, as it is played out over generations in the life of a single family, see Thomas Mann's epic *Buddenbrooks*. In his 1981 *After Virtue*, Alasdair MacIntyre memorably describes the ongoing hollowing out of *paideia* by the centuries long development of modern individualism. On the basis largely of this book, Swarthmore awarded MacIntyre an honorary Doctorate of Human Letters in 1983. (How times have changed.)

8 Marcia Angell, "Why Be a Parent?," *The New York Review of Books* LXIII, 17 (November 10, p. 10, 2016).

dencies by leading the great bulk of one's life in an income-segregated neighborhood, and in any case the resource demands for the competitive credentialization of one's children remain pressing.

What has really happened, since the advent of modern industrial-technical economies and despite their manifold, massive contributions to human productivity, health, and welfare, is the collapse of a form of social life in which *paidea* was relevant. As the philosopher Charles Taylor puts it, elaborating a thought of Hegel's, we have come to live within a form of individualism in which

norms as expressed in public practices cease to hold our allegiance. They are either seen as irrelevant or decried as usurpation. ...The individual ceases to define his identity principally by the public experience of the society. On the contrary, the most meaningful experience, which seems to him most vital, to touch most the core of his being, is private. Public experience seems to him secondary, narrow, and parochial, merely touching a part of himself. Should that experience try to make good its claim to centrality as before, the individual enters into conflict with it and has to fight it.⁹

Individual experience and its private satisfactions are all. The public world is a sham and an imposition. Enjoyment of rational activity in occupying a well-defined social role is a fool's errand. It is no wonder that the favorite philosopher among Swarthmore students (if they take any interest in philosophy at all) is Nietzsche, with his escapist vitalism. Nor is it surprising that in a recent class of mine in the philosophy of music the entire class argued for the significance of electronic dance music, house music, raves, ambient music, and, broadly speaking, music as a Nietzschean-Dionysian escape from the otherwise pressing pains and burdens of public identity and ego-formation.

9 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 384).

When no directions of the cultivation of rational power or potential are generally accepted as objectively reasonable, then on a social scale a culture of universal tolerance or absolute value egalitarianism results.¹⁰ As Plato argued in Book VIII of the *Republic*, the consequences for joint political and social life are not pretty. Here is Plato's account of the stages of the collapse of democracy into tyranny:

- a) When absolute value egalitarianism is widely accepted and only the satisfaction of subjective interests is taken to matter for living well, then society dissolves into a heap of individuals competing for material goods, especially money as a tool or instrument for acquiring as many subjective preferences satisfactions as possible. *Pleonexia* – overreaching or acquisitiveness – is Plato's name for the vice of living in this way.
- b) When society is nothing but a heap of competitors living in *pleonexia* and with no shared objective value commitments, then over time there will be economic winners and losers. Income and resource inequality will increase as the winners confer advantages (both material and cultural capital) upon their children.
- c) In a radically inegalitarian society with no shared objective value commitments, there will be a large number of losers, the non-elite poor, who will grow resentful and demand a better share of the total social product.
- d) In a radically inegalitarian society, the resentful losers who lack the means to compete otherwise will turn to a strong-

10 As Hans Oberdiek has importantly argued, *tolerance* is a virtue, when it is rightly understood as a practice of taking an interest in the ways of life of others from which one might hope to learn something about what it is reasonable to do in life, even if at first blush one finds those ways of life abhorrent. Toleration in this sense is importantly different from simply allowing, ignoring, and withdrawing from engagements with what others do, and it is still informed by a developing conception of what it is objectively worthwhile to do in life. See Oberdiek, *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance* (Rowman and Littlefield, Lanham, 2001).

man in order to redress their grievances, and tyranny will result.¹¹

Plato's own solution to the problem of avoiding tyranny is, notoriously, the rule of the philosopher kings, who alone know what is objectively good morally and politically. With our rightly more pluralized and open-ended sense of what a good life involving the actualization of rational powers can look like, this is for us not a happy suggestion. Marx in contrast urged collective action on the part of the non-elite poor in order to overthrow the oppressors, seize control of the forces of production, and install an entirely new, non-market-based system of production and distribution. Given the failures of bureaucratic state socialism, however, this, too, is likely to strike us as an unhappy suggestion.

Instead, we are likely, following John Rawls, to hold out hope for democratic education in values and in citizenship as something that might bind us together within a reasonably just form of social life. Rawls argues that human beings by nature possess two distinctive moral powers: a capacity to articulate and live according to an individual conception of the good, and a sense of fairness. If individuals are raised well within reasonably fair spheres of family life, neighborhoods, school systems, and political systems, then they will experience gratitude for being so raised, and they will be ready and willing to express their gratitude in their upholding of a system that is politically and economically just. While this is a much happier suggestion, it is also easy to wonder what has happened to a shared sense of justice in an economic world that is centered only around private satisfactions and in an educational world that is committed only to training in techniques for achieving them.

Since we do live in a fragmented, radically unequal, and highly competitive world in which care for one's own, not for public life as it stands, must matter, it is hard to see how to blame students for con-

11 See Plato, *Republic*, Book VII, 561-569 for this sequence.

cerning themselves with technical-instrumental education and with credentialization rather than justice. And of course we should recognize that many of the forms of public identity that were historically on offer and forced upon members of groups were oppressive for many: the happy homemaker; the compliant, cheerful ‘good’ Black Man; the itinerant farm worker, and so on. But there are costs, too, in losing a sense of the significance of rational, cooperative, public activity within a shared social world. As Taylor goes on to remark,

increasing alienation in a society which has eroded its traditional foci of allegiance makes it harder and harder to achieve the basic consensus, to bring everyone to the ‘general will’, which is essential for radical democracy. As the traditional limits fade with the grounds for accepting them, society tends to fragment, partial groups become increasingly truculent in their demands, as they see less reason to compromise with the ‘system.’¹²

In my own teaching that aims at addressing this situation and at recovering at least in part the power and significance of *paidea*, I have relied and continue to rely on examples, especially on works of art. If I can get students to pay attention – really to pay close attention – to the details and intricate coherences of, for example, François Truffaut’s *Day for Night* or Frank Capra’s *It Happened One Night*, Jane Austen’s *Pride and Prejudice* or James Baldwin’s *Another Country*, Friedrich Hölderlin’s “Half of Life” or Rilke’s “An Archaic Torso of Apollo,” Plato’s *Symposium* or Kant’s *Critique of Pure Reason*, then, I think to myself, that’s something. There’s a chance that they will resonate to the insights and, more important, the powers of perception infused with thought that are manifest in these works. They might learn to see their lives, their social circumstances, and the currently obscure possibilities within

12 Taylor, *Hegel*, Hence, of course, among other things, we get Trumpism, for all too understandable reasons, as well as other forms of anti-system politics.

them more clearly and with more hope. That would be something, and I am not quite ready to give up.

But I worry, too, about Swarthmore's submission to the demands of credentialization, its implicit acceptance of the thought that its primary mission is to train students for the workplace by producing measurable skills. Of course, like its competitor institutions, Swarthmore is also concerned to provide students with pleasant experiences during their time at Swarthmore, both in order to attract students and in order to secure support from nostalgic alumni: hence the ever-increasing investment in resort-function facilities and in 'the student experience.'¹³ And Swarthmore is committed to social justice by its largely sentimental lights: every individual should enjoy self-esteem and the respect of others within a racially, religiously, ethnically, and sexually diverse society. Absent education as *paidea* and confrontation with market forces that undermine it, however, this emphasis on diversity and felt respect often produces only a veneer of politeness on the part of docile workers who remain primarily concerned with private satisfactions.

Sometimes a commitment to the priority of credentialization even surfaces explicitly. In a 2014 faculty debate on the college's mission statement, faculty members from all three divisions criticized the notion that the college should aim to teach virtues such as courage, a sense of justice, a feel for beauty, perseverance, and so forth on the grounds that there are no discrete, objective tests for possessing these things. Indeed, there are not, but to abandon the cultivation of virtues and instead to teach only in order to produce measurable outcomes is to capitulate to an individualist culture of instrumental control and private satisfactions.

13 There is currently a Committee on "Re-Imagining the Student Experience: A Visioning Exercise." It is chaired by the Vice-President for Finance and Administration. Its Steering Group and Senior Leadership subgroups contain only administrators. Its general membership contains nine students, four alumni representatives, nine administrators, and three members of the academic teaching faculty. It has hired a professional consulting company, Brightspot Strategy, to compile and assess survey data on the student experience. The faculty at large is mystified by these arrangements.

In any case, I will carry on, with such modest successes in *paideia* – in helping my students to find their various ways to heightened expressions of their rational powers – as I am able to manage. Within a general culture in which students are no longer prepared to expect or appreciate *paideia* and within an institution that is shaped by that general culture, this will sadly remain difficult and often-enough fruitless work. The larger issue – one I hope others will address – is the plight of liberal education, *paideia*, in an ongoing war between (Deweyan-Rawlsian) liberal democracy and neoliberalism, where neoliberalism is winning.

II.

O ATAQUE
às ciências sociais

Assédio moral e criminalização do trabalho antropológico

BRUNA PASTRO ZAGATTO

Nos últimos cinco anos, assistimos a queda progressiva do interesse dos estudantes pelos cursos de ciências sociais e filosofia. Entre 2014 e 2019 a procura caiu 47% (de 9826 para 5169 alunos) e 20% (de 6469 para 5174), respectivamente, de acordo com o Ranking Universitário da Folha (RUF).¹ A redução da procura por esses cursos foi explicada pela reforma curricular do Ensino Médio, que tirou em 2017, a obrigatoriedade do ensino de sociologia e filosofia nas escolas. No entanto, essa explicação não é suficiente, uma vez que esses cursos continuam sendo dados na maioria dos itinerários formativos. Nesse sentido, vale lançar luz sobre a disseminação na sociedade de uma imagem negativa sobre essas profissões por parte dos novos governantes do país. Além da desvalorização da carreira de professor, que mais absorve os formados em ciências sociais e filosofia, essas áreas vêm sofrendo um ataque sistemático, sob a acusação de serem “antros de doutrinação esquerdista”. Ainda que a perseguição ideológica tenha se intensificado no último ano, a antropologia, enquanto área distinta de conhecimento, já está sendo ameaçada e criminalizada há mais de uma década, por se apresentar

1 O *ranking* de curso avalia anualmente os 40 cursos de graduação com maior número de ingressantes, de acordo com o último Censo da Educação Ranking Universitário da Folha. Ver em: <https://ruf.folha.uol.com.br/2019/ranking-de-universidades/principal/>

como uma “ciência aplicada” de grande impacto econômico e socioambiental.

Em abril de 2019, o presidente Jair Bolsonaro afirmou que governo deveria “descentralizar” recursos para áreas de humanas, como filosofia e sociologia, com objetivo de “focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte”. A função do governo seria de “respeitar o dinheiro do contribuinte”, priorizando ofícios que gerem renda. No mesmo mês, o Ministro da Educação (MEC), Abraham Weintraub, já havia feito críticas ao investimento nas ciências humanas, reforçando que era preciso combater, através de medidas agressivas, o chamado “marxismo cultural” nas universidades. Essas medidas seriam, por exemplo, o contingenciamento dos gastos nas universidades e cortes orçamentários para bolsas de pesquisa, já que a maioria delas é controlada por órgãos vinculados ao MEC. Em resposta, entidades de apoio à pesquisa e extensão universitária redigiram um documento enfatizando que “a reflexão das ciências humanas e sociais, incluída a filosofia, tem sido tão crucial para a formulação e avaliação de políticas públicas como para o desenvolvimento crítico das demais ciências”, sendo inaceitável que essas disciplinas fossem consideradas “luxo”.² No entanto, ficou claro que o “rebaixamento” dessas áreas do conhecimento não se deu por ignorância, e sim por motivação político-ideológico, dentro de um projeto de desvalorização das ciências que estimulam o senso crítico da população e de intelectuais de notório saber.

Em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo* (2019), Weintraub já havia feito críticas diretas à antropologia, dizendo que filhos de agricultores deveriam priorizar cursos como veterinária, engenharia ou medicina: “Imagina uma família de agricultores que o filho entrou na faculdade e, quatro anos depois, volta com título de antropólogo?” (CAFARDO; KRUSE, 2019), questionou. Essa pergunta evidencia uma preocupação com a produtividade no campo, mas também com a manutenção de es-

2 Trecho do documento assinado por representantes da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), da ABCP Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) – Ver: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2019/04/26/fala-de-bolsonaro-e-ignorancia-inadmissivel-diz-entidade-de-filosofia.htm?cmpid=copiaiecola>

trutura fundiária secular no Brasil. Isso porque muitos dos estudantes da zona rural que buscam a antropologia estão envolvidos com movimentos sociais de luta pela terra. Nesse sentido, essa fala não se refere aos filhos dos proprietários de terras, que de modo geral já priorizam agronomia ou zootecnia, mas àqueles que são filhos de trabalhadores rurais sem-terra, de quilombolas ou que vivem da agricultura familiar e que ao cursar ciências sociais adquirem referencial teórico-metodológico para discutir a questão agrária do país, propor reformas e assegurar direitos.

Mas o desprestígio dos profissionais de antropologia não resulta apenas de práticas discursivas do presente. Em 1808, Hegel (1974) já enfatizava que os fenômenos sociais sempre ocorrem em escalada, até que ganhem dimensões mais amplas. Sendo assim é preciso evidenciar que a difamação dos antropólogos vem sendo progressivamente construída a cerca de uma década. Já em 2010 a revista *Veja* veiculou uma reportagem intitulada “A farrá da antropologia oportunista”, em que colocava o trabalho dos antropólogos, especialmente na demarcação de territórios coletivos, sob suspeita. De acordo com a chamada do artigo, os “critérios para a delimitação de reservas indígenas e quilombos eram frouxos, ajudavam a engordar as contas de organizações não governamentais e diminuía ainda mais o território destinado aos brasileiros que querem produzir”. A reportagem contribuiu para macular a imagem da prática antropológica junto à opinião pública e abriu precedentes para a perseguição de antropólogos envolvidos com movimentos sociais de luta pela terra, que ocorreu nos anos seguintes.

Em novembro de 2015, foi instaurada, a pedido da bancada ruralista e sem objetivo definido, uma Comissão parlamentar de inquérito para investigar a atuação de antropólogos na Fundação Nacional do Índio (Funai) e no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Além de criminalizar movimentos sociais e profissionais que atuam no cumprimento de suas funções, a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) passou a questionar os direitos constitucionais de comunidades etnicamente diferenciadas, revelando ataque agressivo aos direitos quilombolas e indígenas.

Em 2017, foi publicado o Relatório Final da CPI Funai-Incra que resultou no indiciamento de antropólogos, lideranças comunitárias e de outros profissionais que atuam na defesa de populações tradicionais, a partir de argumentos absolutamente infundados. O Comitê Quilombos da ABA manifestou repúdio à publicação do documento, que não garantiu aos indiciados nem sequer o direito à ampla defesa e ao contraditório, revelando seu caráter inquisitorial, que “visa unicamente distorcer as verdades científicas para atender interesses políticos de determinados grupos econômicos interessados nas terras de indígenas e quilombolas”.

Os relatórios antropológicos realizados no âmbito dos processos de regularização fundiária - peças que asseguram o acesso a direitos socio-culturais e territoriais - possuem rigor teórico-metodológico científico e seguem o código de ética da ABA, além de estarem respaldados em direitos constitucionais. O indiciamento de antropólogos se mostrou um ataque direto e ilegítimo ao Estado de Direito e revelou um total desrespeito ao exercício profissional da antropologia. Para piorar, divulgou na mídia a imagem de que o trabalho de demarcação de terras dos antropólogos, além de não gerar nenhuma riqueza, contribui para o atraso do desenvolvimento do país, assim como as populações tradicionais com as quais os antropólogos trabalham. Nesse sentido, a antropologia ofereceria mais riscos do que outras áreas do conhecimento, pois sua aplicação nas políticas públicas de Estado representaria uma ameaça à desejada manutenção da concentração fundiária e do mercado de terras.

O trabalho de identificação e demarcação de territórios étnicos, sítios arqueológicos e unidades de conservação, protagonizado por antropólogos, é resultado do reconhecimento do direito dos brasileiros a um ambiente saudável, à preservação do seu patrimônio histórico e artístico e do direito territorial de minorias étnicas. No entanto, o atual governo propaga a ideia de que as áreas protegidas são terras ociosas, entraves à expansão agropecuária, principalmente em regiões até então pouco exploradas, a exemplo da Amazônia. Nesse sentido, representantes do país expõem publicamente que não reconhecem modos distintos de habitar a terra e utilizar os recursos naturais. Em outras palavras, não reconhecem o Brasil como um estado multicultural.

Em diferentes contextos do seu primeiro ano como presidente, Bolsonaro demonstrou insatisfação com os territórios coletivos já demarcados, deixando claro que não colaboraria para a criação de novas áreas protegidas, que, de acordo com ele, atenderia somente a interesses escusos de organizações não governamentais estrangeiras. Como forma de remediar a “improdutividade” nas florestas brasileiras, o presidente elaborou uma proposta a ser apresentada ao Poder Legislativo em 2020, de liberação da atividade de mineração e da agricultura e pecuária comerciais nas terras indígenas já demarcadas. Diversas entidades socioambientalistas e indigenistas, cujos representantes são predominantemente antropólogos, reagiram negativamente à proposta, apresentando estudos dos prováveis impactos negativos sobre o modo de vida dos povos originários. O Ministério Público Federal também entrou com ações, entendendo que o simples cadastramento dos processos minerários (em curso) já viola a Constituição Federal e a convenção 169 da OIT. Assim, os antropólogos, pelo seu próprio fazer antropológico e por se colocarem abertamente na defesa dos direitos das minorias étnicas, estariam todos sob suspeita.

Mas porque essa ideia presente na reportagem da *Veja*, no relatório da CPI ou no pronunciamento presidencial ganha tanto apoio na opinião pública, inclusive em uma parcela do meio acadêmico? Porque, além de interesses políticos e econômicos, há também uma expectativa sobre o modo como os cientistas devem fazer pesquisa. Ainda paira no senso comum a ideia de neutralidade e imparcialidade da ciência, que pontua o distanciamento entre o cientista e seu “objeto de estudo”. Não é incomum que, num caso de disputa fundiária, um juiz peça a indicação de um perito de antropologia que nunca tenha trabalhado na área em questão ou que desconheça as populações tradicionais envolvidas. O entendimento é de que antropólogos abertamente a favor dos direitos indígenas ou quilombolas já teriam se posicionado politicamente e, portanto, perdido a imparcialidade desejada.

Para João Pacheco de Oliveira (2009, p. 3), o mal-estar envolvendo o trabalho do antropólogo não resultaria somente de fatores externos, como a crise político-ideológica do atual governo, mas de uma ameaça interior à disciplina, “de um temor difuso de que alguns comportamen-

tos viessem a romper com o consenso estabelecido e conduzissem a uma quebra de unidade na disciplina”. Assim o autor traz alguns questionamentos que costumam surgir diante do fazer antropológico:

Será que os antropólogos não estariam se envolvendo excessivamente com as simples condições práticas de realização de seu estudo, intervindo na vida e nas instituições nativas (ao invés de apenas observá-las), posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Não haveria um grande risco em afastar-se dos bons e sólidos cânones da disciplina, relegando a segundo plano a pesquisa científica em benefício de uma excessiva militância, um assistencialismo pouco crítico ou ainda uma mera intervenção administrativa? Será que uma relação muito forte e direta com atores sociais (órgãos públicos, ong’s, organizações indígenas) não distanciaria a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo, inscrevendo-a dentro de espaços sociais e cognitivos limitados? O diálogo interdisciplinar por sua vez não estaria submetendo o antropólogo a métodos e finalidades que lhe seriam alheias, enquanto paralelamente lhe trariam questões que escapam a sua competência resolver? (OLIVEIRA, 2009, p. 3)

Nesse caso, entre os próprios antropólogos cria-se um certo desconforto em função da suspeita de que a dimensão política do trabalho antropológico estaria afetando negativamente as pesquisas, afastando-as de um foco mais científico. Essa preocupação não se restringiria apenas aos trabalhos elaborados no âmbito das políticas públicas, mas também, à produção de material etnográfico presente em dissertações, teses, relatórios de pesquisa, uma vez que boa parte do rico conhecimento sobre povos indígenas, remanescentes de quilombos e demais populações tradicionais foi produzido inicialmente em laudos antropológicos administrativos e periciais e posteriormente aproveitados no ambiente acadêmico. (OLIVEIRA, 2009)

As práticas de intervenção dos antropólogos em políticas educacionais, de saúde ou sanitárias também estão bastante distantes do padrão dos primeiros trabalhos da antropologia. Primeiro porque tomam partido

dos indígenas ao reconhecer-lhes direitos (territoriais, culturais, à assistência social e médica) e as suas investigações sempre pretendem possibilitar o acesso a esses direitos. Segundo, porque os indígenas participam diretamente da pesquisa, deliberando sobre seus métodos e objetivos e terceiro, porque as pesquisas realizadas pelos antropólogos têm consequências socioeconômicas importantes, interferem em vários setores da sociedade, colaborando na avaliação das políticas públicas e nas formas de organização social e política dos próprios indígenas.

Como contrapartida do interesse social que suscitam, tais estudos recebem no universo acadêmico a etiqueta de ‘aplicados’, o que coloca os seus resultados automaticamente sob suspeita de serem menos permanentes e fundamentados do que outros não rotulados deste modo. A minha hipótese é que este mal-estar resulta de uma espécie de ‘cultural lag’ entre as práticas concretas de investigação e as auto-representações da disciplina, entre o cotidiano da pesquisa e o discurso normativo que dirige a formação de novos antropólogos. As autorepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. O mal-estar resulta de que as verdades operacionais que geraram as condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação inteiramente satisfatória e confiável. É desse descompasso de ritmos que decorre tal mal-estar. (OLIVEIRA, 2009, p. 4)

Um grupo de intelectuais, ainda que reduzido, está ainda apegado à forma clássica (colonial) de fazer antropologia que só reconhece o trabalho acadêmico preocupado com a descrição objetiva, com o empirismo, no uso de categorias analíticas e na busca de construções teóricas distantes das perspectivas nativas. Em certo momento, a disciplina usou de um “[...] artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados desde então em mundos e em tempos supostamente distintos”. (OLIVEIRA, 2009, p. 5) Imaginava-se, que

assim a imparcialidade e neutralidade da pesquisa estariam garantidas, ainda que esse método antropológico tenha surgido, ironicamente, no coração do projeto colonial britânico. Porém, essas formulações já não parecem mais adequadas.

Nos últimos anos, os povos indígenas e quilombolas, não se representam mais exclusivamente por lideranças locais ou tradicionais, mas, cada vez mais, dispõem de seus próprios intelectuais e se articulam em “associações integradas em redes que vão da aldeia à representação continental”. Se no passado a presença do antropólogo era tolerada diante de trocas de informações por tabaco, miçangas, redes ou espelhos, hoje, conforme esclarece Oliveira (2009, p. 11):

[...] os líderes indígenas já discutem diretamente com os antropólogos as compensações que exigem, isso podendo incluir: atuar em programas de saúde; colaborar nas escolas locais; escrever laudos e relatórios para organismos públicos; assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos, na preparação de programas de recuperação lingüística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam em geral o fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Diante dessas demandas os antropólogos devem rever a rígida separação entre “ciência pura” e “ciência aplicada”, uma vez que alguns pesquisadores insistem em manter uma dicotomia entre pesquisa e ação que não faz mais sentido no contexto atual. Da mesma forma devem abrir mão de qualquer simulação de neutralidade, sendo impossível imaginar a pesquisa antropológica que não tenha posição política ou que não reconheça os direitos constitucionais das populações tradicionais. O caso é que a antropologia vem acompanhando aquilo que Luciana Ballestrin (2013, p. 6), citando outros autores, resumiu no conceito de “giro decolonial”, ou seja, o “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade / colonialidade”. A antropologia tem sido nesse sentido, marcada pela resistência à colonialidade do saber, que se expres-

sa inclusive na entrada de quilombolas e indígenas nas universidades na atuação deles como profissionais da dita “antropologia aplicada”.

Todas essas mudanças evidenciam que o trabalho do antropólogo é inevitavelmente engajado e o governo atual, abertamente contrário aos direitos territoriais e culturais, tem consciência desse engajamento. Em função disso, além da insistente prática difamatória, o atual governo realizou uma série de modificações na estrutura do Estado, que tiveram impacto direto na atividade dos profissionais de antropologia, que se viram escanteados ou imobilizados para desempenhar suas funções.

Já no início da nova gestão, o presidente realizou uma grande reforma administrativa extinguindo e fundindo ministérios, além da relocação de autarquias federais em novos ministérios. Nesse processo, a Funai, órgão responsável pela demarcação das terras indígenas foi transferida para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, porém após protestos, a autarquia voltou para a alçada do Ministério da Justiça. Diante da impossibilidade legal de transferir a demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura, a solução foi mexer nas equipes de trabalho. Em outubro, o presidente da Funai, Marcelo Augusto Xavier da Silva, substituiu antropólogos com extensa qualificação e experiência, dos grupos de trabalho responsáveis por realizar a identificação de terras indígenas Pernambuco, por profissionais sem os requisitos necessários e afinados com sua gestão. Antropólogos formados em universidades públicas, com mestrado e doutorado em antropologia, deram lugar a engenheiros agrônomos e profissionais que passaram por uma curta especialização antropologia na Universidade Sagrado Coração.³ A ABA denunciou em novembro de 2019 que “pessoas sem a mínima qualificação e legitimidade, inclusive sem amparo legal, estão sendo nomeadas na Funai para coordenar e realizar estudos de identificação e delimitação de Terras Indígenas”. De acordo com

3 A Universidade Sagrado Coração, localizada em Bauru, interior de São Paulo, é mantida pelo Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus (IASCJ). O curso de especialização em antropologia e patrimônio cultural, oferecido por 5 mil reais pela instituição, tem periodicidade quinzenal e sete professores no corpo docente; nenhum deles possui graduação em ciências sociais, tampouco mestrado ou doutorado em antropologia.

entrevista cedida à *Revista Exame*, por Ricardo Verdum, vice-coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas da ABA.

Essas pessoas têm um curso de formação, que é montado, inclusive, para subsidiar a elaboração do que a gente chama de contra-laudos. Ou seja, na prática, para defender os interesses de pessoas que se sentem incomodadas com a demarcação de terras indígenas. Do ponto de vista da associação, mais técnico, eles não são antropólogos. [...] Se esses grupos forem a campo, o que pode acontecer é de eles considerarem que aquelas pessoas não são indígenas, não têm direito à terra. (OLIVEIRA, 2019)

O episódio de substituição de antropólogos especialistas por profissionais “*fakes*” de antropologia segue a mesma prática do atual governo desde a campanha presidencial, de propagação de notícias falsas e da disseminação da desconfiança sobre dados científicos de entidades de pesquisas de ponta, como o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) ou as universidades públicas federais. A troca de servidores bem formados por militares, profissionais sem experiência ou de áreas não afins em cargos de coordenação também ocorreu em outros órgãos de agenda positiva, como o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Não por acaso esses órgãos concentram a maior quantidade de profissionais de antropologia fora da academia.

Nas últimas duas décadas, houve diversos concursos públicos federais com vagas para antropólogos em ministérios e autarquias federais, visando o cumprimento de políticas públicas de identificação territorial e de tombamento do patrimônio histórico, artístico e cultural brasileiro. Ainda que os antropólogos concursados não tenham sido demitidos, têm sido comuns os relatos de assédio moral. Há situações em que os antropólogos são deixados sem trabalho porque o órgão de origem foi extinto – a exemplo do Ministério da Cultura (MinC), que se tornou uma

Secretaria ou porque o órgão, não dispõe mais de orçamento para o cumprimento das atividades que deveriam ser desempenhadas, a exemplo do Iphan. Ou, em casos mais graves, o trabalho do antropólogo é dificultado pela chefia imediata ou por ordens superiores, havendo clara perseguição àqueles que insistem no cumprimento de suas funções.

O anti-intelectualismo é marca do atual governo, o que fica evidente pela escolha dos ministros e presidentes das autarquias federais, quase todos com baixa formação e abertamente contrários às agendas dos órgãos os quais representam. O caso mais polêmico foi a nomeação de Sérgio Carmo, que costuma desferir comentários racistas nas redes sociais, para chefiar a Fundação Palmares, criada para fomentar a cultura afro-brasileira e combater o racismo. Além de ser uma violência, sobretudo aos movimentos negros do Brasil, uma indicação como essa reforça a ideia de que a propagação de declarações racistas, misóginas ou homofóbicas são toleráveis. Cada vez mais aqueles que assumem altos cargos públicos, a exemplo do chefe de Estado, sentem-se à vontade para incitar o ódio contra mulheres, gays e pessoas não brancas.

O preconceito e o racismo atingem também o trabalho de cientistas sociais, que protagonizam os estudos de gênero, das relações raciais, entre outros trabalhos que questionam a opressão dos corpos e dos diferentes modos de estar no mundo. Pesquisas antropológicas junto a populações tradicionais também nos apresentam outros modelos de desenvolvimento socioeconômico e formas alternativas de habitar a terra. Assim, alguns antropólogos vêm sendo alvo de constrangimento, perseguição e violência, reprimindo ainda mais a liberdade de pensamento e potencializando uma visão negativa sobre esses profissionais.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARRETO FILHO, H. T. *A encruzilhada ética e política do fazer antropológico hoje*. Brasília, DF, 2017. (Mesa 1- O que nos diz a CPI do INCRA e da FUNAI?). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sbAeXb_-2DE. Acesso em: 9 fev. 2021.

CAFARDO, R. E.; KRUSE, T. Bolsonaro sugere reduzir repasses a estudo de humanas e causa indignação. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, n. 45847, p. A16, 27 abr. 2019. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/563076/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 9 fev. 2021.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

OLIVEIRA, J. P. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia¹. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 2-27, 2009.

OLIVEIRA, R. Funai troca antropólogos por “pessoas de confiança” em demarcações. *Exame*, São Paulo, 24 nov. 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/funai-troca-antropologos-por-pessoas-de-confianca-em-demarcacoes/>. Acesso em: 4 fev. 2021.

Ataques à antropologia

MARCELO MOURA MELLO

NOTA INTRODUTÓRIA

Este texto nasce, em grande medida, de um sentimento de paralisia. O lapso temporal entre a apresentação da comunicação¹ que deu origem a este texto e sua efetiva redação marca não apenas a passagem do tempo como aponta para a força de transições políticas, econômicas, culturais e intelectuais. A atribulada situação política brasileira dos últimos anos – tomando-se como marcos as chamadas Jornadas de Junho de 2013, o processo resultante no golpe parlamentar² da presidenta eleita Dilma Rousseff em agosto de 2016 e as eleições de 2018 – continuamente alimentaram, e alimentam, em mim, sensações de desalento. Desalento face à sucessão vertiginosa de eventos, como a eleição de apologista da ditadura militar. Desalento diante da sensação de se estar vivendo um período de rupturas cujos efeitos, tudo indica, serão duráveis. Desalento face às investidas às universidades públicas. Essa nota inicial, de caráter pessoal, liga-se à firme convicção de que o trabalho

1 No âmbito do Congresso UFBA (Universidade Federal da Bahia) 70 anos, realizado em julho de 2016. A mesa foi organizada por Rafael Azize, a quem saúdo pela iniciativa e agradeço pelo estímulo e recomendações.

2 Sobre o golpe de 2016, ver dossiê “Antropologia do Impeachment”, na *Revista de Antropologia* da UFSCAR (v. 8, n. 2, 2016). <http://www.rau.ufscar.br/?p=786>

intelectual deve se pautar, fundamentalmente, pelo criticismo, que deve ser dirigido tanto aos implícitos da matriz conceitual das ciências humanas (e da antropologia, em especial) quanto às explicações e narrativas que contrariam princípios basilares da atividade acadêmica, quais sejam: o diálogo, a troca de ideias, a abertura a outros pontos de vista, o caráter coletivo da construção do conhecimento

A desqualificação, entretanto, recrudesce. A possibilidade de propor diálogos dá lugar à confrontação, à necessidade imperiosa de responder a ataques de diversas ordens e procedências. A sensação de habitar um contexto no qual posturas reativas preponderam gera outro desalento, qual seja: a quase impossibilidade de se distanciar para compreender fenômenos sociais contemporâneos.

Jamais estamos tão mergulhados na história como quando fingimos não estar, mas se pararmos de fingir, talvez possamos ganhar em compreensão o que perdemos em falsa inocência. Ingenuidade é com frequência uma escusa para os que exercem poder. Para aqueles sobre quem esse poder é exercido, a ingenuidade é sempre um erro. (TROUILLOT, 2016, p. 17)

Tais são as palavras do eminente antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, no prefácio à sua soberba obra sobre os impensáveis da Revolução Haitiana. Mergulhados na história, soterrados por eventos recentes. O ato de distanciar-se parece ser uma postura franqueada a pessoas privilegiadas, em especial aquelas detentoras de um saber escolástico pretensamente divorciado das condições práticas de existência. Distanciar-se, entretanto, também pode ser um exercício indispensável, de modo a encarar a potencialidade de confrontar problemas que, embora suscitem a sensação de se estar perdido em um lugar não familiar, pavimentam novos caminhos e indagações. (DAS, 1998)

ATAQUES

O grande tema do qual me ocupo tem a ver com o ataque às humanidades, em particular à antropologia, disciplina a qual me afilio. Dentre os senti-

dos dicionarizados da palavra ataque, destaco: ofensiva, ato de violência ou agressão; assalto; acusação; operação militar; manifestação súbita de uma doença, muitas vezes acompanhada da perda de consciência ou de sensibilidade; combate; injúria; iniciar sem hesitação; ação impetuosa. O antônimo, defesa, remete à: contestação; justificação; sustentação de uma tese; anteparo; os recursos empregados para a defesa de algo, como valores ou princípios; proibição e proteção.

Regras formais de construção sintática e significados estabelecidos não são os únicos elementos em jogo quando se trata de gramática. É indispensável levar em conta, ao pensarmos os significados de palavras, termos e conceitos, os sistemas de usos que permitem que certas declarações façam sentido no interior de modos de vida particulares.³ (ASAD, 2018, p. 175) Quando se fala, portanto, de ataques às humanidades, é fundamental notar que os modos de formulação de discursos e narrativas podem retirar sua força justamente dos contrastes estabelecidos para com outros modos de formulação de problemas. O emprego preferencial de certos termos, como ideologia, não se encerra em estratégias puramente discursivas, pois está em jogo não apenas a contraposição a outros discursos e visões de mundo, mas também a operacionalização de projetos políticos, alguns dos quais de anulação – extermínio mesmo – de grupos subalternos e de formas alternativas de estar no mundo. Não à toa, os interesses de certos grupos, como ruralistas, rentistas, especuladores do setor imobiliário, militares e grupos paramilitares, são vocalizados por meio de uma linguagem moralizante.

Uma das instâncias mais evidentes de ataque e confrontação à antropologia foi, sem dúvida, a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Funai-Incra, na qual antropólogos e antropólogas foram questionados devido à sua suposta parcialidade e ao seu alegado comprometimento prévio para com as populações estudadas, notadamente quilombolas, povos indígenas e comunidades tradicionais. O relatório da CPI recomendou, inicialmente, o indiciamento de 67 pessoas, dentre as quais lideranças indígenas e quilombolas, antropólogos(as), missionários(as) e

3 Nota 18 da obra de Asad.

magistrados(as).⁴ Não é minha intenção, aqui, tratar em detalhe da CPI Funai-Incra. Destaco que tal relatório foi formulado em um contexto de disputas pelo mercado de terras e de expansão de fronteiras agrícolas (CA-PIBERIBE; BONILLA, 2015), de questionamento jurídico às demarcações de terras indígenas, quilombolas, de comunidades tradicionais e de áreas de conservação ambiental,⁵ e de divulgação das violações dos direitos humanos de povos indígenas durante a ditadura civil-militar⁶ (1964-1985).

Diversos outros exemplos de ataques às humanidades podem ser mencionados, dentre os quais o chamado movimento “Escola sem Partido” e as ações, mais ou menos coordenadas, de combate à chamada “ideologia de gênero” – movimento diretamente ligado à ação de organizações católicas, como bem demonstra Corrêa (2018). Não se pode esquecer, também, do contexto mais amplo de ajuste fiscal, iniciado em 2015 e aprofundado desde então, que resultou no corte substantivo de recursos de custeio, capital, financiamento de investigações e de bolsas de pesquisa. O sucateamento das universidades públicas e o lobby de corporações privadas de ensino inviabilizam não apenas o funcionamento das universidades públicas, como contrai o horizonte de possibilidades de estudantes, em especial de grupos minoritários, lançando-os/as em um cenário de incertezas. Historicamente relegadas a um segundo plano pelas agências de fomento à pesquisa brasileiras, as ciências humanas se veem às voltas de discursos de desmerecimento, tanto por sua suposta falta de utilidade, quanto por seu dito caráter ideológico.

Nas páginas que se seguem, não objetivo recapitular, em detalhes, todas essas instâncias de ataques às humanidades e à antropologia, mas antes apresentar notas mais gerais, sem qualquer pretensão de oferecer con-

4 Ver nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em repúdio ao relatório CPI Funai-Incra, disponível em: http://www.aba.abant.org.br/files/20190221_5c6efd79ebbea.pdf. Ver também Ferreira (2018).

5 Não se deve assumir de antemão, portanto, que o campo da antropologia seja homogêneo e detentor de uma única visão política. A assessoria prestada por alguns antropólogos em processos movidos por ruralistas é prova suficiente disso.

6 Ver, a respeito, texto resultante de grupo de trabalho da Comissão Nacional da Verdade disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/30653_20150423_182949.pdf.

clusões definitivas. Após breves considerações sobre as transformações recentes da sociedade brasileira, proponho-me a pensar de que modo os ataques às humanidades ganham força por meio da defesa de valores, moralidades e sensibilidades particulares. Ao cabo, apresento algumas notas gerais e provisórias sobre possíveis indagações a serem formuladas em momentos de crise.

O NOVO E O VELHO, O COMUM E O INCOMUM

O início do novo milênio no Brasil foi marcado pela eleição de um governo situado em um espectro político mais progressista e pela formulação de políticas públicas que visavam a redução de desigualdades persistentes e duráveis. Longe de referendar todos os atos de governos passados, ou de fechar os olhos para as consequências do chamado presidencialismo de coalização, parece-me inegável que a mobilidade social de milhões de brasileiros e de brasileiras efetivamente ocorreu. O aumento de renda da população em geral, possibilitado em larga medida por programas de segurança alimentar e de renda mínima, como o Programa Bolsa Família, permitiu a milhões de famílias o acesso a certos bens de consumo. Igualmente, a ampliação de direitos trabalhistas e a redução da dependência, em especial de mulheres, de empregos sub-remunerados e exploratórios (como os serviços domésticos), se fez presente. Em poucos anos, famílias pobres melhoraram sua qualidade de vida e tiveram acesso ao mercado de serviço e de bens de consumo, ainda que os privilégios dos setores dominantes da sociedade brasileira não tenham sido efetivamente confrontados.

Parece-me inegável, também, que o acesso ao ensino, não obstante os diversos problemas do ensino básico e os investimentos insuficientes em centros universitários periféricos, aumentou substancialmente. Salários de técnicos e docentes das universidades federais foram reajustados após anos, programas de financiamento estudantil se consolidaram, criaram-se diversas universidades e institutos federais, inclusive em regiões mais remotas do país, aumentou-se o número de bolsas de pesquisas e de mecanismos de assistência estudantil, novos programas de pós-graduação

foram estabelecidos e as políticas de ações afirmativas diversificaram o perfil de estudantes.

Na esfera pública, diversas pautas de grupos marginalizados ganharam evidência. As ações de coletivos indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais colocaram em xeque o impulso desenfreado da expansão agropecuária; organizações ambientalistas questionaram políticas – levadas a cabo inclusive pela cumplicidade de governos petistas com os interesses de ruralistas e latifundiários – que promovem o desmatamento; pautas identitárias ganharam força, seja de grupos étnico-raciais, seja de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (LGBTQI+); direitos reprodutivos, de atenção à saúde das mulheres, de exposição da violência doméstica e de gênero, ganharam destaque. Ressalte-se que os avanços em direção à uma sociedade mais justa e menos desigual não foram fruto, meramente, de um governo benemérito, mas das ações de diversos coletivos.

Esse breve panorama aponta para algo que me parece um tanto óbvio: a mobilidade social e a possibilidade de acesso, por camadas socialmente excluídas, a bens, serviços e instituições de ensino. Se, de um lado, a desigualdade persistiu e persiste desde então, por outro, as bases materiais de distinção de camadas privilegiadas da sociedade brasileira se reconfiguraram: grupos secularmente excluídos expandiram seu horizonte de possibilidades, a ponto de aceder a espaços sociais antes restritos. A irrupção, a visibilização e a emergência de grupos subalternos parecem ter gerado um sentimento de perda de privilégios e de desorientação, principalmente entre homens brancos de classe média e heterossexuais. Se, aparentemente, há algo de muito velho nisso, de certo modo assiste-se a algo novo, algo evidenciado pela linguagem por meio da qual certas visões de mundo se reafirmam, operacionalizando termos que aludem a processos temporais que articulam pensamentos, sensibilidades e sentimentos que visam reforçar práticas e modos de ser e estar no mundo. Ataque e defesa não são, portanto, antônimos. As relações entre velho e novo, apesar da roupagem anacrônica de certas posturas, não são dicotômicas, ainda que os desdobramentos recentes tenham marcado a ascensão (ou melhor, consolidação) de setores retrógados.

Nos últimos anos, a recorrência de discursos que apelam à tradição e ao tradicional estabelece diferenças, gradações e hierarquizações. Por mais anacrônico que a defesa de certos valores possa parecer, considero que tradição pode ser entendida em um sentido similar à definição de Talal Asad (1993; 2018), ou seja, como um conjunto de práticas instituídas que são orientadas por concepções do passado que se sustentam, e são autorizadas, por discursos que visam instruir às pessoas acerca dos modos tidos como corretos de ser e estar no mundo. Na obra de Asad, tradição não tem sentido valorativo, nem equivale, é importante notar, a algo fixo e imutável. Toda prática instituída é orientada para o futuro e para o passado por meio do presente. Mas justamente porque estabelece práticas e discursos, é que a tradição detém uma história, pois trata-se de uma relação distintiva, uma relação de poder, para com a verdade. (CHAGAS, 2009; GIUMBELLI, 2011) Inspirado por Asad, considero importante situar o apelo à tradição em espaços atravessados por relações de força que estão imersas em condições históricas mutáveis.

Chama a atenção como discursos em torno da tradição, e de defesa de valores, notadamente aqueles relativos a configurações familiares normativas, são endereçados por segmentos religiosos, sobretudo grupos neopentecostais, que assumem protagonismo cada vez maior no âmbito legislativo e executivo – e, tudo indica, no do judiciário. Tais valores e discursos contrariam sobremaneira valores laicos e de um processo que parece ser integral à modernidade, a secularização. Antes de avaliar em que medida o secularismo é uma realidade, ou não, ou de que modo a religião encobre interesses políticos, secularização pode ser entendida, como notou Lebner (2018), nos termos do modo pelo qual as pessoas a vivenciam. Ou seja, a secularização não necessariamente é produzida por um Estado secular em si, nem é o resultado inequívoco de um processo inexorável.

A reafirmação de princípios religiosos articula-se a retóricas sobre supostas crises morais que ameaçam valores arraigados. Nesse sentido, não é totalmente surpreendente que a defesa de certos princípios assuma contornos agressivos e violentos, valendo-se de retóricas que visam combater ameaças que encarnariam o mal. De todo modo, tenho a impressão de que as reações de cientistas sociais face, por exemplo, ao recru-

descimento de valores religiosos, diz mais sobre o fosso existente entre a adesão a valores seculares por estes e as vivências concretas das pessoas.⁷ A expectativa normativa (quase uma profissão de fé) de que a religião e a política estejam separadas na esfera pública ignora o fato de a esfera pública não ser algo dado. Similarmente, as distintas expectativas quanto à esfera de atuação do poder público nem sempre são informadas por valores normativos seculares.

Caberia pensar mais detidamente sobre como discursos que associam imagens de malignidade a certos grupos emergem, ganham força e se disseminam em uma era de profundas transformações tecnológicas. A intensidade desse processo é notável, e basta lembrar que em poucos anos milhões de pessoas adquiriram smartphones e passaram a ter, ao alcance de suas mãos, um amplo leque de notícias e informações. Independentemente da acuidade dessas informações (não nos esqueçamos das *fake news*) e das alarmantes taxas de analfabetismo e analfabetismo funcional no Brasil, é inegável que o acesso à informação se ampliou e se diversificou, por mais que grandes conglomerados de comunicação invistam, seletivamente, em noticiar certas notícias, mas não outras. Na chamada era da “pós-verdade”, a disseminação de notícias falsas e de fatos deturpados anda lado a lado com os projetos políticos de diversos setores conservadores interessados em impor suas visões e seus projetos de mundo, ainda que tais projetos ameacem a própria existência do mundo no qual vivemos. A negação de fenômenos como a mudança climática e o aquecimento global não figuram, meramente, como falsidades, pois podem encobrir projetos muito concretos, como o de expansão das fronteiras agrícolas sobre áreas de conservação ambiental e terras indígenas, alinhados a pautas da extrema-direita em plano global. (ALEXANDER, 2018)

É nesse cenário que certos grupos – não apenas aqueles organizados em torno de partidos políticos – se tornam alvos preferenciais. Por exemplo, tornou-se corriqueiro atribuir a professores e professoras uni-

7 Afinal, grupos religiosos não necessariamente são fascistas; ao contrário, podem engajar-se efetivamente no combate às desigualdades. Não seria totalmente surpreendente, então, e aqui recorro novamente a Lebnér (2018), se lideranças políticas atuais se tornassem, no futuro, outro mal a ser combatido.

versitários, em especial das áreas de ciências humanas, um poder quase demiúrgico, como se fossem capazes de inculcar facilmente valores (ideologia é o termo em voga) em pessoas desprovidas de qualquer pensamento próprio, crítico e autônomo. Por outro lado, é um equívoco ignorar a reverberação de valores conservadores em grupos populares. As grandes narrativas sobre o povo brasileiro, criticadas há décadas pelas ciências sociais produzidas no Brasil, esgotam-se cada vez mais.

Diante de uma enormidade de crises, as interpretações e explicações das ciências humanas feitas no Brasil podem resultar em explicações monocausais, simplistas até, como se grandes setores da sociedade brasileira fossem, meramente, manipulados ou vítimas passivas de maquinacões produzidas alhures. (PINHEIRO-MACHADO, 2016) Nesse sentido, é indispensável investigar, como sugeriu a autora, os modos pelos quais transformações sociais, econômicas, políticas e culturais “[...] afetam drasticamente a vida moral dos sujeitos e como eles respondem a esses processos” (PINHEIRO-MACHADO, 2016, p. 21), muitas vezes de modos (aparentemente) contraditórios.

Nesse cenário, a demonização da política no Brasil pode enfraquecer justamente as garantias que o Estado deveria zelar, como a laicidade, o direito à diferença, o estímulo à coexistência de formas heterogêneas de estar no mundo, a formação educacional crítica e emancipadora. Paralelamente, discursos em torno da corrupção minam a credibilidade do Estado e da política, dando vazão a uma revolta não contra qualquer Estado, mas contra *certo* Estado, justamente aquele provedor de direitos. (LEIRNER, 2016) Não à toa, determinadas funções de regulação e de ordenação do Estado, como a necropolítica do aparato policial repressor, ganham força, não obstante a vitalidade dos discursos e receituários neoliberais, que pregam justamente o esvaziamento do Estado. Tais discursos são amplamente propalados por grandes setores da imprensa tradicional, os mesmos que, ironicamente, denunciam o caráter fabricado e artificial das chamadas *fake news*.

É necessário atentar para as “margens do Estado”. (DAS; POOLE, 2004), ou seja, para o modo pelo qual desejos, anseios e receios moldam as experiências dos sujeitos e suas percepções sobre as ações estatais. Afi-

nal de contas, é preciso saber o que conta como Estado para as pessoas, em vez de partir de uma definição substantiva. O descontentamento de amplos setores da sociedade brasileira para com o Estado e o serviço público aponta para aquilo que Almeida (2016) chamou de “pulsão para a limpeza”, que não restringe à moralização da política. Noções de pureza e impureza, contágio e contaminação, subjazem posições políticas críticas à atenuação de hierarquias e desigualdades.

No caso da antropologia feita no Brasil, o destaque às percepções, visões e concepções de coletivos silenciados, marginalizados e invisibilizados anda lado a lado com a explicitação dos implícitos e arbitrários de saberes hegemônicos. Entretanto, a constituição desses coletivos é multifacetada, atravessada por diversas relações de força. Em momentos de crise, a estabilidade e a instabilidade do mundo motivam reflexões e ações pautadas por valores considerados centrais na vida cotidiana das pessoas, como família, trabalho, religião e política. Ainda que “grupos populares” veiculem, e defendam, valores normativos retrógrados, há uma quilometragem etnográfica a ser percorrida para melhor se entender as percepções e reivindicações de verdades das pessoas.

NOTA FINAL

O aparato crítico das ciências humanas é marcado por uma postura cética às reivindicações de verdade de discursos dominantes, incluso o científico, um campo como outro qualquer, não custa lembrar, repleto de fissuras, disputas, interesses e regras tácitas. (BOURDIEU, 1989) O poder emancipatório das ciências como um todo, e das ciências humanas em particular, talvez diga mais sobre a tenacidade de certos princípios caros ao liberalismo ocidental do que ao modo pelo qual se tomam posições em um campo (o científico) que nada tem de homogêneo, nem se circunscreve a si mesmo.

Não obstante os constantes ataques às humanidades – inclusive de setores aparentemente progressistas –, há outro movimento de pensamento que gostaria de mencionar aqui. Como afirma Dipesh Chakrabarty (2000), é impossível pensar a política – nomeadamente o papel das instituições modernas do estado, da burocracia e das empreitadas capitalis-

tas – sem invocar certas categorias e conceitos sustentados em tradições euro-americanas. Conceitos como o de cidadania, estado, sociedade civil, esfera pública, direitos humanos, justiça social, racionalidade científica, etc. carregam simultaneamente um potencial crítico e o fardo do pensamento e da história euro-americana, cuja visão pretensamente universal e secular sobre o humano e sobre o político não necessariamente reverbera no cotidiano.

Inspirado em Chakrabarty, diria que a antropologia deve pautar-se por uma permanente tentativa de descolonização do pensamento, o que implica que a antropologia estuda sempre outras antropologias, conceitos diversos dos nossos sobre o que é humano e sobre o que é o conhecimento. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) Algo a ser perseguido pela disciplina é que os conceitos nativos não guardam interesse somente quando se encaixam na moldura do conhecimento científico normalizado (e normatizado), incluso das ciências humanas. Ao questionar os pressupostos implícitos sobre o que constitui a política, a antropologia apresenta caminhos possíveis, portanto, não só para falar *sobre* grupos subalternos e minorias, ou mesmo para “oferecer” ferramentas teórico-conceituais para a promoção de direitos. Isso por si só já é importante. Mas talvez haja algo a mais em jogo, um potencial de desestabilização, de uma antropologia que, ao pensar *com* seus ‘nativos’, questiona os preconceitos e visões etnocêntricas difundidas em nossa sociedade, e os termos a partir dos quais se pensa a política e as definições sobre formas de existir no mundo.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, J. C. Vociferando contra o iluminismo: a ideologia de Steve Bannon. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 1009-1023, 2018.

ALMEIDA, M. V. Golpe branco. *R@u- Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 29-32, 2016.

ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ASAD, T. *Secular translations: nation-state, modern self, and calculative reason*. New York: Columbia University Press, 2018.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

- CAPIBERIBE, A.; BONILLA, O. A ocupação do congresso: contra o quê lutam os índios? *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, 2015.
- CHAGAS, G. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 29, v. 2, p. 152-176, 2009.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CORRÊA, S. A “política de gênero”: um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, 2018. Não paginado.
- DAS, V. Wittgenstein and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 27, p. 171-195, 1998.
- DAS, V.; POOLE, D. State and its margins: comparative ethnographies. In: DAS, V.; POOLE, D. (ed.). *Anthropology in the margins of the state*. Oxford: New Dehli, 2004. p. 3-33.
- FERREIRA, F. M. G. Povos indígenas brasileiros: a CPI da Funai e do Incri e a criminalização de antropólogos(os). *Revista Idealogando*, Recife, v. 2, n. 1, p. 227-235, 2018.
- GIUMBELLI, E. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011.
- LEBNER, A. On secularity: marxism, reality, and the messiah in Brazil. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, n. 25, p. 123-147, 2018.
- LEIRNER, P. C. Ensaio sobre o estado bipolar, ou a “Síndrome de Barbosa”. *R@u- Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 33-60, 2016.
- PINHEIRO-MACHADO, R. Luzes antropológicas ao obscurantismo: uma agenda de pesquisa sobre o “Brasil profundo” em tempos de crise. *R@u- Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 21-28, 2016.
- TROUILLOT, M. R. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

¿Y eso para qué sirve?

Política científica, medios de comunicación y el ataque a las ciencias sociales y humanidades en la Argentina

NICOLÁS VIOTTI E DANIEL JONES

INTRODUCCIÓN

Las políticas de ajuste fiscal suelen afectar directamente al financiamiento de la investigación científica y, a su vez, ser escenarios propicios para el ataque a las ciencias sociales y humanidades. La decisión del gobierno actual (en 2019) en Argentina, liderado por la alianza de centro-derecha Cambiemos, de recortar presupuestos en ciencia y técnica habilita o recrudece el cuestionamiento a su utilidad e incluso a su propio estatuto científico.¹

Si estos ajustes se enmarcan en climas sociales autoritarios y proyectos políticos reaccionarios, como sucede en varios países de Latinoamérica actualmente, los ataques a estas disciplinas crecen en su extensión y virulencia, acusando a esos saberes de “ideológicos”, en oposición a una supuesta y de-

1 Algo que planteaba el Ministro y biólogo Lino Barañao apenas asumido en enero de 2008, cuando el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner creaba el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. Para dicho Ministro, las ciencias sociales se encontraban más cerca de la teología “*A mí me gustaría ver un cierto cambio metodológico; estoy tan acostumbrado a la verificación empírica de lo que digo, que a veces los trabajos en ciencias sociales me parecen teología*”. (VIEIRAS; MOLEDO, 2008)

seable neutralidad valorativa de *la* ciencia como una entidad abstracta o simplemente considerándolos “irrelevantes” por los temas que abordan y/o el tipo de conocimiento que producen.

Entre fines de 2016 y comienzos de 2017 se consolidó un laboratorio social privilegiado para observar estos ataques. El conflicto desatado en diciembre de 2016 por el rechazo de ingreso a la Carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de alrededor de 500 postulantes, recomendados por todas las instancias correspondientes de evaluación pero no seleccionados por la máxima autoridad del organismo, desató interesantes debates. Dicho conflicto, en principio limitado a la comunidad científica, cobró un estado público extendido, dando lugar a polémicas sobre el valor, la utilidad y la relevancia del conocimiento producido con dineros público-estatales. Lejos de limitarse al mundo académico, comunicadores, funcionarios y participantes de las redes sociales ofrecieron sus puntos de vista, no exentos de intencionalidad política (y, en algunos casos, directamente con fines difamatorios desde usinas presuntamente financiadas por el propio gobierno nacional).

En este artículo nos proponemos analizar la dinámica socio-política de cuestionamiento a las ciencias sociales y las humanidades en la Argentina contemporánea a partir de algunos casos de impugnación pública. Esto nos permitirá revisar las extendidas imágenes atribuidas al saber de estas disciplinas, y de la ciencia en general, como opuestos al sentido común y, por lo tanto, la confianza en su capacidad crítica como garantía última de su prevalencia en un contexto adverso (es decir, la confianza en que en última instancia tenderían a imponerse argumentativamente). Por el contrario, sostenemos que ese saber no puede fundamentarse en la confianza sobre su función develadora sino en la construcción pública de su utilidad. Una construcción que debería tomar más en serio la infraestructura material contemporánea de circulación del conocimiento, basada sobre todo sistemas inmediatos (montados sobre un dispositivo tecnológico digital) que favorecen ciertos modos de discutir su utilidad.

LAS HUMANIDADES Y LAS CIENCIAS SOCIALES EN ARGENTINA

Las ciencias sociales y las humanidades argentinas tienen una historia con altibajos. Si bien durante la década de 1950 fueron parte de un proceso de consolidación pública e institucionalización del conocimiento científico (NEIBURG; PLOTKIN, 2004), de la mano de dinámicas de modernización societal e institucional más amplias que las convirtieron en un modelo regional (por ejemplo, con la creación de la Carrera de Sociología de la UBA en 1957 y la del CONICET en 1958), los sucesivos cambios en los paradigmas de desarrollo, el cientificismo, la tecnificación y el crecimiento de modos de gestión de la vida centrados en la racionalidad instrumental la tecno-ciencia en ciertos contextos, las han dejado en un lugar subordinado. Más cerca en el tiempo, durante la década de 1990, las políticas públicas en ciencia y tecnología se encontraron en retroceso en el marco de un ajuste fiscal en muchos de los países de la región. Esto ha impactado negativamente en las ciencias sociales y humanidades argentinas, desfinanciadas en un cuadro más general de marginación de la investigación científica y técnica, y particularmente cuestionadas en el espacio público en cuanto a su utilidad y científicidad.²

Este cuadro general, sin embargo, no debe ser leído como un proceso de orientación lineal. Durante la primera década del siglo XXI, las políticas de fomento del desarrollo científico y tecnológico promovidas por los gobiernos de los presidentes Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (2003-2015) tuvieron como consecuencia que el área de ciencias sociales y humanas haya tenido una recomposición relativa de la mano de un nuevo impulso a la investigación por parte del Estado. Ello tuvo como consecuencia la generación de una masa crítica, sea a través de la ampliación de subsidios, becas y puestos de investigadores en el CONICET, sea mediante la ampliación presupuestaria a las Universidades

2 Un cuestionamiento que tuvo uno de sus episodios más significativos cuando el entonces Ministro de Economía, Domingo Cavallo, mandó “a lavar los platos” (una expresión machista que supone enviar a una mujer a replegarse en las tareas hogareñas) a una prestigiosa demógrafa e investigadora del CONICET, Susana Torrado, cuando ella dió a conocer la cifra de desocupación de la Argentina. (TORRADO, 2004)

Nacionales donde, además de la docencia, se desarrolla buena parte de la investigación en estas y otras disciplinas.³ Esto permitió nuevos espacios institucionales de acción para las ciencias sociales y las humanidades, una ampliación de su producción y un proceso de profesionalización, especialización y diversificación de temas de indagación y análisis. Temáticas hasta hace poco tiempo marginales o escasamente investigadas comenzaron a ser objeto de estudios, acumulándose conocimiento valioso y fortaleciendo líneas innovadoras, así como agilizando tradiciones preexistentes de investigación. A su vez, el nuevo rol protagónico dado al Estado y la promoción de diversos debates de parte de los mencionados gobiernos, trajo como consecuencia una renovada presencia pública y diversas formas de divulgación e incidencia de las investigaciones en estas disciplinas. La regulación sobre medios de comunicación audiovisuales, la ampliación de derechos para migrantes y el reconocimiento a parejas del mismo sexo, entre otras cuestiones relevantes, fueron materia de debate público, posibilitando la sanción de nuevas leyes durante este período. En estos procesos, las y los investigadores en ciencias sociales y humanidades fueron voces públicas socialmente escuchadas y valoradas por decisores.

A contrapelo de esas tendencias virtuosas recientes, el triunfo electoral de la alianza de centro-derecha Cambiemos y la llegada de Mauricio Macri a la presidencia, en diciembre de 2015, trajeron aparejada una política de debilitamiento institucional y desfinanciamiento del sistema científico y tecnológico, así como el impulso de una desconfianza pública sobre las Universidades Nacionales y las agencias de investigación. Al mismo tiempo, se consolidó un clima político y social de impugnación a las ciencias sociales y humanidades inédito en Argentina. La ridiculización de líneas de investigación y la acusación directa a investigadores por parte de periodistas y en las redes sociales (presuntamente, por *trolls* cercanos al gobierno nacional) son parte de la generación de un clima de

3 Entre 2003 y 2015, el Estado nacional multiplicó por 7 el presupuesto (calculado en dólares estadounidenses) del CONICET y de las Universidades Nacionales. Además de la creación del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (Mincyt), la política de formación de recursos humanos del Conicet alcanzó a 9000 investigadores y 10.000 becarios en diciembre de 2015 (habiendo partido de 3500 investigadores y 1800 becarios en 2003). (SALVAREZZA, 2016)

menosprecio y cuestionamiento a los aportes de estas disciplinas. Todo esto se dió en un clima cultural en el cual la reflexión humanística y la investigación en ciencias sociales fue y es interpretada bajo los criterios de la racionalidad instrumental, la ideología del resultado a corto plazo y el cientificismo tecnocrático.

Paradójicamente, ese movimiento de descrédito se despliega en un contexto de ampliación e igualación en el acceso a la información sobre producción científica, favorecidas por la existencia de las redes sociales, el crecimiento de la divulgación científica y un replanteamiento y experimentación dentro de las ciencias sociales y las humanidades de sus lenguajes para comunicar sus hallazgos. Entendemos que ese proceso de ampliación e igualación en el acceso no es unilineal, ni resulta siempre necesariamente beneficioso para los saberes sociales y humanísticos. En un contexto regresivo y autoritario, de fuerte cuestionamiento a estas disciplinas, como el que se consolidó en Argentina en los últimos años, resulta un elemento que facilita la campaña pública de impugnación y ridiculización.

¿Eso implica que debemos insistir en un modelo elitista que separa claramente entre especialistas y legos? ¿O tal vez redefinir los modos de aparición pública y circulación de los saberes de las ciencias sociales y las humanidades en un nuevo contexto? Entendemos que frente a un modelo cada vez más descentrado del modelo clásico del saber y la ciencia como un espacio legítimo, en el sentido de “cultura del conocimiento” (KNORR CETINA, 1997, 2007): es decir no como una sociedad de expertos sino como una democratización radical del saber especializado, se hace necesario reflexionar sobre el estatuto de una multiplicidad de intervenciones que desdibujan las fronteras entre medios de comunicación, saberes expertos y legos (saberes de la “gente común”). Creemos más necesario que nunca considerar las condiciones de “igualación” en los modos de circulación, acción política y discusión pública sobre la legitimidad de las ciencias sociales sin ampararse en la verdad o la importancia de su función crítica como un hecho dado, sino como algo que debe ser construido en el espacio público.

REDIRECCIONAMIENTO DE LA AGENDA CIENTÍFICA Y LA DISCUSIÓN SOBRE SU UTILIDAD

A los sindicatos del sector científico (minoritarios en cuanto a su capacidad de afiliación y movilización de las y los trabajadores), se había sumado durante 2016 una serie de nuevos actores organizados defensivamente ante el recorte presupuestario y otras medidas regresivas del Gobierno. Pese a esta creciente politización y organización del sector, el conflicto pareció encontrar a buena parte de la comunidad de investigadores, incluyendo a las y los de ciencias sociales y humanidades, con una sobreestimación de su reputación social y la estabilidad institucional ganada durante el gobierno previo. “Somos intocables”, le dijo en ese contexto un sociólogo recientemente ingresado como investigador del CONICET, a uno de los autores de este artículo, al momento de discutir cuáles serían los sectores que menos sufrirían recortes presupuestarios y una eventual represión (en caso de desatarse protestas) por parte del Gobierno entrante.

El ajuste fiscal refutó esa hipótesis: la caída de la Función Ciencia y Técnica del Presupuesto Nacional fue del 38% (medida en pesos), entre 2015 y 2019. Específicamente en el CONICET, el presupuesto cayó un 27,7% en estos 4 años. Desagregado este recorte, no hay rubro en el que no se refleje esta caída: en personal cae 20,2% (debió subir al menos 10% por incorporación de investigadores), becas cae el 35,2% y en funcionamiento 56,5%. (ALIAGA, 2019b) Esto ha tenido diversas consecuencias negativas, desde comprometer el funcionamiento cotidiano de los centros de investigación por la imposibilidad de pagar los servicios básicos (ante el simultáneo aumento tarifario de luz, gas y agua permitido por el gobierno nacional), hasta debilitar y eventualmente desarmar equipos de trabajo (por la asignación de menos becas y la reducción de los ingresos a la Carrera de Investigador del CONICET, con la consecuente búsqueda de nuevos horizontes laborales -incluso migratorios- para quienes otrora los conformaban).

Amén de los recortes presupuestarios en este período también resultó significativa la degradación del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (creado en diciembre de 2007), al rango de Secretaría, en septiembre de 2018, pese a las múltiples acciones de rechazo

a esta decisión desde la comunidad científica local y de la solidaridad internacional que apoyó el reclamo.

En relación a las ciencias sociales y humanidades, el panorama tampoco fue promisorio. Las/os investigadores y las becas del CONICET se organizan alrededor de 4 grandes áreas de conocimiento⁴ y, entre ellas, las Ciencias Sociales y Humanidades a 2019 concentran aproximadamente un cuarto (22,18%) de las/os investigadores del organismo. (INDICADORES..., 2018) Sin embargo, cuando se observa la correlación entre cantidad de postulantes e ingresos, estas disciplinas presentan la peor ratio: en el concurso de 2018 para Carrera de Investigador Científico,⁵ sólo ingresó 6,8% de las/los postulantes de Ciencias Sociales y Humanidades (38 sobre 556), mientras que en las otras 3 grandes áreas la ratio fue de 16,5% hasta 25,1%. (ALIAGA, 2019a)

En cuanto a la represión estatal, si bien las protestas específicas del sector científico no fueron objeto de acciones policiales particularmente violentas, sí padecieron, como otras protestas, de un amedrentamiento mediante el despliegue desproporcionado de las fuerzas policiales y una campaña pública de descrédito sistemático desde periodistas afines al Gobierno y *trolls* en las redes sociales.

Las habituales declaraciones del entonces Ministro Lino Barañao (hoy Secretario, debido a la degradación institucional de su cartera en septiembre de 2018) enmarcan las medidas tomadas por el gobierno nacional encabezado por Mauricio Macri. De manera esquemática, la política científica desde su asunción en diciembre de 2015 ha apuntado a: a) reducir significativamente el presupuesto global destinado a Ciencia y Técnica (CyT), tanto en su porcentaje del PBI como en términos absolutos en dólares (considerando los incrementos de gastos interanuales necesarios por mayor personal, jerarquización, inflación y devaluación); b) disminuir la cantidad de nuevas becas de investigación e ingresos a la Carrera de Investigador del CONICET, en relación tanto a los años

4 Ciencias Agrarias, de la Ingeniería y de Materiales; Ciencias Biológicas y de la Salud; Ciencias Exactas y Naturales; y Ciencias Sociales y Humanidades.

5 El último sustanciado al momento de escribirse este capítulo.

previos como a las metas del Plan Argentina Innovadora 2020 (elaborado bajo la gestión del propio Barañao, en el gobierno previo); c) reducir los fondos destinados a subsidios de investigación, a través de saltarse convocatorias de proyectos (otrora, anuales), recortar el monto disponible para cada subsidio, declarar nuevas incompatibilidades para investigadores o equipos ya financiados, o simplemente no transfiriendo los fondos comprometidos y obtenidos vía concurso público; d) eliminar el financiamiento a reuniones científicas (desde diciembre de 2018 anunciado de manera oficial, algo que previamente sucedía de facto vía la no transferencia de los fondos comprometidos por convocatorias ganadas); y, e) reorientar los fondos restantes (luego de estos sensibles ajustes) hacia “temas estratégicos”.

Los primeros cuatro puntos suponen un indudable recorte en el área de CyT reconocido por el mismo Barañao, por ejemplo, en octubre de 2016 en la discusión del Presupuesto Nacional de 2017.⁶ El quinto punto, en cambio, consiste orientar una creciente proporción de los fondos restantes hacia “temas estratégicos” (una decisión que se vio reflejada, por ejemplo, en la inédita asignación a estos temas del 50% de las vacantes del llamado 2017 a la Carrera de Investigador del CONICET, y que se sostuvo en las siguientes convocatorias, asignando un tercio del total de vacantes).

Una reorientación temática de una porción significativa de las investigaciones financiadas por el Estado (vía becas, puestos de investigador o subsidios para proyectos), podría darse en el marco de una amplia y necesaria discusión sobre la relevancia del conocimiento científico (sobre todo, aquel producido con fondos públicos en países en desarrollo). Lejos de abrir estas discusiones en el seno de la comunidad científica y en diálogo con otros actores sociales en un marco institucional, heterogéneo y pluralista, por el momento la justificación pública de esta reorientación queda reducida a una posición, como define Federico Kukso (2017), “utilitarista, tecnofílico cortoplacista, de desprecio al pensamiento

6 En dicha instancia, la comunidad científica hizo una intensa y creativa campaña ante la opinión pública y los legisladores, advirtiendo sobre las consecuencias del ajuste (de alrededor de 300 millones de dólares) que suponía el proyecto de Presupuesto enviado por el Poder Ejecutivo y, con leves modificaciones en esta área, aprobado por el Poder Legislativo.

crítico”, cuyo principal vocero fue el propio Baraño. Sus declaraciones como máximo responsable del área de ciencia acerca de que “no alcanza con tener más investigadores, sino que se dediquen a desarrollos productivos y a la solución de problemas sociales” o que el objetivo de su gestión es “tener más investigadores, pero con un perfil diferente, más insertos en las necesidades del país” o “más involucrados en los problemas de generación de trabajo” son, en principio, casi irrefutables por la vaguedad y buenas intenciones que parecerían expresar. (BARAÑO, 2016) Con todo, suponen un reduccionismo sobre los múltiples criterios existentes para ponderar el valor y el impacto de una investigación (de las diferentes disciplinas y estilos) en un sentido que excede (aunque incluye) el desarrollo productivo y la transferencia tecnológica. A modo de ejemplo de conmovedora actualidad, sin los estudios de género y las investigaciones feministas, los asesinatos de mujeres por sus parejas serían aún meros “crímenes pasionales” a cubrir por crónicas policiales, y no “femicidios” a prevenir mediante políticas públicas.

¿Cómo definimos “problemas sociales”? Retomando la inquietud del entonces Ministro Baraño. ¿Qué decir, por ejemplo, de los estudios sobre desigualdad social, diversidad lingüística o pluralismo religioso? ¿En qué modelo de desarrollo encajan tales aportes de las ciencias sociales y las humanidades? Más que una preocupación sobre la utilidad práctica de la reflexión y la investigación desde estas disciplinas, el punto de partida debería ser reconocer el hecho de que muchos de sus cultivadores reflexionan constantemente sobre la utilidad de su trabajo. Sin embargo, no siempre lo hacen en función de una idea utilitarista del conocimiento, ni del conocimiento al servicio tecnocientífico, sino de una idea del desarrollo que prioriza la multiplicidad humana, el fortalecimiento de la democracia y la expansión de la ciudadanía, aspectos que en el modelo tecnocientífico resultan periféricos o “decorativos”.

Las intervenciones del Ministro, así como la de otros funcionarios y periodistas afines al gobierno encabezado por Mauricio Macri, sólo fueron una parte del descrédito de las ciencias sociales y las humanidades. Este tipo de intervenciones posiblemente impacten en un sector de la opinión pública para el cual, como sintetizó Alejandro Katz (2017) “el estudio y la

investigación son formas privilegiadas de la holgazanería”. De hecho, tanto la “inutilidad” como la “vagancia”, junto a la acusación de “ideologización”, fueron los tópicos que emergieron en el cuestionamiento mediático que se precipitó desde ese momento en la sociedad argentina.

¿Y ESO PARA QUÉ SIRVE?: ESTRATEGIAS Y ACCIONES DE DESPRESTIGIO PÚBLICO

En las redes sociales y medios masivos de comunicación proliferaron desde 2016 la estigmatización a los saberes de las humanidades y las ciencias sociales como “ideologizados”, al servicio de intereses particulares y no del supuesto “interés general”, y por lo tanto “inútiles”, sin impacto en las necesidades “verdaderas”, “urgentes” y “universales” a las que debería dedicarse “la ciencia”.

La política de ampliación de la base científica, realizada durante el gobierno previo, fue percibida como parte de un Estado que malgasta el dinero y que, en su peor perfil, financia el “saqueo” y la “delincuencia”. Las y los investigadores en ciencias sociales y humanidades, como otros trabajadores estatales y receptores de planes sociales, fueron entonces también vistos como “vividores del Estado”. Por ejemplo, una nota periodística anónima ampliamente difundida en redes sociales que se dedicaba a identificar a investigadores de la plataforma virtual del CONICET, sostenía que sólo unos pocos “verdaderos científicos buscan la cura contra el cáncer” y el resto se “dedica a temas banales o la simple militancia ideológica”. La nota provenía de redes de baja circulación de sectores anti-kirchneristas fundamentalistas y hacia un racconto de las investigaciones dedicadas a temas “políticos” y la comparaba con los pocos que sí hacían ciencia “útil”. Por último, afirmaba que:

Lentamente y sin pausa, el Conicet pasó de ser una de las instituciones más respetadas del país a una cueva de ladrones. Amparados en el trabajo de verdaderos científicos, muchos militantes políticos kirchneristas y de izquierda aprovecharon una de las vacas sagradas del Estado para vivir sin laburar.

El tono burdo de la nota y el haber sido publicada inicialmente en un blog anónimo y no en un medio de comunicación tradicional y de amplia circulación, no debe hacernos subestimar su impacto. Por la lógica de las redes sociales, esta nota y tuits con contenidos similares presuntamente emitidos por *trolls* cercanos a, o trabajando para, el gobierno nacional terminaron siendo retomadas por medios masivos más “serios” también cercanos al gobierno. Por ejemplo, el Diario Clarín publicaba una nota anónima que describía el conflicto en el mundo científico titulada “Recorte en el CONICET: Polémica por las investigaciones sobre Star Wars, Anteojo y el Rey León”. (RECORTE..., 2016)

Las intervenciones públicas en torno a este tema rondaron la ironía y la deslegitimación de los estudios de las humanidades, sobre todo los interesados en la cultura popular y masiva, confundiendo el valor de objetos de investigación con las problemáticas sociológicas, antropológicas e históricas vinculadas a ellos que son las que interesan a las y los investigadores. A ello se sumó la deslegitimación a investigaciones que tenían que ver con problemáticas de género y temas de vida cotidiana, así como algunos trabajos sobre filosofía antigua, considerados banales, poco importantes y alejados de la idea de “ciencia útil”.

El uso de los nombres propios de las y los investigadores involucrados, haciendo capturas de pantalla sobre sus datos y su lugar de trabajo, supuso una altísima exposición personal, en simultáneo a un desplazamiento hacia un cuestionamiento total de la producción científica del organismo. Como apunta Silvia Elizalde (2017) al analizar este proceso:

La campaña de difamación proyectada en las redes sociales a fines de 2016 sobre ciertos/as investigadores/as del CONICET y sobre ciertos temas de indagación del campo de las ciencias sociales y humanas por parte de provocadores anónimos o con identidades falsas –los llamados trolls, en la jerga generalizada– se inscribe en el tipo de acciones que responden a una específica política de ataque y/o persecución con fines político-ideológicos bien concretos. [...] Estas agresiones buscan aleccionar respecto de la ‘futilidad’, la ‘irrelevancia’ y la ‘ilegitimidad’ de producir evidencia empírica y reflexión teórica sobre ciertas prácticas culturales. Justamente sobre aquéllas que dejan

al desnudo las múltiples formas en las que el poder genera y profundiza la desigualdad social mediante la elaboración de tramas específicas de articulación de las diferencias culturales –de clase, género, edad, orientación sexual, nacionalidad, etc., previamente montadas sobre presupuestos clasistas, sexistas, homo/lesbo/transfóbicos, racistas.

La condena a las humanidades y las ciencias sociales supuso entonces tanto una acusación de “inutilidad” como una identificación con cierta “degeneración ideológica”. Esta última incluía tanto a posiciones progresistas en temas de la historia política y social nacional, sobre todo la que tiene que ver con el peronismo o la última dictadura militar, como asuntos vinculados a la cuestión indígena y de género.

El problema indígena en Argentina nunca tuvo una gran relevancia pública, siendo habitualmente marginalizado e invisibilizado. En años recientes, sin embargo, una avanzada mediática neo-conservadora despliega una campaña de desinformación y estigmatización sobre el “problema mapuche” desde la prensa de masas. En agosto de 2017 la sospechosa muerte de Santiago Maldonado, un simpatizante de la causa mapuche en la patagonia y el asesinato de un activista, Rafael Nahuel, a manos de la fuerza pública produjo una serie de manifestaciones contra el gobierno que agitó el pánico moral de la “amenaza indígena”. Ese hecho se asoció con el cuestionamiento del trabajo de investigadores, sobre todo antropólogos dedicados al estudio de sociedades indígenas, que fueron acusados de cómplices de “grupos terroristas”. El debate sobre cuestiones de género y sexualidad, por su parte, fue otro de los focos de crítica al trabajo de investigadores/as en humanidades y ciencias sociales, posiblemente siendo el que haya padecido mayores críticas y enojo. Estos estudios fueron denigrados, ridiculizados y asociados con la futilidad y la pérdida de tiempo en un contexto más general de estigmatización desde sectores políticos conservadores a la aplicación de la ley de Educación Sexual Integral (ESI) en las escuelas, siendo ésta, adicionalmente, también objeto de desfinanciamiento por parte del gobierno.

La impugnación a la investigación sobre la dictadura militar, el peronismo, las cuestiones indígenas y de género muestra similitudes con

algunos de los cuestionamientos públicos de sectores conservadores en Brasil en torno del movimiento “escuela sem partido”, la sensibilidad anti-indígena y la persecución a la “ideología de género”. El caso más resonante de indignación y reacción violenta frente a la visita de una intelectual como Judith Butler resulta paradigmático de ese fenómeno. En Argentina, sin alcanzar semejante presencia pública, puede encontrarse una manifestación más tímida de un pánico moral neo-conservador que, entre otros aspectos, impacta en el cuestionamiento de las ciencias sociales y las humanidades.

Un hecho más reciente muestra una tendencia actual de escalada de cuestionamiento público personalizado a científicos sociales por su supuesta “degeneración” e “inutilidad”. Un periodista muy popular, Eduardo Feinmann, criticó al investigador del CONICET Facundo Saxe por el título de su ponencia de investigación “Memoria queer e historietas anal: cuando el cómic nos abre el culo (y nos gusta)”. Feinmann se quejó en su programa televisivo de que “la plata de mis impuestos” financie “investigaciones como éstas”. Además, mostró fotos de Saxe y repitió sus datos personales, brindando coordenadas y vía libre para el hostigamiento, que efectivamente sucedió. Como observó el propio Saxe (CURIA, 2019) después de este incidente: “Pegarle a un puto (gay) que investiga cosas de putos fue una vía para agravar al CONICET en su conjunto. [...] Dirigir el ataque tan personalmente hacia mí apela a cierto público y también a un ejército de *trolls*. La forma en la que mediatizaron mi investigación fue totalmente descontextualizada”.

Este tipo cuestionamiento, como observa Elizalde (2017), tiene que ver con un argumento que pretende “disolver toda legitimidad de los temas de investigación de estas científicas, levantar sobre ellas sospechas de falta de idoneidad, profesionalismo y honestidad, y sentar, así, las bases de un ‘necesario’ y ‘justificado’ ajuste, bajo la forma de una ‘mejor distribución’ de los dineros públicos destinados a la ciencia y a la técnica entre quienes sí hacen trabajos ‘serios’ en pos del avance del país”. Estos modos públicos de estigmatización, muchas veces bajo la forma de la burla, son parte de una trama mayor de construcción de un sentido común, capilar a una zona amplia de la sociedad, que utiliza los medios de masas y las re-

des sociales como base de sustentación de expresiones sexistas, racistas, antipopulares y, sobre todo, antiintelectualistas.

Si bien buena parte de estas intervenciones no son nuevas en Argentina, esa sensibilidad tiene una presencia pública inesperada. Es difícil evaluar el impacto y la capacidad de capilaridad social que poseen esas posiciones, pero sea el que fuere son parte de un campo de enunciación, de visibilidad y de acción pública que tuvo en los últimos años una magnitud inusitada. Esta micropolítica conservadora supone un nuevo ensamblaje contemporáneo que reverbera en conversaciones familiares y entre amistades, redes sociales, medios de comunicación, tejiendo un “sentido común” que excede por mucho a la política científica como objeto de posicionamiento. En realidad, se entronca en un proceso mayor, de larga escala en la región, de deterioro institucional, consolidación de la desigualdad, violencia cotidiana y corrupción. La salida de esa condición de vulnerabilidad no sigue mayoritariamente el camino de la reflexión compleja y los derechos sino la del “pánico moral” que hace pasar la parte por el todo y que reduce la vida a una opción binaria entre el bien y lo demoníaco, el orden y el caos.

¿Qué pasó en las últimas décadas que hizo que esos valores, que sin duda convivieron muchas veces con otros no autoritarios, se pongan en acción, colonicen el discurso y la práctica cotidiana, política, mediática a un nivel explícito novedoso? ¿Cómo ello impacta en el lugar público de las ciencias sociales y las humanidades? Pensar el autoritarismo implica atender muy especialmente a los sistemas morales en acción, sus formas de imaginar, desear y producir relaciones sociales en sus propios términos y no remitirlos a causas externas como el “Estado”, el “sistema político” o los “medios”.

Creemos que es justamente el despliegue actual de esos valores en el espacio público lo que está en juego en las críticas contemporáneas a las ciencias sociales y las humanidades y no simplemente una cuestión de presupuesto, una puesta en duda de la función social crítica sobre temas que son vistos como “banales”. La acusación a las humanidades como “ideológicas” condensa viejos recursos de impugnación a disciplinas “incomodas” en la medida en que los saberes disciplinarios de la sociología,

la historia y la antropología, y más allá de ellos la filosofía, o bien han tenido por vocación la desnaturalización de los sentidos comunes o la idea dominante de mundo o bien se preocuparon por mostrar la diversidad de los sentidos comunes, señalando lo relativo, histórico y contingente de cada mundo. Sin embargo, en el contexto contemporáneo de estigmatización a la reflexión académica se percibe un nuevo capítulo, centrado en una reacción a las políticas de identidad como foco privilegiado de un antiintelectualismo que ve en la deconstrucción de los universales de lo “natural” y en la visibilización de la diversidad de modos de vida una amenaza al modo de vida dominante, el que cree justificarse en la eficacia del mercado y su contracara más evidente en el campo del saber: la utilidad tecnocientífica. No es casual, por ejemplo, que en Argentina uno de los temas claves que desencadena la indignación moral anti-humanidades y ciencias sociales es lo que tiene que ver con las políticas de género y étnico-raciales. A lo que habría que agregar la reflexión sobre la cultura popular y de masas, aspectos que en Argentina poseen una fuerte relación con un modelo clásico de disputa que valoriza la civilización, la racionalidad y lo moderno frente a la barbarie, lo irracional y lo arcaico de lo popular y masivo. Tensión que incluso ha organizado identidades político-culturales como el peronismo y el antiperonismo o, actualmente, una esencialización binaria que opone el “populismo” a la “república”.

ATAQUE A LAS CIENCIAS SOCIALES, NUEVO AUTORITARISMO Y CULTURA DEL CONOCIMIENTO

Como en otros países de Latinoamérica, el conocimiento producido por las ciencias sociales y las humanidades en Argentina vive un momento crítico que es consecuencia de procesos y capas de diferente nivel de densidad social, histórica y cultural. A continuación, nos gustaría reflexionar sobre esas diferentes capas con foco en una situación crítica no sólo en términos de política científica general sino por lo que nos parece un aspecto más de fondo: algunos sentidos comunes sobre el papel social de estos saberes en un horizonte de reacción conservadora.

Si por un lado es cierto que existe un contexto internacional de arrinconamiento social y académico de las humanidades y las ciencias sociales, enmarcado en una desconfianza más amplia a esos saberes y una (re) emergencia de modelos explicativos naturalistas y tecnocientíficos, hay situaciones nacionales específicas. De hecho, en el marco de un mejoramiento de las condiciones de producción científica y tecnológica de la década pasada, y a contracorriente del desprestigio general en un horizonte de instrumentalización de los saberes científicos, las ciencias sociales y las humanidades se beneficiaron de dichas políticas de expansión. En ese contexto y sin negar la productividad y el eficientismo que trajo aparejado ese proceso, los debates sobre la utilidad de las humanidades y las ciencias sociales tuvieron un nuevo capítulo. Tanto la renovación de agendas, la diversificación y la pluralización de enfoques como la consolidación de equipos y la ampliación de la plataforma de investigadores, fomentaron nuevas preguntas sobre la función social y el impacto de estas disciplinas en la construcción de la vida democrática.

En este período, paradójicamente, crecieron tanto argumentos que disputan a las humanidades sus principios sobre la acción humana, como por ejemplo el de las neurociencias, el conductismo o modelos normativos basados en la “elección racional”, ratificando con mayor o menor intensidad concepciones universalistas y naturalistas, como una gran cantidad de reflexiones sobre los problemas convencionales de las ciencias sociales en torno a la desigualdad, la construcción de grupos y la cultura. Pero también han tenido lugar debates y reflexiones sobre el estatuto epistemológico del conocimiento occidental moderno y sus difusas fronteras entre lo dado (naturaleza) y lo construido (cultura/sociedad). Esto último ha desplazado la frontera de lo pensable hacia límites insospechados en que se abren nuevas discusiones sobre las cuestiones de género, sexualidad, raza/etnicidad, así como sobre las formas de construcción del conocimiento y los modos de vida.

Las ciencias sociales y las humanidades producidas en Argentina, como las de otros países latinoamericanos, han atravesado una historia difícil y momentos particularmente desfavorables. La consolidación y el crecimiento de espacios y la diversificación temática a comienzos del si-

glo XXI, de la mano de la expansión de una serie de derechos sociales básicos, muestran actualmente un retraimiento agudizado por políticas de desfinanciamiento y racionalización que subrayan una concepción técnica de la ciencia en general.

En este sentido, el cuestionamiento a las humanidades y las ciencias sociales reactualiza viejos sentidos comunes utilitarios y anti intelectuales que se entroncan en dos procesos simultáneos: a) un movimiento de pánico moral inspirado en sensibilidades conservadoras con diferentes grados de capilaridad en la sociedad argentina; y b) la democratización de la información, habilitada por las tecnologías digitales que tienen efectos automáticos en la circulación pública del conocimiento, no necesariamente acompañados de las capacidades de valorar los aportes y la utilidad de estas disciplinas.

El primer movimiento excede la lógica de la crítica al conocimiento de las ciencias sociales y humanidades y se enmarca en una sensibilidad anti-intelectual más amplia de cuestionamiento a principios generales de convivencia democrática. El negacionismo sobre los avances relativos de estos campos de conocimiento en relación a la contaminación ambiental, la violación de los derechos humanos durante las dictaduras, el rechazo a los estudios que muestran cómo mayores inversiones en educación, salud y ciencia mejoran las condiciones sociales o cómo el género es una construcción bio-psico-social están a la orden del día. Se los rechaza como “ideologías” varias: ecológicas, socialistas, de género. La elección de Trump en Estados Unidos, el BREXIT en el Reino Unido y también la elección de Jair Bolsonaro en Brasil son solo ejemplos que han puesto de manifiesto una falta de legitimidad sobre la “racionalidad” pública, tal vez demasiado confiada en que el mundo piensa como las élites liberales han tendido a pensar. Ello ha impuesto una discusión pública sobre la llamada “pos-verdad” como un clima de época y una extendida desconfianza a la eficacia social del recurso explicativo “basado en la evidencia”. No es paradójal que quienes cuestionan la utilidad de las ciencias sociales y las humanidades por considerarlas “poco científicas”, son justamente quienes representan el movimiento de una idea ingenua y parcial de la ciencia asociada únicamente a sus consecuencias prácticas para la trans-

formación de la naturaleza y la sociedad bajo un modelo evolutivo unidimensional. En realidad, no es la utilidad el problema sino la defensa de una idea restrictiva de la utilidad que excluye del problema central al proyecto democrático.

El segundo proceso nos lleva a leer de modo integrado tanto la producción de conocimiento de las ciencias sociales y las humanidades como sus condiciones de circulación y usos sociales. Un despliegue que puede ser leído en función de la idea de “cultura del conocimiento” propuesta por Knorr Cetina (2007), en la medida en que desde esa perspectiva se integra tanto los saberes expertos como sus modos de circulación, sus desbordes, subrayando que es tan importante uno como el otro y que también lo son los modos de mediación y las materialidades por y a partir de las cuales estos saberes circulan socialmente: medios de masas y redes sociales. Esto nos lleva a reflexionar sobre los desafíos que estas disciplinas tienen en este nuevo escenario, donde su saber “crítico” no se sustenta sólo por sí mismo en un espacio de autonomía o pureza relativa, sino que puede verse atacado, puesto en duda y desprestigiado a un clic de distancia.

Al menos en el caso argentino, para pelear contra el uso político de ese sentido común por parte del gobierno nacional (y su ejército de *trolls*) para justificar los recortes en Ciencia y Tecnología, un sector de la comunidad científica optó por salir a demostrar “la utilidad” práctica de lo que hace. Si bien esa táctica quizás haya sido correcta en un momento defensivo y para el corto plazo (por ejemplo, durante el conflicto en diciembre de 2016, por los ingresos a la Carrera de Investigador del CONICET), dejó fuera de juego a buena parte de los estudios de las ciencias sociales y humanidades.

PARA CONCLUIR

En este escenario adverso para la comunidad científica en Argentina, resulta imperante dar una discusión amplia y profunda sobre la importancia del conocimiento en un proyecto político democrático. Los llamados imprecisos y presuntamente bienintencionados a una “ciencia aplicada”

(en detrimento de la imprescindible ciencia básica) o a una “ciencia útil” deben ser desmontados inteligente e inteligiblemente explicando la relevancia de una multiplicidad de temas y estilos de investigación y reflexión que se enmarcan en el amplio y diverso espacio de las humanidades y las ciencias sociales, algo que requiere de un nuevo modo de comunicar y una nueva forma de intervenir en la vida pública que reinvente los lenguajes de nuestros saberes.

REFERÊNCIAS

ALIAGA, J. *Ingresos 2018 a carreras del CONICET*. [S. l.], [2019a]. Disponível em: <https://nexciencia.exactas.uba.ar/wp-content/uploads/2019/04/TablaConicet.jpg>. Acesso em: 10 dez. 2020.

ALIAGA, J. Página personal. *Jorge Aliaga*, [S. l.], [2019b]. Disponível em: <http://www.jorgealiaga.com.ar/?cat=6>. Acesso em: 10 dez. 2020.

BARAÑO, L. Ningún país con 30% de pobres aumenta la cantidad de investigadores. *Perfil*, [S. l.], 6 dez. 2016. Disponível em: <https://www.perfil.com/noticias/politica/baranao-ningun-pais-con-30-de-pobres-aumenta-la-cantidad-de-investigadores.phtml>. Acesso em: 10 dez. 2020.

CETINA, K. K. Culture in global knowledge societies: knowledge cultures and epistemic cultures. *Interdisciplinary Science Reviews*, Leeds, v. 4, n. 32, p. 361-375, 2007.

CETINA, K. K. *Epistemic Cultures*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

CURIA, D. Pegarle a un puto que investiga cosas de putos fue una vía para agraviar al Conicet. *Página 12*, [Venezuela], 21 abr. 2019. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/188809-pegarle-a-un-puto-que-investiga-cosas-de-putos-fue-una-via-p>. Acesso em: 10 dez. 2020.

ELIZALDE, S. Misoginia y sexismo en el ataque a las ciencias sociales. *Épocas*, [S. l.], 2017. Disponível em: <http://revistaepocas.com.ar/misoginia-y-sexismo-en-el-ataque-a-las-ciencias-sociales-por-silvia-elizalde/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

INDICADORES destacados. *Conicet*, [Buenos Aires], 2018. Disponível em: <https://cifras.conicet.gov.ar/publica/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

KATZ, A. Más que una inversión, la ciencia es un fin en sí mismo. *Perfil*, [S. l.], 18 jan. 2017. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/mas-que-una-inversion-la-ciencia-es-un-fin-en-si-mismo-nid1976659>. Acesso em: 13 dez. 2020.

KUKSO, F. ¿Ciencia “inútil”? Por qué la investigación básica, humana y social es estratégica. *La Nación*, [S. l.], 5 mar. 2017. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/ciencia-inutil-por-que-la-investigacion-es-estrategica-nid1989407>. Acesso em: 15 dez. 2020.

NEIBURG, F.; PLOTKIN, M. (comp.). *Intelectuales y expertos: la constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

RECORTE en el CONICET: polémica por las investigaciones sobre Star Wars, Anteojo y el Rey León. *Clarín*, [Buenos Aires], 22 dez. 2016. Disponible em: https://www.clarin.com/sociedad/recorte-conicet-polemica-investigaciones-star-wars-anteojo-rey-leon_o_ryql_wt4e.html. Acceso em: 13 dez. 2020.

SALVAREZZA, R. Un balance positivo sobre la ciencia argentina. *La Nación*, [S. l.], 15 jun. 2016. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/un-balance-positivo-sobre-la-ciencia-argentina-nid1908972>. Acceso em: 11 dez. 2020.

TORRADO, S. La Argentina no volverá a ser la que fue. *La Nación*, [S. l.], 24 jan. 2004. Disponible em: <https://www.lanacion.com.ar/politica/la-argentina-no-volvera-a-ser-la-que-fue-nid566798>. Acceso em: 2 dez. 2020.

VIEIRAS, N.; MOLEDO, L. Los científicos deben asumir su compromiso social. *Página 12*, [Venezuela], 7 jan. 2008. Disponible em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-97152-2008-01-07.html>. Acceso em: 19 dez. 2020.

III.

AS HUMANIDADES
e a sociedade

*O colapso do sentido em tempos sombrios, um retorno à barbárie?*¹

CRISTIANE M. C. GOTTSCHALK

INTRODUÇÃO

O recrudescimento do ataque às humanidades, em várias partes do mundo, tem atingido, surpreendentemente, o conhecimento científico, nossas crenças políticas e até mesmo, o senso comum. Em um efeito dominó, com as primeiras peças derrubando as outras quase que simultaneamente, a fragilização das disciplinas humanitárias nas universidades está levando a uma relativização de crenças até então bem estabelecidas em diversas esferas da vida humana. Isto porque as humanidades estão na base de todo conhecimento acumulado há milênios, são a condição de sentido para podermos descrever o mundo em que vivemos, desde um relato emocionado enquanto se admira um pôr do sol, até o estudo das galáxias através de tecnologias extremamente sofisticadas documentado em artigos e teses acadêmicas no campo da astrofísica.

¹ Este texto foi publicado previamente pela Revista *Convenit Internacional*, n. 33. Cemoroc-Feusp/IJI - Universidade do Porto, 2020. Agradeço aos editores a autorização para publicá-lo novamente neste volume, com algumas modificações

Sem os conceitos de sol, de estrela e de outros presentes na linguagem ordinária, e sem nossas diversas mitologias sobre o belo, o bom e o justo, que constituem nossa imagem de mundo presente na literatura, na ética e na política, nada poderíamos afirmar com sentido. Se o astrofísico não aprendeu os conceitos de sol e de estrela, não terá como descrever o sol como sendo uma estrela e nem poderá investigar quaisquer propriedades ou relações entre estrelas de diferentes galáxias. Do mesmo modo, nossos conceitos de justiça, igualdade, liberdade e fraternidade, entre outros, são a condição para a elaboração de teorias sobre sistemas políticos, econômicos e embasarão as lutas pelos direitos humanos. Atacando-se as ciências humanas, portanto, fragiliza-se a pesquisa científica, nossas instituições democráticas são ameaçadas, instala-se o poder arbitrário e abre-se caminho para movimentos de extrema-direita, como os que estamos assistindo em diversas partes do mundo, e mesmo vivenciando-os, no caso em que estejam ocorrendo em nosso próprio país.

Cabe, então, às disciplinas humanitárias, resistir a este retrocesso que está nos levando à um novo tipo de barbárie no interior mesmo de democracias liberais, cujas causas necessitam ser ainda melhor desvendadas e urgentemente enfrentadas. A filosofia, em particular, nos oferece um aparato conceitual privilegiado, na medida em que tem como um de seus objetivos o esclarecimento de questões que nos assaltam e nos intrigam, e que, por vezes, tomam a forma de paradoxos aparentemente insolúveis. Dentre eles, o contexto político atual nos obriga a retomar debates que questionam o pressuposto de uma única racionalidade no homem e a questão da viabilidade de consensos em um mundo plural. Como entender o crescimento de várias religiões, bem como fundamentalismos morais e étnicos? É possível conciliar o pluralismo de interesses com as noções tradicionais de “bem comum” e “vontade geral”? Tendo em vista o esclarecimento destas questões, alguns filósofos políticos têm recorrido às ideias do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein para enfrentar o debate entre universalistas e contextualistas a respeito da natureza da democracia liberal, dentre os quais, Chantal Mouffe (2005, 2011), que recorrerá às reflexões do filósofo austríaco para defender a posição contextualista. Contrapondo-me a Mouffe em determinados aspectos de

sua argumentação, defenderei a ideia de que a perspectiva pragmática de Wittgenstein pode sugerir uma solução intermediária no debate acima, em particular, quando nosso filósofo afirma que como sujeitos linguísticos *compartilhamos uma Gramática dentro de nós*. Como apresentarei a seguir, podemos encontrar nesta Gramática wittgensteiniana um solo firme o bastante para que possamos traçar ligações intermediárias entre as diversas vozes que irrompem em nossas frágeis democracias, estruturando-se consensos que respeitam as diferenças. Embora não seja uma Gramática universal no sentido platônico ou neoplatônico, concluo que *tampouco trata-se de uma posição contextualista*, em que as diferenças são apresentadas quase que como incomensuráveis.

ENTRE O RELATIVISMO E O DOGMATISMO

Os ataques dirigidos às ciências em diversas partes do mundo, questionando-se os modos de aferição da verdade que embasam o método científico e ignorando-se boa parte dos saberes institucionalizados, têm tido como uma de suas consequências o surgimento de novos valores e crenças. Algumas destas crenças têm deixado atônita a comunidade científica, como por exemplo, a firme convicção de segmentos da população de que a Terra seria plana, ou então, que a teoria da evolução deveria ser substituída nas escolas pelo *design* inteligente ou mesmo pelo criacionismo, entre outras proposições, que desafiam o senso comum estabelecido nas sociedades democráticas e laicas. Em particular no Brasil, autoridades governamentais passam a negar as mudanças climáticas, os direitos de minorias arduamente conquistados são solapados, a polícia se sente autorizada a matar impunemente, nossas florestas ardem e os alertas de nossos cientistas são solenemente ignorados. O pêndulo do conhecimento estaria invertendo sua trajetória do iluminismo iniciado na Revolução Francesa de volta para a barbárie?

Estudos recentes mostram que estas novas crenças e valores têm sido alimentados pelas redes sociais² e, de tanto serem repetidos e vei-

2 Segundo alguns autores, como as pesquisadoras Tatiana Roque e Fernanda Bruno, para se

culados por diversos internautas, instalam-se em nichos como os grupos de WhatsApp – que são constituídos a partir de elos de confiança, como grupos de amigos e de familiares –, alterando-se significativamente a imagem de mundo de uma certa parcela da população. O caldeirão de novos valores começa então a ferver, introduzindo-se novos temperos e desconsiderando-se ingredientes que acreditávamos até há pouco minimamente assegurados no mundo ocidental, como a imprensa livre, os argumentos científicos, os princípios democráticos e os direitos humanos. Penso que neste momento em que vivemos uma crise sem precedentes, em que valores éticos e culturais fundamentais de regimes democráticos estão sendo cotidianamente ameaçados, urge repensarmos os mecanismos de constituição de sentido, tendo em vista resistir ao relativismo total que nos assola, mas, ao mesmo tempo, sem recair em alguma espécie de dogmatismo.

Recentemente, mais exatamente no dia 20 de setembro de 2019, em uma das manifestações que ocorreram no mundo todo sobre as mudanças climáticas, havia um cartaz em que se lia o seguinte: “A Terra é plana porque ela é um planeta. Se fosse redonda seria chamada de Redondeta”. Obviamente através do humor tratava-se de ridicularizar teses tão obscurantistas sobre o nosso pobre planeta. Mas gostaria de aproveitar esta brincadeira com a linguagem para refletir sobre os mecanismos de constituição de nossas crenças mais fundamentais. E quem sabe, persuadir o leitor de que o colapso do sentido é, de fato, o início da barbárie.

A TERRA EXISTE

Farei uma breve incursão pela filosofia da linguagem de Wittgenstein, filósofo austríaco que se preocupou em investigar os limites do sentido linguístico. Para ele, não há um acesso direto ao que consideramos ser verdadeiro no mundo, há sempre uma intermediação, que envolve téc-

contrapor a este estado de coisas seria necessário repactuar os critérios tradicionais da produção de consensos e enfatizar valores mais favoráveis à vida coletiva em um regime democrático. Ver também: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/11/fenomeno-da-pos-verdade-transforma-os-consensos-ja-estabelecidos.shtml>

nicas de natureza convencional e, fundamentalmente, interlocutores. Estes interlocutores podem ser nossos professores desde o Ensino Fundamental, nossos pais, os cientistas, e claro, também as diferentes mídias. Não aprendemos com eles explicitamente que “A Terra existe”, ou que “eu existo”, que “os objetos existem” etc., apenas aprendemos a buscar uma cadeira, a segurar um lápis quando queremos desenhar ou estamos aprendendo a escrever, respondemos se nos chamam pelo nome, enfim, agimos dentro de contextos que envolvem objetos diversos em meio a palavras e interlocutores, constituindo-se, assim, uma imagem de mundo. Nas próprias palavras do filósofo em seus últimos escritos, uma distinção linguística importante é ressaltada:

Em geral considero como verdadeiro o que se encontra em livros escolares de geografia, por exemplo. Por quê? Eu digo: todos esses fatos foram confirmados centenas de vezes. Mas como eu sei disso? Qual é a evidência que tenho para isso? Eu tenho uma imagem do mundo [*Weltbild*]. É verdadeira ou falsa? Acima de tudo, é o substrato de toda minha investigação e asserções. As proposições que a descrevem não são todas igualmente sujeitas a prova. (WITTGENSTEIN, 1989, p. 23)

Como Wittgenstein observa acima, nem todos os nossos enunciados têm um valor de verdade. Há proposições da nossa linguagem que são usadas normativamente, a saber, não conseguimos imaginar o seu contrário: não consigo imaginar que eu não exista, ou que os objetos que vejo à minha frente não existam. Consideremos a seguinte situação: em uma aula de geografia o professor aponta para um globo terrestre e diz peremptoriamente, ‘vejam como a Terra é redonda!’. Acreditamos nele, não porque esta afirmação deve ter sido provada por cientistas centenas de vezes, ou porque os historiadores nos relatam as viagens de circunavegação empreendidas desde o século XV, mas simplesmente porque não questionamos a autoridade do professor e tampouco a dos livros escolares. Segundo Wittgenstein, são certezas que ‘engolimos’ sem nos darmos conta à medida em que vamos aprendendo outras coisas, constituindo-

-se, assim, o que ele denominará na segunda fase de seu pensamento de *proposições gramaticais*.

Contam-me, por exemplo, que alguém subiu a esta montanha há muitos anos. Informo-me sempre sobre a confiança que merece o narrador e se a montanha existia de facto há anos? Uma criança aprende que há informadores fidedignos e não-fidedignos muito mais tarde do que aprende factos que lhe são contados. Não se aprende *de modo algum* que essa montanha existe há muito tempo: isto é, não se põe em questão isso ser assim. A bem dizer, engole essa conclusão juntamente com *aquilo* que aprende. (WITTGENSTEIN, 1989, p. 21, grifo do autor)

Uma criança que ainda está aprendendo fatos geográficos, não os aprende através de processos indutivos, não precisa *verificar* se montanhas de fato existem ou ouvir centenas de vezes que “A Terra existe” ou que “A Terra é redonda”, que rios e montanhas existem, que ela própria existe e que o mesmo acontece com os objetos a sua volta. Ninguém ensina uma criança a existência de objetos apontando para eles e dizendo: “Isto existe, aquilo existe, etc.”. A criança aprende as palavras de sua linguagem nativa aplicando-as em diferentes situações, e gradualmente vai incorporando algumas regras para que a aplicação das palavras seja considerada adequada pela comunidade em que vive. Não dizemos, por exemplo, que o lápis ouve, ou que a cor vermelha canta ou que cadeiras voam. Seguimos regras tácitas para que possamos ser compreendidos, e estas regras vão formando um sistema:

A criança aprende a acreditar num grande número de coisas. Isto é, aprende a atuar de acordo com essas convicções. Pouco a pouco forma-se um sistema daquilo em que acredita e, nesse sistema, algumas coisas permanecem inabalavelmente firmes, enquanto algumas outras são mais ou menos susceptíveis de alteração. Aquilo que permanece firme não o é assim por ser intrinsecamente óbvio ou convincente; antes aquilo que o rodeia é que lhe dá consistência. (WITTGENSTEIN, 1989, p. 21)

As crianças não aprendem que existem livros, que existem poltronas, aprendem a ir buscar livros, a sentarem-se em poltronas, etc. [...] (WITTGENSTEIN, 1989, p. 21)

Assim, o sentido não estaria nas próprias coisas, um livro ou uma poltrona não tem significado em si, este vai sendo constituído ao longo do *uso* das palavras livro e poltrona em determinados contextos. Ao aplicarmos as palavras em diversas situações vamos constituindo uma “Gramática”³ dentro de nós, um conjunto de enunciados que expressam linguisticamente nossas formas de vida, que incluem nossos valores e crenças mais fundamentais e que passam a orientar nossos pensamentos e ações. Essa gramática não é um dado, não extraímos estes enunciados através de observação e experimentação, trata-se de uma *construção*: em meio a nossos hábitos, costumes e instituições estabelecem-se ligações internas entre objetos empíricos, sensações, sentimentos etc. que inicialmente são tomados como referência de como aplicamos as palavras. Estes elementos empíricos entram na linguagem como paradigmas para a constituição de regras que aprendemos a seguir, constituindo-se, assim, o que Wittgenstein passará a chamar de jogos de linguagem, a saber, uma “totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada”. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 19)

Dessa perspectiva wittgensteiniana, a linguagem pode ser vista como um conjunto aberto de jogos de linguagem, onde suas regras são de natureza convencional, na medida em que poderiam ter sido diferentes, em outras formas de vida. Embora parte destas regras possam ter tido uma origem empírica, em determinado momento passam a exercer uma função normativa, dizendo o que é ser livro, o que é ser poltrona etc., ou seja, adquirem uma autonomia em relação ao empírico, passam a não prestar mais contas aos fatos do mundo.

3 Passarei a utilizar o termo “Gramática” com g maiúsculo para distingui-lo da gramática de uma determinada língua com suas regras de sintaxe. As regras que compõem a Gramática são regras de *uso* das palavras em diferentes contextos linguísticos, uma gramática profunda, segundo Wittgenstein, que difere de nossa gramática superficial.

Retornando às expressões “A Terra existe” ou “A Terra é redonda”, no sentido acima estas afirmações podem ser vistas como proposições gramaticais, fazem parte da nossa linguagem ordinária, e, em particular, dos jogos de linguagem das ciências. São regras que aprendemos a seguir e que estão internamente articuladas com todo um sistema de crenças que expressa linguisticamente nossas *formas de vida*, ou seja, trata-se de *formas*, e não de descrições. Mesmo que em algum momento na história de nossos conceitos afirmássemos enfaticamente que “A Terra é plana”, não se imaginando no passado a possibilidade de que não fosse plana, nossos jogos de linguagem são vivos e dinâmicos, especialmente os jogos de linguagem das ciências, em que alguns de seus enunciados passam a ser substituídos por outros, com a mesma força normativa. Assim, não há verdades absolutas a serem descobertas e descritas neste campo do conhecimento – o que seria resquício de um essencialismo platônico, por vezes, ainda presente em determinadas concepções de ciência –, mas apenas a construção de modelos teóricos que organizam a nossa experiência empírica de determinada forma, e que se alteram com o tempo.

Contemporâneo de Wittgenstein, Karl Popper irá caracterizar a ciência como uma atividade que é constituída por enunciados sempre passíveis de refutação, como bem nos lembra José Mário Azanha (1992, p. 184) ao comparar estes dois grandes pensadores:

No que nos interessa – o conceito de método científico – numa linha wittgensteiniana de análise, a rejeição [do essencialismo] estaria no reconhecimento de que as variedades das práticas científicas concretas não extraem a sua cientificidade de um suposto ajuste a um significado essencial de racionalidade. Seria o mesmo que procurar o significado essencial de jogo, capaz de dar conta de cada jogo concreto. Em Popper, a rejeição está no fato de que as práticas científicas concretas, que chegarem a considerar que uma teoria – qualquer que ela seja – é imune à crítica, desqualificam-se como científicas, porque isso importa no abandono da busca permanente e na presunção de se ter alcançado uma verdade definitiva, o que é logicamente insustentável.

Nesse sentido popperiano de ciência, fundamentado em uma recusa ao essencialismo platônico enquanto procura de verdades absolutas, a atividade científica caracteriza-se como a procura de verdades provisórias, eventualmente *refutáveis* ao longo do tempo, o que pode ser entendido também de uma perspectiva wittgensteiniana, como o estabelecimento de proposições que podem exercer uma função normativa no interior de um sistema de regras acordado pelos cientistas de uma determinada comunidade, constituindo-se a partir delas um conjunto de teorias relativamente estáveis.⁴ Estas proposições nos dizem, por exemplo, *o que é ser planeta na astronomia e/ou na geografia, o que é ser homem na biologia e/ou nas ciências sociais*, enfim, nos fornecem as condições de sentido para os fatos do mundo de uma determinada perspectiva, pressupondo-se, é claro, uma estabilidade relativa dos objetos empíricos e dos comportamentos dos seres vivos.

No entanto, é importante ressaltar que embora alguns enunciados sejam de natureza convencional, como vimos acima, isto não significa que sejam meramente arbitrários. São também fonte de necessidade, caso contrário, não seríamos capazes de atribuir sentido ao que pensamos e fazemos. Seria o colapso do sentido! Duvidar que a Terra existe ou que os objetos existem, etc., colocaria em cheque tudo o mais em que acreditamos. Por exemplo, como o próprio Wittgenstein (1989, p. 36) observa:

É perfeitamente seguro que os automóveis não crescem da terra. Se alguém acreditasse no contrário, sentíamos que era capaz de acreditar em *tudo* o que consideramos não ser verdade e poderia por em questão tudo o que temos por seguro. Mas como é que *uma* convicção como essa pode ligar-se a tudo o resto? Podemos dizer que alguém que pudesse acreditar nisso não aceita o nosso sistema total de verificação. Este sistema é adquirido pelo conhecimento através da observação e da instrução. Intencionalmente não digo 'aprendido'.

4 Outro grande filósofo da ciência, Thomas Kuhn, irá falar em paradigmas incomensuráveis, como constitutivos de teorias que se sucedem ao longo da atividade científica. Ver: *A estrutura das revoluções científicas* (1995) de Kuhn, T. Editora Perspectiva, São Paulo.

A partir do uso que fazemos de nossas palavras e expressões linguísticas, traçamos alguns limites para o que faz e o que não faz sentido. Do mesmo modo que em um jogo qualquer suas regras nos dizem quais lances é permitido fazer e quais não, na nossa linguagem esta função é exercida pelas proposições gramaticais, que constituem *a posteriori* o pilar (convencional) de tudo em que acreditamos cegamente – não duvido que os automóveis não crescem da terra, ou que a Terra seja redonda, que os seres vivos evoluem etc. – e que, ao mesmo tempo, possibilitam que verifiquemos as demais proposições sobre o mundo, como por exemplo, que a Terra gira em torno de seu próprio eixo, que uma planta germina a partir de sua semente e que os automóveis são construídos em fábricas.

Não *aprendemos* as proposições gramaticais que formam nossos sistemas de verificação, simplesmente porque funcionam como regras de um jogo, ou como axiomas ou postulados de uma geometria como a euclidiana. Para entrar no “jogo” desta geometria, por exemplo, precisamos aceitar seus postulados, e uma vez “engolidos” somos convencidos da *necessidade* de seus teoremas: “Não são os axiomas isolados que me parecem óbvios, é um sistema em que as conclusões e as premissas se apoiam *mutuamente*”. (WITTGENSTEIN, 1989, p. 21, grifo do autor) Analogamente, temos nossas premissas e postulados na linguagem ordinária e nas ciências de modo geral. Eis o pulo do gato de Wittgenstein, os fundamentos últimos do sentido estão na própria linguagem, em nossas proposições gramaticais que formam uma gramática intrinsecamente articulada e com força de norma,⁵ condição de sentido para todas as demais expressões linguísticas.

5 Mais precisamente, segundo o filósofo Arley Ramos Moreno (1995) estas proposições exercem uma função transcendental, dizem *o que é ser* algo. Seriam equivalentes aos enunciados sintéticos *a priori* de Kant, diferindo deles apenas por não serem *a priori* no sentido metafísico, mas um *a priori* de natureza *a parte post*.

PRINCÍPIOS DEMOCRÁTICOS: UNIVERSALISMO *VERSUS* CONTEXTUALISMO

À profundidade que vemos na essência corresponde a necessidade profunda da convenção. (WITTGENSTEIN 1979, p. 65)⁶

Como vimos anteriormente, de fato os jogos de linguagem das ciências são passíveis de refutação, *mas a partir de critérios internos à própria ciência*. Dentre esses critérios está a possibilidade de recorrer aos fatos do mundo para confirmar ou refutar suas teorias. Para isto, os fatos do mundo, em particular os que são descritos a partir de determinadas teorias científicas,⁷ são imprescindíveis, não podem ser ignorados. Cada ciência dispõe de seus critérios para validar suas afirmações interconectando-as, eventualmente, a outros jogos de linguagem, estabelecendo-se, assim, sistemas altamente *confiáveis*. Sim, chegamos no conceito que nos interessa em especial, a confiança que atribuímos a determinados princípios e teorias sobre o mundo. Por que acreditaríamos mais em determinadas crenças do que em outras? Como se estabelecem os vínculos de confiança que nos levam a aceitar certos “axiomas” em detrimento de outros?

Em parte, estas questões já foram respondidas relativamente às nossas crenças estabelecidas no uso ordinário da linguagem, crenças que resultam de acordos profundos presentes *na própria linguagem*. Não se trata de acordos empíricos. Questionar a existência da Terra ou mesmo a própria existência ou qualquer outro enunciado gramatical levaria ao colapso de todo o nosso sistema de crenças, destruindo qualquer possibilidade de atribuição de sentido ao mundo. Onde, então, se encontram as brechas? Como é possível que afirmações equivalentes a “os automóveis

6 Tradução do alemão: “*der Tiefe des Wesens entspricht das tiefe Bedürfnis nach der Übereinkunft*”.

7 Lembrando-se que, desta perspectiva wittgensteiniana, qualquer fato do mundo, externo ou interno, só passa a ter sentido dentro de uma determinada gramática. Não há um significado intrínseco à própria coisa, este se dá no interior de jogos de linguagem, através de técnicas de comparação e de gestos ostensivos, entre outras, envolvidas com palavras, interlocutores e ações. (MORENO, 1995)

“crescem da terra” sejam aceitas como verdades inquestionáveis? Enfim, estaríamos caminhando para um relativismo total, onde tudo vale?

Tendo em vista entender o momento conturbado em que estamos vivendo em várias partes do mundo, em particular com o surgimento de movimentos de extrema-direita e fundamentalismos que ameaçam os princípios democráticos e suas instituições – os quais pareciam ter sido reconhecidos como legítimos de modo hegemônico após os eventos que culminaram com a queda do muro de Berlim em 1989 –, teóricos dos sistemas políticos passaram a divergir na interpretação dos valores e princípios ético-políticos das sociedades ditas democráticas. Dentre eles, a filósofa Chantal Mouffe (2005), que, em um de seus artigos, questiona a ideia de que o modelo político da democracia liberal ainda esteja sendo reconhecido como a única forma legítima de governo. Segundo Mouffe (2005, p. 11),

Não está claro o quão forte é o presente consenso, nem por quanto tempo ele vai durar. Enquanto muito poucos ousam desafiar abertamente o modelo liberal-democrático, os sinais de despreço pelas atuais instituições estão-se tornando generalizados. Um número crescente de pessoas vem sentindo que os partidos tradicionais deixaram de atender a seus interesses e partidos de extrema-direita estão fazendo importantes incursões em muitos países europeus. Além disso, mesmo entre aqueles que estão resistindo ao apelo dos demagogos, persiste um cinismo acentuado sobre a política e os políticos – com seus muitos efeitos corrosivos sobre a adesão popular aos valores democráticos.

Ainda segundo Mouffe (2005), com o desenvolvimento da democracia de massa, um novo entendimento de democracia fazia-se necessário, em que noções como “bem-comum” e “vontade geral” tinham de ser abandonadas e em seu lugar, dever-se-ia considerar o pluralismo de interesses e valores como coextensivo à ideia de “povo”, a serem representados por diferentes partidos políticos. Neste sentido, a “estabilidade e a ordem resultariam mais provavelmente do compromisso entre interesses diversos

do que da mobilização do povo em direção a um consenso ilusório acerca do bem comum” (MOUFFE, 2005, p. 12), como defendiam as teorias contratualistas desde Rousseau. A filósofa ainda nos lembra que o déficit democrático na maior parte das sociedades liberal-democráticas também decorre do crescimento de várias religiões, bem como de fundamentalismos morais e étnicos. Propõe, então, que se enfrente estes problemas não a partir de teorias políticas que pressupõem uma racionalidade comum a todos os cidadãos, e que veem os sujeitos como anteriores à sociedade e portadores de direitos naturais; mas que se olhe para a cidadania de uma perspectiva diferente, em que os indivíduos não “estão abstraídos das relações sociais e de poder, linguagem, cultura e todo o conjunto de práticas que tornam a ação [agency] possível”. (MOUFFE, 2005, p. 17-18)

Para fazer a crítica ao racionalismo presente nas teorias vigentes sobre a democracia liberal, Mouffe irá se apoiar em Wittgenstein, em particular na ideia de que antes de qualquer acordo de opinião deve haver acordo sobre *formas de vida*. Segundo o filósofo, as razões chegam em algum momento na rocha dura, ao solo áspero com atrito, onde ‘a pá entorta’. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 217) Em outras palavras, o uso de razões tem seus limites:

Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos.

Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe indicaria *razões*? Certamente; mas até onde que chegam? No fim das razões, vem a *persuasão* (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos!). (WITTGENSTEIN, 1989, p. 81)⁸

Com base nas reflexões acima, Mouffe (2005) conclui, então, que a lealdade à democracia e a crença ao valor de suas instituições não dependeriam em dar-lhes uma fundação intelectual, mas em reconhecer os limites do consenso, e que para levar o pluralismo a sério devemos abrir

8 Ver também Mouffe (2005, p.18).

mão “do sonho de um consenso racional que acarreta a fantasia de que poderíamos escapar de nossa forma de vida humana”, já que não haveria um consenso racional universal a ser alcançado, ideia que retoma em outro artigo seu, “Wittgenstein, *Political Theory and Democracy*”, ao examinar o debate travado entre contextualistas e universalistas:

Uma das questões mais controversas entre os teóricos políticos nos últimos anos está no centro desse debate [entre contextualistas e universalistas] e diz respeito à própria natureza da democracia liberal. Deve ser vista como a solução racional para a questão política de como organizar a coexistência humana? Por conseguinte, incorpora a sociedade justa, aquela que deve ser universalmente aceita por todos os indivíduos racionais e razoáveis? Ou a democracia liberal representa apenas uma forma de ordem política entre outras possíveis? Uma forma política de coexistência humana, que, com certeza, pode ser considerada justa, mas que também deve ser vista como o produto de uma história particular, com condições de existência históricas, culturais e geográficas específicas. (MOUFFE, 2011, p. 2)⁹

Também nesse seu artigo, contrapondo-se ao universalismo, Mouffe (2011) parte do pressuposto de que devemos reconhecer que possa haver outras formas políticas nas sociedades justas, produtos de outros contextos. Não haveria, portanto, uma única forma política justa. Segundo ela, embora a posição universalista-racionalista ainda seja dominante na teoria política, a teoria contextualista vem ganhando força a partir das ideias de Wittgenstein. Desta nova perspectiva, os princípios democráticos liberais são vistos como apenas um “jogo de linguagem”, entre outros, uma vez que o que consideramos razoável não pode ser caracterizado independentemente de certos “juízos” essenciais [*pivotal “judgements”*].¹⁰ Em outras

9 Tradução minha do inglês.

10 Estes julgamentos, a meu ver, correspondem às proposições gramaticais de uma determinada forma de vida, como vimos no início deste texto.

palavras, de uma perspectiva contextualista inspirada em Wittgenstein a racionalidade está intrinsecamente ligada a uma forma de vida.

Ainda de acordo com Mouffe (2011), em nosso contexto atual caracterizado por um crescente desapeço pela democracia e com a insurgência de movimentos populistas de direita, torna-se vital entender como poderia se estabelecer uma forte adesão aos valores democráticos e suas instituições. Também seria necessário entender que não é oferecendo argumentos racionais sofisticados que os valores democráticos podem ser promovidos, na medida em que a criação de formas de individualidade democrática passaria por um processo complexo que deve ocorrer através de uma variedade de práticas, discursos e jogos de linguagem. Mouffe (2011) sugere, então, a promoção de atividades diversas que nos tornem responsáveis por nossas ações em situações concretas, persuadindo o outro *sem invocar para tanto regras ou princípios gerais*, apenas respeitando as diferenças e reconhecendo a multiplicidade de vozes que uma sociedade pluralista abriga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando o impasse de como lidar com “novas” crenças que colocam em cheque nossas certezas mais fundamentais – a saber, as proposições gramaticais a que Wittgenstein se refere e que, em geral, não são colocadas em questão: seria o caso de *persuadir* nosso interlocutor (que já não é mais uma criança) de que a Terra não é plana? Ou persuadi-lo de que o mundo existe há mais de dez mil anos e seus primeiros habitantes não foram Adão e Eva?

Embora eu concorde com Mouffe que em uma sociedade pluralista devemos respeitar as diferenças, reconhecendo a pluralidade de vozes que ela comporta, também recorrerei a Wittgenstein, mas para discordar em relação à apropriação que é feita do nosso filósofo austríaco para defender ferreamente o contextualismo na teoria política. Não que o filósofo tenha em algum momento defendido a posição universalista, e tampouco qualquer outra teoria política sobre a democracia ou defendido uma forma particular de governo. Como apresentado na primeira parte deste texto,

Wittgenstein tinha como preocupação central uma reflexão sobre os limites do sentido, desvendando, assim, as complexas relações entre linguagem, pensamento e mundo. Para tanto, forjou conceitos fundamentais, dentre os quais, o conceito de “jogo de linguagem”, que abriga, por sua vez, o conceito de “seguir regras”. Ao longo de sua investigação deu-se conta de que a linguagem desempenha uma multiplicidade de funções, ressaltando a função normativa de determinados enunciados, presentes na linguagem que conecta todo um povo, para além de diferenças de opiniões: “Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida”. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 123)

Ao aprender uma língua estamos sendo inseridos em diversos jogos de linguagem, cujas regras em sua maior parte são tácitas, não são *ditas*. Como Wittgenstein (1989, p. 62) observa, “As crianças não aprendem que existem livros, que existem poltronas, etc. etc., – aprendem a ir buscar livros, a sentarem-se em poltronas, etc. etc.”. Analogamente, uma criança que professa uma religião aprenderá nestes outros jogos de linguagem que “Deus existe”, que “Existem anjos” ouvindo as estórias da bíblia ou o pastor professando sua doutrina. O que não impede que na escola ela aprenda os jogos de linguagem da geografia e da biologia, jogos essencialmente referenciais, uma vez que as ciências empíricas têm como objetivo descrever e explicar os fatos do mundo. Como já foi dito, as ciências não procuram verdades absolutas, seus enunciados são hipóteses que são confirmadas em maior ou menor grau. Enquanto que as afirmações dos jogos de linguagem da religião são dogmas incontestáveis, ou seja, têm uma função *normativa*, e não descritiva.

Do ponto de vista linguístico, o uso de enunciados do campo da religião se aproxima mais do uso normativo dos enunciados da matemática: “dois mais dois *deve* ser igual a quatro”, e se afasta dos jogos de linguagem das ciências empíricas, em que se procura *descrever* fatos do mundo. O cientista testa suas hipóteses recorrendo a fatos da natureza: caso o fato ocorra a proposição será considerada verdadeira, e se não ocorrer, será

considerada falsa. Aqui cabe falar em verdade ou falsidade. Já no caso da matemática, não se verifica empiricamente a verdade de suas proposições. Parte-se de axiomas e postulados para se chegar a verdades consideradas necessárias, enquanto que na natureza não há necessidade, os fatos são contingentes. São jogos essencialmente diversos. Esta distinção entre os usos normativo e empírico é fundamental para entendermos os processos de constituição de sentido, que se dão no interior de jogos de linguagem com diferentes finalidades.

Embora as fronteiras entre os jogos sejam fluidas e possam se alterar com o tempo, sabemos quando estamos fazendo uma afirmação no campo da religião e outra no campo da ciência. O perigo está na dissolução destas fronteiras, confundindo-se proposições empíricas com proposições de natureza gramatical. Aqui sim, surgem as confusões e o perigo do dogmatismo, chegando a afetar nossos sistemas políticos, calando as vozes que expressam a multiplicidade da *nossa linguagem*. O fundamentalismo religioso, por exemplo, pode impor seus dogmas como sendo explicativos dos processos empíricos da natureza, sem se dar conta de que estes enunciados dizem respeito a jogos de linguagem de outra natureza.

Ao se dizer, por exemplo, que “Deus existe”, o religioso não está descrevendo um fato empírico, está apenas postulando um axioma, entre outros, que fundamenta seu sistema normativo metafísico. Dentro deste sistema o criacionismo é uma mitologia que não tem a pretensão de descrever ou prever fatos do mundo empírico, trata-se de uma gramática que mobiliza valores específicos fundamentados na fé. Embora nas ciências empíricas o cientista também se apoie em uma Gramática dos usos das palavras da linguagem ordinária, os jogos de linguagem com os quais opera têm finalidades totalmente distintas. Nada impede, entretanto, que um cientista professe uma religião. É essa liberdade que importa preservar, seja em uma democracia liberal ou em qualquer outro tipo de governo que consideremos justo, garantindo-se as condições para que se combata qualquer tipo de dogmatismo.

Da perspectiva wittgensteiniana, não há uma hierarquia de jogos de linguagem, em que se deve privilegiar um em detrimento dos outros. O que temos é uma variedade de atividades exercidas por sujeitos linguísti-

cos, com diferentes finalidades. Assim, não há verdades últimas metafísicas que se sobreponham aos jogos de linguagem que construímos ao longo da história humana, *a essência da linguagem está na Gramática*, cujas regras são públicas e de natureza convencional. Como dissemos anteriormente, embora as regras gramaticais possam ter tido origem no empírico, ao longo do tempo adquirem autonomia em relação aos fatos do mundo, e passam a guiar nossas ações e pensamentos significativos, sem que os determine. Apenas tecem um campo de ação onde os limites do que faz e o que não faz sentido vão sendo gradualmente incorporados ao longo do aprendizado da língua materna.

Obviamente os sentidos que construímos se dão no interior de contextos específicos, a saber, dentro de determinados *jogos de linguagem*; mas aqui também caberia uma distinção: os contextos *sociais* são empíricos, frutos de acordos de outra natureza, em que a argumentação e o uso da razão têm seu lugar. Não que exista uma única racionalidade, pelo contrário, há uma grande diversidade de formas de operar com nossos signos e expressões linguísticas, seguindo regras públicas (mesmo que tácitas), as quais “engolimos” juntamente com o aprendizado da linguagem materna. O cartaz que foi usado na demonstração pela preservação do meio ambiente e contra o aquecimento global, em que se lia, “A Terra é plana porque ela é um planeta. Se fosse redonda seria chamada de Redondeta”, transgrediu de modo criativo os limites de jogos de linguagem de natureza diversa, provocando um efeito cômico. Até o fundamentalista entenderá a piada, mesmo que não ache graça nela.... Aprendemos a transitar de um jogo para outro, e ao mesmo tempo, reconhecemos os limites do sentido em cada um deles. Afinal, comungamos uma Gramática dentro de nós.

Enfim, se alguém afirma que carros crescem da terra, podemos concluir que este interlocutor não joga os nossos jogos de linguagem usuais. Para que isto faça sentido para nós, ele precisaria explicitar os usos que ele está fazendo das palavras “carro” e “terra”, usos que podemos aceitar, *ou não*. Os acordos nas formas de vida se dão *nos contextos linguísticos de usos das palavras*, e não em contextos empíricos, sociais ou psicológicos. Talvez não precisemos persuadir o outro a *mudar* de jogo de linguagem

(GOTTSCHALK, 2016), mas apenas propor outros modos de significar o mundo, ampliando o espectro do sentido de determinados conceitos; e aqui concordo com Mouffe, respeitando a diversidade de vozes e suas diferentes racionalidades, e ao mesmo tempo, acrescento, combatendo atitudes dogmáticas e fundamentalistas, evitando-se, assim, o retorno à barbárie.

REFERÊNCIAS

- AZANHA, J. M. P. *Uma ideia de pesquisa educacional*. São Paulo: Ed. USP, 1992.
- GOTTSCHALK, C. M. C. Teaching critical thinking: the struggle against dogmatism. *Educational Philosophy and Theory*, Malden, v. 50, n. 5, p. 469-477, 2016. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/action/doSearch?AllField=DOI%3A+10.1080%2F00131857.2016.1168731&SeriesKey=rept20>. Acesso em: 29 set. 2019.
- MORENO, A. R. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 11-23, 2005.
- MOUFFE, C. *Wittgenstein, Political Theory and Democracy*. [S. l.; s. n.], [2011]. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/081119.pdf>. Acesso em: 29 set. 2019.
- WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1998.

A última gota de cicuta

JULIANA ORTEGOSA AGGIO

INTRODUÇÃO

Escrever sobre o ensino de filosofia no Brasil não é tarefa fácil, nem simples. Podemos cair na retórica militante em defesa da educação pública de qualidade, o que não seria descabido, ainda mais diante do quadro atual de cortes do Ministério da Educação (MEC) para as Instituições federais públicas de ensino. Não há, neste momento, como não fazer uma denúncia do descaso histórico dos sucessivos governos com relação à qualidade da educação, o que certamente se repercute na baixa formação docente e discente, na precarização generalizada dos salários e das condições de trabalho dos professores que atuam em todos os níveis do ensino público. No caso da filosofia em particular, é preciso explicitar as razões que explicam a diminuta atuação das universidades na formação de professores secundaristas mesmo após a reinserção da disciplina filosofia na grade curricular do Ensino Médio, em 2008. Para além da dramática desvalorização da carreira docente no ensino básico, a universidade se dispõe muito timidamente a cumprir o seu papel de formadora de professores do segundo grau. Assim, o texto ora apresentado lança alguns desafios para pensarmos sobre o ensino de filosofia nas universidades no que concerne à necessidade de adequação à demanda de formação de quadro docente para atuar no Ensino Médio, de modo que

não haja uma cisão entre a formação de pesquisador para atuar no ensino superior e a formação de professor da Educação Básica.

Para efeito de clareza na exposição, o texto segue dividido em três partes. Na primeira parte, discorrerei sobre qual filosofia é ensinada e como ela é ensinada no Brasil, sobretudo nas universidades brasileiras. Na segunda parte, lançarei alguns desafios que a reinserção da filosofia no Ensino Médio trouxe para o ensino universitário de filosofia no Brasil. Por fim, não poderia deixar de alertar sobre a atual ameaça que vivemos com a Medida Provisória (MP) do Ensino Médio que retira a obrigatoriedade do ensino de filosofia nas escolas, bem como com o chamado movimento “Escola sem partido”, que institucionaliza uma verdadeira censura no exercício da docência.

PRIMEIRA PARTE

A primeira pergunta que faço é a seguinte: qual ou quais filosofias se ensinam no Brasil? A pergunta, longe de ser ingênua, busca trazer à baila a reflexão própria à atitude filosófica sobre o *que* estamos ensinamos e, consequentemente, *como* estamos ensinamos filosofia no Brasil. Sabemos que grande parte da formação acadêmica universitária e mesmo escolar se faz com base na leitura crítica de obras filosóficas consideradas canônicas. Canonização, é preciso enfatizar, fruto de um constructo histórico europeu. Ou seja, são certas obras de certas escolas filosóficas que compõem a grade curricular de nossos cursos, a saber: as escolas gregas, latinas, alemãs, francesas, inglesas e algumas poucas de outras nacionalidades. Cabe, certamente, questionarmos o *porquê* desta restrição aos autores europeus. As escolas filosóficas que surgiram na Ásia, por exemplo, existem há séculos e continuam produzindo sua própria história da filosofia. De certo, muitos problemas formulados por filósofos asiáticos são semelhantes àqueles formulados pelos filósofos ocidentais, outros bem distintos. De todo modo, não há nada de grave em sustentar que o simples estudo de filósofos de outras partes do mundo ampliaria a compreensão das reflexões e argumentações filosóficas. Traria, com efeito, pontos de vistas distintos dos nossos, modos diversos de reflexão, expressão e formulação

de questões filosóficas; propiciando, inclusive, novas perspectivas na maneira de olharmos para a nossa própria leitura e produção filosóficas dentro e fora do âmbito acadêmico. Somente para citar um exemplo: tanto a justificativa racional de teses, como a ênfase na filosofia enquanto um modo de vida são características que a filosofia indiana compartilha perfeitamente com a filosofia greco-romana antiga (SACRINI, 2013); o que torna ainda mais plausível o argumento ora apresentado de que o estudo de outra filosofia que não ocidental ampliaria o diálogo com os filósofos já canonizados na história da filosofia ocidental. Afinal, quais autores devemos estudar? A resposta é simples, embora não seja fácil de ser posta em prática: uma pluralidade mais abrangente do que aqueles já indicados e valorizados pela academia ocidental.

Não apenas o *que* estudar, mas *como* estudar são frutos das apropriações que fizemos dos modelos acadêmicos europeus. Tudo começou com a vinda das Missões francesas, de 1934 a 1957, para o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Os primeiros professores franceses, Maugüé, Granger, Guérout e Goldschmidt, trouxeram a famosa interpretação de texto estruturalista, interpretação que pode ser resumida da seguinte maneira: análise rigorosa da ordem dos argumentos de modo a reconstruir os nexos lógicos a partir dos quais o filósofo explicitara sua tese originária. O intuito da leitura crítica é habilitar o aluno a reconhecer os principais movimentos argumentativos que justificam racionalmente certa tese filosófica. Essa reconstrução dos argumentos e reflexões do filósofo conforme a ordenação racionalmente justificada de suas teses habilitaria o aluno a ler com profundidade, reconhecendo os alcances e limites das teses e conceitos nelas imbricados. Investigar até que ponto certo conceito se sustenta e quais são seus desdobramentos permitiria ao investigador lançar um olhar crítico sobre o próprio filósofo, abrindo-se assim um possível diálogo com o mesmo. O aluno, em um dado momento, estaria habilitado a ocupar a posição de um verdadeiro interlocutor com o seu filósofo de predileção. De bom leitor, ele poderia alçar voo na escrita própria e (por que não?), rascunhar suas primeiras ideias e teses filosóficas. Vale repetir o que nos disse Nietzsche: escreve bem aquele que aprendeu a ler bem.

O problema é que muitas vezes o aprendiz de filosofia para na boa leitura, na boa interpretação de texto, que, para ser cumprida com todo o seu rigor – análise estrutural dos argumentos, análise filológica da língua original, análise de uma infinidade de comentadores –, impede sobrevoos mais ousados. O fôlego exigido pelo rigor da análise interpretativa da letra do texto exaure o ar necessário para o ato de criação. Algumas poucas leituras de dissertações, teses e artigos evidenciam, sem exageros, que a dose de fidelidade rigorosa às palavras do filósofo exigida na academia reduz a criatividade ao grau quase asfixiante. A ínfima ou nula liberdade de pensamento é antípoda do fazer filosófico.

O problema, em suma, é fazer com que a filosofia seja menos filosofia e mais comentário de texto; que o fazer acadêmico-filosófico se reduza à análise fiel das teses do filósofo; que a escrita acadêmica-filosófica seja apenas uma reflexão problematizadora do que o filósofo disse ou pretendeu dizer; que os argumentos do texto acadêmico sejam os mais irrefutáveis quanto à interpretação sobre o que o filósofo defendeu ou pretendeu defender, fazendo com que a filosofia acadêmica se reduza à disputa de argumentos entre os pares. Assim, muitas vezes artificialmente, inventam problemas sobre os quais teria ou deveria ter se debruçado o filósofo, mas que não foi claro ou convincente o suficiente até que a luz do olhar do intérprete iluminasse o verdadeiro sentido da filosofia deste filósofo e desvendasse o problema inventado pelo próprio intérprete.

Enfim, bem sabemos que, na história da academia, o método estruturalista teve seu auge e teve o seu *porquê*. A sua razão de existência é o combate a qualquer espécie de interpretação genética, em que um fato histórico, sociológico, cultural, psicológico serviria de argumento para fundamentar uma interpretação sobre determinada tese de um autor. (GOLDSCHMIDT, 1968; GUEROULT, 2007)¹ A argumentação, segundo tal método, deve ser encontrada na ordem interna dos argumentos dados pelo autor na sua obra como um todo e não fora dela. Todavia, não podemos deixar de reconhecer que a compreensão da estrutura argumentativa de um texto certamente promove uma leitura mais profunda e acurada

1 Sobre este ponto, ver também Aggio (2000).

do próprio texto, dando subsídios argumentativos para o entendimento da obra de um autor ou mesmo para um comentário mais preciso sobre a obra. Como peça do arcabouço didático, este método ainda tem o seu lugar. Aliado, todavia, ao rigor cientificista de análise de texto, ele perde (ou deveria perder) o seu valor.

As duas gerações uspianas que se seguem às Missões Francesas, de 1958 a 1968, consolidam um estilo de trabalho que

[...] prescrevia para a graduação objetivos de formação técnica e crítica, centrado numa abordagem analítica da História da Filosofia, que visava a dar ao aluno instrumentos teóricos para a compreensão das lógicas internas dos sistemas filosóficos. A preocupação dominante era o adestramento para a pesquisa de acordo com padrões herdados da historiografia francesa recente. (HISTÓRICO..., 2014)

O departamento uspiano se consolidava, nas palavras de Paulo Arantes, como *um departamento francês de ultramar*. Todavia, com o advento da Reforma Universitária na década de 1960, houve um aumento considerável de alunos, bem como de disciplinas oferecidas, reduzindo a possibilidade de se trabalhar intensivamente nos moldes estruturalistas. Enfim, a herança europeia está posta, cabe às gerações vindouras a tarefa de realizar uma profunda antropofagia do *modus operandi* da academia europeia, assim como bem fizeram nossos literatos no aclamado movimento modernista.

Este breve panorama da história do ensino de filosofia, seus objetos e métodos, pode ser resumido em três momentos: a presença da filosofia como disciplina acadêmica em uma conjuntura histórica na qual prevalecia o rigor do método estruturalista herdado das Missões Francesas não apenas na USP, mas na maior parte das universidades deste período anterior ao regime militar. Um segundo período em que o regime militar prioriza a formação técnica e elimina a perigosa filosofia do Ensino Médio; período que se estende para além da década de 90. E um terceiro momento, no qual a filosofia retorna ao ensino médio, instaurando a necessidade de se rever o ensino de filosofia nas universidades de modo

que a formação de pesquisadores não exclua ou diminua a importância da formação de professores. É exatamente esse terceiro momento que pretendo tratar nesta segunda parte do texto.

SEGUNDA PARTE

Com a reinserção da filosofia no ensino médio, a universidade teve que repensar o seu ensino com vistas a formar não apenas pesquisadores, mas também docentes do segundo grau. Se as contingências políticas e históricas interferiram na metodologia de se ensinar e pesquisar, ainda assim, é longo o caminho que se impõe de revisão do abismo existente entre a ênfase dada na formação de pesquisadores e a necessidade de se formar docentes para o ensino médio. Em poucas palavras: o ensino de filosofia nas universidades não pode mais dissociar formação para pesquisa da formação para a docência. O professor de filosofia deve conhecer com profundidade a tradição das questões que percorreram a história da filosofia e, além de conhecer, deve saber transmitir este conhecimento com simplicidade e clareza de modo a estimular o interesse do aluno. Transmissão não no sentido de informação imposta verticalmente, mas de formação crítica e horizontal, de diálogo, troca, aprendizado mútuo entre professor e aluno. Esta é a tarefa de todo professor de filosofia. Porém, há uma peculiaridade no professor de ensino médio que torna o seu trabalho ainda mais desafiador: ele tem que conseguir mostrar a atualidade das questões filosóficas de modo a dar vida para filosofia e entusiasmar os adolescentes cheios de ansiedades e dispersões. Eis o hercúleo trabalho do professor de ensino médio: fazer a filosofia dialogar com os adolescentes imersos em suas expectativas e preocupações.

Diante desses desafios que a implantação da filosofia no ensino médio traz para os cursos universitários, podemos afirmar, sem hesitar, que é preciso encontrar as medidas para se avaliar a qualidade do trabalho docente como aquele que não apenas pesquisa e forma pesquisadores, mas também forma professores. É preciso também tomar cuidado para não dividirmos os professores em duas categorias, a dos pesquisadores e a dos 'não-pesquisadores'; nem dividirmos os estudantes em duas categorias, a

dos professores do Ensino Médio ou dos bolsistas do Programa de Iniciação à Docência (Pibid) e a dos pós-graduandos candidatos ao Ensino Superior ou dos bolsistas do Programa de Iniciação Científica (Pibic): tanto a licenciatura quanto a pós-graduação devem dar a mesma formação para todos os estudantes de filosofia. Esse é o nosso maior desafio atual. Como diz João Carlos Salles:

[...] a implantação da disciplina no Ensino Médio modifica, amplia e, queiram ou não, enriquece a pauta dos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia. Não cria apenas um mercado novo, a demandar outros itens. Mais que isso, obriga-nos a uma nova atenção, a novos desafios, como o é, por exemplo, o de conciliar profundidade e clareza, na forma e no conteúdo.²

Para compreendermos melhor a importância e o desafio que a reinserção da filosofia no ensino médio representa para o ensino de filosofia nas universidades, precisamos, primeiramente, compreender a atual situação do ensino de filosofia no segundo grau. Em termos gerais, podemos dizer que os problemas enfrentados pelo ensino de filosofia nas escolas são os mesmos de todas as outras disciplinas. Não preciso listar aqui os atributos e as causas da tão conhecida crise que passa o nosso sistema escolar, desde a profunda precarização do trabalho docente e desvalorização de seu salário até a baixa qualidade do ensino e do alunato que sai da escola com um nível um pouco acima do analfabeto funcional. Isto para dizer o mínimo e ser breve.

A reclamação dos professores do segundo grau é uníssona: dar aula é um inferno. E no inferno, como nos ensinou Ítalo Calvino em seu livro *As cidades invisíveis*, há duas e não mais do que duas alternativas:

No inferno no qual vivemos todos os dias [...] existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das

2 Entrevista de João Carlos Salles transcrita no livro *Filosofia: ensino médio*. Coordenação de Gabriele Cornelli, Marcelo Carvalho e Márcio Danelon. Ministério da Educação, Brasília, DF, 2010, p. 30.

pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço. (CALVINO, 2003, p. 70)

Infelizmente, todavia compreensível, a maioria dos professores, exaustos e desesperançosos, deixa-se levar pelo caminho mais fácil, tornando-se cada dia mais apática e sem ânimo. Alguns, porém, ousam abrir caminho àquele que não faz parte deste inferno e, diante dos olhos bem abertos e brilhantes do aluno, o professor se esforça por preservar em si mesmo e no aprendiz o entusiasmo pela filosofia.

O professor de filosofia de Marilena Chauí certamente apostou em seus alunos, como nos conta a própria Marilena em sua aula inaugural de filosofia na escola:

A primeira aula teve início com o professor dizendo o seguinte: 'Palamede da Escola Eleata, Zenão de Eléia...'. Era uma classe de jovens com 15 anos de idade, que nunca tinham ouvido falar de filosofia, muito menos de Zenão de Eléia e menos ainda de quem poderia ser um tal de Palamede! O curso era de lógica e as primeiras aulas foram sobre Parmênides, Zenão, Heráclito e Górgias e o efeito sobre mim foi fulminante: descobri que era possível o pensamento pensar sobre o pensamento, a linguagem falar sobre a linguagem e que havia uma grande distância entre perceber e conhecer.³

Marilena continua:

Tive um professor extraordinário, João Eduardo Villalobos, pessoa muito culta, irônica e cortante, que não fazia qualquer concessão à nossa ignorância, mas nos tratava

3 Entrevista de Marilena Chauí transcrita no livro *Filosofia: ensino médio*. Coordenação de Gabriele Cornelli, Marcelo Carvalho e Márcio Danelon. Ministério da Educação, Brasília, DF, 2010, p. 18.

como capazes de entender as aulas, pesquisar na Biblioteca Municipal, escrever razoavelmente. No meu caso, Villalobos era, ao mesmo tempo, a iniciação ao pensamento e o desafio de tomar conhecimento de um universo até então desconhecido e sem fim. Muitas vezes, foram suas 'tiradas' sobre algum fato corriqueiro do cotidiano que me fizeram olhar as coisas e as pessoas de uma maneira nova, problemática, instigante. Fui fazer filosofia na universidade por causa dele, sem dúvida. Mas também por causa de alguns outros professores.

O relato da bela experiência que teve Marilena Chauí com o seu professor de filosofia do segundo grau ocorreu antes da retirada da disciplina da grade curricular. Brevemente, podemos dizer que o ensino de filosofia antes da Ditadura era obrigatório para o Colegial (atual Ensino Médio). Com o advento do Golpe Militar em 1964, a exclusão da filosofia no ensino de segundo grau pelos militares fora justificada por motivos de subversão. A crise na educação pública inicia-se com a desvalorização das humanidades e o direcionamento do ensino para a aquisição de conhecimentos técnico-científicos necessários, aos olhos do governo, para a construção do “Brasil Grande”. A crise aprofunda-se na década de 90 com as privatizações, a indústria do vestibular e a corrida pelo título universitário. Desde então o ensino médio passou a ser visto de maneira puramente instrumental (e não mais como período formador), isto é, passou a ser visto como etapa preparatória para o ingresso na universidade. Atualmente, com a Reforma do Ensino Médio, ele retorna ao que era nos tempos de chumbo: uma etapa preparatória para o ingresso no mercado de trabalho.

Todavia, a recente reinserção da filosofia na grade curricular do ensino médio⁴ começa a desviar o descenso ou declínio de nossa formação. A filoso-

4 A filosofia como disciplina obrigatória no Ensino Médio passa a vigorar a partir da Lei nº 11.684, de 3 de junho de 2008. Dados da Capes de 2009 indicam que há pouco mais de 31 mil professores de filosofia atuando no País. Destes, apenas 25% têm formação específica. Portanto, segundo a instituição, atualmente seriam necessários quase 110 mil professores para atender à demanda das escolas públicas.

fia no ensino médio nos obriga a repensar nossa própria relação com o conhecimento, impedindo que tal relação seja meramente instrumental, afinal a beleza desinteressada da filosofia contrapõe-se à valorização mercadológica da produção de conhecimento. Embora inútil aos negócios, a genuína filosofia não deve estar tão apartada das demandas sociais a ponto de se afigurar como uma filosofia acadêmica de gabinete, feita por poucos e para poucos. O desafio apresenta-se como um bom recomeço, embora haja muito o que fazer, sem dúvida, ainda mais em tempos de retirada da obrigatoriedade da disciplina no Ensino Médio com a Reforma do Ensino Médio.

Se a educação nos é um direito pétreo, não qualquer educação, mas a educação pública de qualidade, então o papel do Estado não poderia ser tão pífio na garantia deste direito. Tampouco as nossas diretrizes educacionais poderiam ceder tanto às exigências do mercado a ponto de nos esquecermos que a educação deva ser socialmente referenciada e que é um dever de cada cidadão retornar sempre à sociedade o que lhe foi dado por ela mesma e assim fazer valer a educação como *res pública*.

Em verdade, do ensino primário ao superior, precisamos urgentemente repensar a educação em termos antes formativos do que informativos. Sedentos estamos de formação crítica, de ascese transformadora em direção ao conhecimento, da filosofia como filosofar e modo de viver e não meramente comentário de texto e erudição. Já nos dizia Heráclito: a *polymathia* é vazia, isto é, saber muitos assuntos é saber nada.

TERCEIRA PARTE

Antes de finalizar este texto, é preciso denunciar o atual ataque que o ensino de filosofia vem sofrendo. Em 2013, ressurgiu a ameaça de retirada da disciplina filosofia do Ensino Médio novamente com o Projeto de Lei (PL) nº 6003, proposto pelo deputado federal Izalci Lucas Ferreira (PSDB-DF). O projeto propunha a retirada da obrigatoriedade das disciplinas sociologia e filosofia da grade curricular do Ensino Médio, e que seus conteúdos fossem dados de modo transversal nas demais disciplinas: “Como alternativa à obrigatoriedade de sua presença como disciplinas em cada um dos anos do ensino médio, cuja implementação tem sido difícil e questio-

nada, adota-se uma norma ampla que mantém o objetivo de que os princípios dessas disciplinas permeiem todo o currículo escolar. Entretanto, retira-se a imposição de que sejam abordados na forma de aulas estanques, muitas vezes, como hoje ocorre, com carga horária insuficiente para o adequado desenvolvimento de seus conteúdos”. (BRASIL, 2013) Ou seja, neste projeto, o deputado alega que há um excesso de disciplinas e que elas deveriam ser enxugadas, cortando-se filosofia e sociologia. Depois, obviamente, de ser severamente criticado, o PL foi arquivado em 2014.

Todavia, eis que ressurge em 2016 o mesmo projeto com a chamada Medida Provisória do Ensino Médio. Eis que se configura exatamente o que fora proposto em 2013, a retirada da obrigatoriedade de das disciplinas sociologia e filosofia da grade curricular do Ensino Médio. O conteúdo de tais disciplinas permanece obrigatório, ou seja, “os estudos e práticas” (seja lá o que isso signifique), mas o oferecimento do mesmo sob a forma de disciplina não. A Medida Provisória nº 746, que altera as Leis nº 9.394/1996 e nº 11.494/2007, de modo a promover profundas mudanças no Ensino Médio ocorreu de modo vertical e sem participação da sociedade civil. É certamente inconstitucional mudar a lei e a estrutura do Ensino Médio por medida provisória, ou como se diz no vulgo: “na canetada”. (BRASIL, 2016) É evidente que se tratar de um esvaziamento de conteúdo das humanidades resultante na supressão da obrigatoriedade das disciplinas de filosofia e sociologia, privando os estudantes de desenvolverem senso crítico, revisão das opiniões, crenças e preconceitos estabelecidos na sociedade. O mais contraditório, por sua vez, é que o fim da obrigatoriedade desses componentes é acompanhado por um aumento da carga horária. Tratar-se de uma necessidade de tornar nossos jovens menos reflexivos e críticos, e mais técnicos, submetidos à opressão e exploração de nosso sistema capitalista.

Não por acaso, o mesmo deputado que propôs retirar o momento por excelência de reflexão crítica nas escolas, Izalci Lucas Ferreira (PS-DB-DF), agora procura amordaçar os professores com o Projeto de Lei nº 867/2015. Com este projeto, que ganhou visibilidade com o movimento social conservador denominado “Escola sem Partido”, mas que, em verdade, deveria ser denominado “Escola com Mordaça”, nós, professores de

filosofia seremos acusados, como foi Sócrates, de abuso de liberdade ao ensinar. Trata-se, evidentemente, de práticas de controle do espaço escolar e criminalização da docência. Tudo o que for dito pelo professor que soar ideológico, partidário, ou mesmo de caráter político, e que se contraponha às crenças morais, políticas e religiosas cultivadas pela família do aluno poderá constituir uma peça de um crime contra o professor. Assim, em uma verdadeira caça às bruxas, o Brasil estará livre da praga “esquerdopata” das humanidades e de professores agitadores e subversivos como fora Sócrates, como somos nós. Ora, e quem seria contrário à neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado, ao pluralismo de ideias no âmbito acadêmico e à liberdade de crença? É evidente que o Estado deve ser neutro e nós professores também, isso não significa ser acrítico, pouco reflexivo e nulo em sensibilidade social. Esse projeto revela a capacidade que os brasileiros têm de chamar de liberdade o que é controle e censura, e a expressão máxima disso é chamar o golpe de 64 de revolução. Incitar a prisão de professores sempre foi prática comum de regimes autoritários. O perigo do autoritarismo, bem sabemos, está na restrição da liberdade de pensamento e da autonomia crítica do docente para fomentar debates e discussões em sala de aula que auxiliem na emancipação de nossos jovens; emancipação esta que caminha de mãos dadas com o papel da educação de construir uma sociedade mais democrática, inclusiva e tolerante.

Os nossos adolescentes não conhecerão e debaterão sobre as teorias de gênero, as práticas de exclusão e de discriminação social em sala de aula? Não podemos ensinar Marx e também o liberalismo de Locke? O pluralismo já existe há muito tempo, a censura também. Agora, uma censura institucionalizada não é senão a volta da ditadura nas escolas, a começar pelo ataque às humanidades, sempre emancipadoras dos seres humanos e sempre acusadas de subversivas, doutrinadoras, partidárias, corruptoras, inúteis. Inútil ao mercado e ao *status quo* sim, inútil à transformação social não. Quanto mais útil à transformação, mais perigosa. Quanto mais perigosa, mais perseguida. Eis a sina da filosofia. Sempre seremos atacados, por isso sempre andaremos armados com o que há de melhor em nós: o raciocínio e a voz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência do ensino que se revela emancipadora e que contribui para realização da cidadania no sentido de se compreender pertencente a uma sociedade que é construída por todos e que pode ser mudada, que nos delega deveres, mas também deveria sustentar nossos direitos, enfim, trazer o adolescente para este universo, bem como fazer com que o mesmo tenha domínio de diversas técnicas de leitura, argumentação e construção de texto, eis o ganho do ensino de filosofia no segundo grau. As universidades não poderiam ignorar essa demanda social que a filosofia cumpre, mas tampouco elas estão preparadas para valorizar e dedicar a atenção merecida à formação de professores de filosofia para o Ensino Médio. Não devemos tratar diferentemente os alunos, como se houvesse uns mais afeitos à pesquisa e outros à docência. A boa docência depende da boa pesquisa, e a pesquisa ganha em clareza e profundidade se aliada ao esforço de ser expressa em sala de aula. O destino daquele que se dedica e quer viver da filosofia é a sala de aula. Por isso, não há como evitar a docência. Há, para poucos, como evitar a docência no segundo grau, ainda que este seja o desejo da maioria dos estudantes de filosofia. Há ainda a cisão entre os professores “não-pesquisadores” destinados ao Ensino Médio⁵ e os professores pesquisadores reservados ao ensino superior. Certamente a desvalorização do salário, carreira e condições de trabalho daqueles que atuam no Ensino Médio contribuem definitivamente para manutenção dessa cisão e do desejo de muitos de evitar o magistério no segundo grau. Transpor, portanto, o abismo não é função apenas das universidades, mas também e, sobretudo, do Estado. Retirar a obrigatoriedade da filosofia como disciplina no Ensino Médio vai na contramão do que se espera de uma política pública de formação de cidadãos críticos e emancipados. Resistiremos até a última gota de cicuta.

5 Com exceção do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT), cujo salário e carreira são as mesmas do Ensino Superior.

REFERÊNCIAS

- AGGIO, J. O. Refletindo sobre a filosofia da história: um esboço de três questões metodológicas. *Ensaio de História*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 10-18, 2000.
- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BRASIL. Medida Provisória nº 746, 22 de setembro de 2016. Institui a política de fomento à implementação de escolas de ensino médio em tempo integral, altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e a lei nº 11.494 de 20 de junho 2007, que regulamenta o fundo de manutenção e desenvolvimento da educação básica e de valorização dos profissionais da educação, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 set. 2016. Disponível em:
- BRASIL. Projeto de Lei nº 867/2015. Inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o “Programa Escola sem Partido”. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 2015. Disponível em: [174 • A ÚLTIMA GOTA DE CICUTA](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=286B1B87D7AF413244ADA930E17D364D.proposicoesWeb1?codteor=1317168&filename=Avulso+-PL+867/2015. Acesso em: 11 fev. 2021.</p><p>CALVINO, Í. <i>As cidades invisíveis</i>. São Paulo: O Globo, 2003.</p><p>CORNELLI, G.; CARVALHO, M.; DANELON, M. (org.). <i>Filosofia: ensino médio</i>. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2010. (Coleção Explorando o Ensino, v. 14).</p><p>DOMINGUES, I. <i>Filosofia no Brasil: legados e perspectivas: ensaios metafilosóficos</i>. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.</p><p>DOMINGUES, I. Painel: filosofia no Brasil – perspectivas no ensino, na pesquisa e na vida pública. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE INTERAMERICANA DE FILOSOFIA, 17., 2013, Salvador. <i>Anais [...]</i>. Salvador: Dossiê/Congresso SIF, 2013. p. 389-395.</p><p>GOLDSCHMIDT, V. Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. <i>A religião de Platão</i>. São Paulo: DIFEL, 1968. p. 139-147.</p><p>GUEROULT, M. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. <i>Trans/Form/Ação</i>, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 235-246, 2007.</p></div><div data-bbox=)

HISTÓRICO do Departamento. *fflch Departamento de Filosofia*, São Paulo, [2014]. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/departamento/historico>. Acesso em: 11 fev. 2021.

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

SACRINI, M. Sobre o estudo da filosofia indiana. *Discurso*, São Paulo, n. 43, p. 229-251, 2013.

SALLES, J. Os livros e a noite. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 425-429, 2014.

“Banalizou a nível Brasil”

O cerco às artes e o declínio da experiência desinteressada

LEANDRO DE PAULA

INTRODUÇÃO

Até onde vai a vista, não faltam escombros do ataque às humanidades no Brasil recente. As ruínas se revelam no crivo das agências de fomento à pesquisa, nas ameaças à liberdade de cátedra, no desenvolvimentismo descarado para o qual apontam propostas de governo às vésperas do colapso ambiental. O noticiário insiste que sobra militância e falta ciência às humanidades, um campo de discursos promovido ao papel de antagonista – ora ingênuo demais, ora perverso demais – das forças que fazem a roda girar.

Se o exercício da crítica corresponde ao quinhão das humanidades na gestão da vida social, suspeitar da utilidade pública dessa função tornou-se um aparente dever de Estado em meio à conjuntura de crise. Exemplo disso é o estudo “Efeitos da inserção das disciplinas de filosofia e sociologia no Ensino Médio sobre o desempenho escolar”, lançado em 2018 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). A pesquisa analisa dados do ENEM com o objetivo de avaliar quais teriam sido os resultados da Lei nº 11.684, de 2008, que reintroduziu essas disciplinas nas escolas brasileiras. Os autores justificam o esforço de análise assinalando o déficit de nossos alunos em

competências elementares, como a leitura e o raciocínio lógico, fato que tornaria relevante “[...] a investigação de como políticas públicas podem contribuir para melhorar ou piorar este cenário”. (NIQUITO; SACHSIDA, 2018, p. 12)

O estudo escrutina o desempenho dos alunos no ENEM antes e depois da implementação da lei, em busca de indícios de seus resultados no cômputo geral das avaliações dos estudantes e suas escolas. A conclusão é digna de nota: segundo Niquito e Sachsida (2018), a aproximação com a filosofia e a sociologia teria como efeito o prejuízo no desenvolvimento de capacidades lógico-dedutivas, mensurado pela piora nos índices de desempenho em matemática nos anos investigados.

Os procedimentos metodológicos adotados por esse estudo já se tornaram objeto de refutação (CORTI et al., 2018), uma vez que os dados em larga escala não formariam subsídio confiável para a análise, ao desconsiderarem os diferentes ritmos de inclusão das disciplinas nas grades, a disparidade dos métodos de ensino e fatores de infraestrutura que podem ter impactado o rendimento dos alunos. Para o libelo do IPEA, contudo, o baixo desempenho em matemática seria um indicativo da carga horária dispensada às disciplinas humanísticas, que agiriam como uma espécie de diversionismo a limitar o tempo dedicado às competências elementares. O ensino obrigatório da filosofia e da sociologia, assim, poderia refletir “[...] negativamente sobre o processo de aprendizagem dos estudantes, com potenciais efeitos sobre sua capacidade de inserção no mercado de trabalho e sobre o nível de produtividade da economia no médio e longo prazo”. (NIQUITO; SACHSIDA, 2018, p. 7)

No redesenho de prioridades para a educação, o Brasil de hoje parece assim chegar a ver nas humanidades a causa do desemprego das gerações futuras e da fatal bancarrota da nação. Mas tematizar razões e desrazões que animam o momento atual, como buscam os textos reunidos neste livro, requer um aceno que situe a análise para além da melancolia ou do ressentimento. Frente ao binarismo que sequestrou o debate de ideias, é

preciso admitir, de partida, que o ataque às humanidades é devedor de injunções e interesses múltiplos, capazes de frustrar nossa pressa em dar nome ao vilão.

A tarefa da análise assim só se amplia, já que a investida é alentada por pulsões difusas, dificilmente explicáveis nos termos de uma aliança entre as estratégias de reprodução partidária e a bÍlis social. Parece prudente olhar o problema mais de perto, reconhecer as arenas que têm sido seus alvos prediletos, e sondar se, em meio ao tiroteio, desponta algum padrão. Talvez a loucura tenha método.

Para aqueles que atuam no campo da educação, o ataque às humanidades pode ser constatado desde a caça às disciplinas humanísticas no Ensino Médio até a míngua de recursos disponíveis para a pesquisa na pós-graduação.^{1,2} Mas, além da redução de espaço institucional e epistêmico nas escolas e universidades, outro fenômeno tornou-se evidência de sua crise no espaço público brasileiro: a rotinização de casos de censura e intimidação a manifestações artísticas, intensificados especialmente desde 2017.

Se as humanidades podem ser entendidas como um rol de discursos que interpelam sentidos da condição humana, resta claro que não são apenas a filosofia e a sociologia que se encontram hoje sob ataque. Estão em risco as formas de conhecimento que conspiram para a “[...] formação do

1 Vale lembrar, por exemplo, as críticas feitas em 2016 pelo então Governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, ao principal órgão do Estado para o fomento à investigação científica, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Segundo Alckmin, a Fundação apoiaria projetos “sem utilidade prática para a sociedade” e “sem relevância nenhuma”, como os da área de Sociologia, negligenciando a pesquisa para elaboração da vacina contra a dengue. Na fala do Governador, a Fapesp viveria “numa bolha acadêmica desconectada da sociedade”. Segundo dados de 2015, 42% do total dos recursos investidos pela Fundação eram destinados à pesquisa nas áreas de saúde e biologia; as verbas para as ciências humanas correspondiam a 10% do orçamento do órgão. (ARBEX; LOPES, 2016)

2 Primeira entidade privada do país de fomento à pesquisa científica, o Instituto Serrapilheira, aberto em 2017, delimitou o foco de seu incentivo a projetos nas área de ciências da computação, ciências da terra, ciências da vida, engenharias, física, matemática e química. A exclusão das humanidades tem relação direta com a agenda para a pesquisa defendida pelo Instituto: segundo o Conselho Administrativo João Moreira Salles, nossas universidades estariam formando mais alunos em Cinema do que em Matemática a cada ano. E, a seguir assim, “o Brasil será uma tragédia. Uma tragédia bem filmada, mas ainda assim uma tragédia.” (ALVES, 2017)

homem, independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade segundo uma certa *paidea*". (ROUANET, 1987, p. 309) Parece assim plausível considerar como amostra desse fenômeno o crescente cerco às artes, a indicar a rivalidade entre o princípio da liberdade de expressão e agendas políticas e morais que, se não são novas, vêm encontrando táticas de mobilização mais ou menos inéditas no contexto brasileiro.

O texto a seguir busca reconhecer como controvérsias que atingiram mostras realizadas em diferentes espaços expositivos do país nos últimos anos revelam a fragilidade de uma das principais conquistas da prática artística no período moderno: sua autonomia quanto à tutela política e religiosa. A discussão se inicia com o resgate histórico de cinco desses casos recentes, devidamente enquadrados pelas guerras culturais (GALLEGO; ORTELLADO; MORETTO, 2017) que têm cindido a esfera pública no Brasil já há meia década. A partir dos elementos levantados, busco em seguida analisar como esses fatos condensam contradições do circuito de arte no país.

A perspectiva que orienta esse percurso sugere que as políticas de incentivo à produção e ao consumo da arte têm sido confrontadas não apenas pelos discursos oficiais de ajuste contábil perante a crise, mas também por uma sensibilidade civil que se insurge contra a existência de subsídios públicos à oferta de bens simbólicos. Veremos que se, por um lado, a ação de novos movimentos militantes coloca em teste o valor da liberdade de expressão, por outro incide diretamente sobre as precárias bases do circuito de arte brasileiro ao pretender desincumbir o Estado do papel de fomentador de suas dinâmicas, sob a justificativa da austeridade com o erário público.

Essa forma específica de ataque às humanidades, insidiosa porque plenamente afinada a certo espírito de época, parece exigir planos de leitura que cooperem para a renovação das táticas de defesa. Arrisco assim um mapeamento de manifestações da tendência censória, observando sua articulação com a problemática mais ampla dos processos de inscrição da arte contemporânea no debate público brasileiro.

O MOTIM DO RESPEITÁVEL PÚBLICO

No dia 10 de setembro de 2017, o Santander Cultural, espaço do banco de origem espanhola em Porto Alegre, anunciou o encerramento da exposição *Queermuseu - Cartografias da diferença na arte brasileira*. Aberta ao público em 15 de agosto, a mostra se estenderia até 8 de outubro daquele ano, exibindo um conjunto de cerca de 270 obras de 85 consagrados artistas brasileiros, como Volpi, Portinari e Farnese de Andrade. O curador Gaudêncio Fidelis propunha um recorte temático específico, responsável por fazer dessa mostra “[...] a primeira exposição com abordagem *queer* realizada no Brasil”.³ O projeto se ancorava na ideia de um “museu provisório”, capaz de refletir, a partir das obras selecionadas, a diversidade na arte, por meio da perspectiva *queer*.^{4,5}

Transcorrido menos de um mês da abertura da exposição, o Santander Cultural, sob pressão de parte do público, postou um pronunciamento nas redes sociais defendendo a proposta da *Queermuseu*. Segundo a nota, “algumas peças apresentadas na mostra revelam imagens que podem provocar um sentimento contrário daquilo que discutem. Porém, foram criadas justamente para nos fazer refletir sobre os desafios que devemos enfrentar em relação a questões de gênero, diversidade e violência”. (SANTANDER CULTURAL, 2017) Ao texto reagiu prontamente uma enfurecida audiência de cerca de 8 mil pessoas, que ameaçavam abrir processos judiciais contra o espaço cultural e encerrar contas e investimentos aplicados no Banco Santander.

3 Release de imprensa da exposição, disponível em: <http://versalic.cultura.gov.br/#/projetos/164274>. Acesso em: 12 nov. 2018.

4 Na síntese de Colling (2007), o discurso *queer* corresponderia a um conjunto de visadas teóricas e de ativismo civil interessadas na “crítica ao que se convencionou chamar de heteronormatividade homofóbica, defendida por aqueles que veem o modelo heterossexual como o único correto e saudável”.

5 Essa escolha temática se inseria em uma tendência global que, há décadas, vem fomentando o debate sobre as questões de gênero e sexualidade em museus e galerias. Mostras como *A Lesbian Show* e *Extended Sensibilities: Homosexual Presence in Contemporary Art*, realizadas em 1978 e 1982 nos EUA, foram pioneiras na visibilização da pauta das dissidências sexuais nas artes. Partindo dessa trilha, as exposições com enfoque *queer* surgiram no século XXI incorporando também o tensionamento das categorias de gênero.

Personagem central da polêmica foi o ativista Felipe Diehl, que publicou no *Youtube* vídeos de denúncia à *Queermuseu* rapidamente viralizados nas redes sociais. Neles, Diehl caminhava pelas salas do Santander Cultural e exibia algumas das obras, chamando atenção para aspectos como cenas de nudez, situações eróticas entre pessoas do mesmo sexo ou símbolos religiosos desconstruídos. Segundo o *youtuber*, a exposição mostraria “só putaria, só sacanagem, mas aqui em Porto Alegre, no Santander Cultural, é reconhecido como arte. [...] Sacanagem, perversão, tudo incitando a pornografia, a pedofilia e a putaria. [...] Vejam só se isso aqui é arte?”. (SANTANDER CULTURAL PROMOVE, 2017)

Tendo alcançado milhares de visualizações, os vídeos enfocavam obras como uma série de pinturas da artista cearense Bia Leite, com imagens de duas crianças e as inscrições “Criança viada travesti da lambada” e “Criança viada deusa das águas”. Em entrevista divulgada à época da polêmica, a artista esclarecia que o trabalho pretendia discutir o fenômeno do *bullying*: seu objetivo seria fazer que pessoas que demonstram precocemente inadequação a certas expectativas de gênero “[...] tenham suas existências respeitadas. [...] Nas telas expostas todas as crianças sorriem e o texto enaltece e empodera essas crianças desviantes”. (DIAS, 2017) Segundo a interpretação de Felipe Diehl, contudo, a obra se resumiria a “pura putaria, deixando os moleques virar [sic] veado desde cedo”. (SANTANDER CULTURAL PROMOVE, 2017)

O encerramento abrupto da mostra atçou o debate público brasileiro, dando a ver tais formas radicalmente distintas de interpretação das obras e de sua função social. Em nota, o Santander Cultural limitou-se a pedir “sinceras desculpas a todos os que se sentiram ofendidos por alguma obra que fazia parte da mostra”. A instituição, que optara por não utilizar classificação indicativa e aprovara a proposta educativa da exposição, afirmava agora ter entendido que peças da *Queermuseu* “desrespeitavam símbolos, crenças e pessoas, o que não está em linha com a nossa visão de mundo. Quando a arte não é capaz de gerar inclusão e reflexão positiva, perde seu propósito maior, que é elevar a condição humana”. (MENDONÇA, 2017)

O prefeito de Porto Alegre, Nelson Marchezan Júnior, compartilhou em seus próprios perfis na internet a nota do Santander Cultural, endossando a narrativa de que a exposição “mostrava imagens de pedofilia e zoofilia”. (RISTOW, 2017) Após averiguar as obras que formavam a exposição, contudo, o Ministério Público Federal no Rio de Grande do Sul constatou a inexistência de material que fizesse apologia a qualquer crime, expedindo uma recomendação para a imediata reabertura da *Queermuseu*, notificação não acatada pelo Santander Cultural.

Dias após o fechamento da exposição em Porto Alegre, as controvérsias chegaram ao Centro-Oeste do país. A mostra “Cadafalso”, individual da artista mineira Alessandra Cunha Ropre no Museu de Arte Contemporânea do Mato Grosso do Sul, tornou-se objeto de debate na Assembleia Legislativa em razão do quadro “Pedofilia”. A pintura apresenta o contorno de uma menina de vestido, cercada pelas silhuetas de dois homens nus, sem contato com a criança, em um ambiente que alude a um quarto. A tela traz ainda em destaque o desenho de um olho derramando uma lágrima e, de trás para a frente, a legenda “o machismo mata, violenta, humilha”.

Incentivados pela repercussão nacional do caso *Queermuseu*, três deputados estaduais registraram um boletim de ocorrência, solicitando a retirada da obra da exposição e a inclusão do nome da artista no cadastro estadual de pedófilos (Gr-MS, 2017a). A apreensão do quadro foi consumada pela Polícia Civil de Campo Grande no dia 14 de setembro de 2017, sob a justificativa de que o quadro induziria as pessoas a verem “a prática da lascívia de um adulto com uma criança”. (VALENTE, 2017)

O Ministério Público do Mato Grosso do Sul chegou a conclusão diferente: em fiscalização realizada para apurar possível violação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o Promotor Gerson Eduardo de Araújo concluiu que a obra buscava “[...] causar uma reflexão, um debate sobre o tema, e não promover o incentivo para que crianças sejam alvos

desses crimes”. (GI-MS, 2017b) O quadro retornou ao museu no dia 16 de setembro, com alteração de sua classificação etária de 12 para 18 anos.

Já na capital do Mato Grosso, uma exposição formada por artistas locais e realizada pelo Shopping Pantanal para celebrar os 300 anos de Cuiabá foi alvo de novos protestos. Um painel da mostra era dedicado às obras do artista Gervane de Paula, incluindo a série “Droga de Arte”, que faz menção a um mural de arte urbana de Keith Haring. A pintura exibida na exposição apresenta duas pessoas nuas consumindo pedras de crack, com a inscrição “Crack is Wack”, mesma frase contida na peça do artista estadunidense: “tanto a minha obra quanto a de Haring são um alerta ao perigo das drogas”, (GAZETA DIGITAL, 2017) defendeu Gervane de Paula. Ao lado da pintura, uma instalação do artista representando um tuiuiú, ornado por recortes e colagens que reproduziam partes de genitálias humanas.

A polêmica teve início no dia 17 de setembro, após um cliente do Shopping Pantanal compartilhar um vídeo nas redes sociais exibindo as peças. Em seu comentário, o espectador afirmava: “[...] pra vocês ver [sic] como o negócio banalizou a nível Brasil mesmo: dá uma olhada no tipo de quadro que está sendo exposto aqui no Shopping Pantanal. Dá uma olhada!” (EXPOSIÇÃO POLÊMICA, 2017). O cliente abre então o enquadramento da câmera e denuncia: “se vocês perceberem bem, aqui dentro tem famílias, com crianças. [...] Então é isso que virou, parece que banalizou o negócio mesmo”. (EXPOSIÇÃO POLÊMICA, 2017)

Após o crescimento das críticas e das ameaças dos clientes, as obras foram retiradas da exposição no dia 19 de setembro. Os demais artistas que participavam da mostra decidiram retirar seus trabalhos em solidariedade a Gervane de Paula, levando o Shopping a fechar a exposição. Em entrevista, o artista cuiabano comentou que “as pinturas retratam cenas corriqueiras do mundo das drogas, em nenhum dos quadros há apologia a nada”, e que a denúncia do cliente demonstraria pouca familiaridade com o universo da arte: “parece que nunca visitou um museu ou uma exposição de arte contemporânea”. (MARCEL, 2017)

Ainda no mês de setembro de 2017, o Museu de Arte Moderna de São Paulo (MAM-SP) se tornou novo foco de ataques em razão da performance “La Bête”, apresentada pelo coreógrafo Wagner Schwartz na abertura do 35º Panorama da Arte Brasileira. A obra consiste em uma releitura da série de esculturas “Bichos”, de Lygia Clark, construídas com chapas metálicas que, a partir da intervenção do espectador, transformam sua própria configuração. Em “La Bête”, Schwartz se apresenta como uma escultura manipulável, disponibilizando o próprio corpo nu ao público como matéria a ser manuseada. A performance convida o espectador a articular um corpo vivo como uma massa de modelar, que vai sendo testada, ao longo de cerca de uma hora, em seus limites de suportabilidade à dor e ao desconforto.

A apresentação realizada em 26 de setembro de 2017 no MAM de São Paulo tornou-se o centro de uma polêmica após a divulgação de fotos e vídeos nos quais uma menina de 4 anos de idade, acompanhada e incentivada pela mãe, participa da performance e toca os pés e as mãos de Schwartz, que se mantém imóvel no centro da cena. Outros espectadores cercam o tablado em que a performance acontece, sem qualquer aparente indicação de constrangimento.

A divulgação das imagens da apresentação na internet provocou uma onda de manifestações contrárias, popularizando a *hashtag* #pedofilia-naoarte nas redes sociais: em menos de uma semana, links com denúncias à performance chegaram a 2 milhões de compartilhamentos na internet. (ORTELLADO, 2017) Frente à reação, o MAM divulgou uma nota, esclarecendo que a sala estava “devidamente sinalizada sobre o teor da apresentação, incluindo a nudez artística” e que “o trabalho apresentado na ocasião não tem conteúdo erótico”. (MUSEU, 2017)

Os esclarecimentos, contudo, não foram suficientes para pacificar os ânimos e, nos dias seguintes, grupos se dirigiram à sede do museu para protestar contra a “incitação à pedofilia” e o uso de verbas públicas para o financiamento da mostra, chegando às vias da agressão aos funcionários do MAM. (FOLHA DE S. PAULO, 2017) O então Prefeito de São Paulo, João Doria, divulgou um vídeo no qual afirmava que, em nome da liberdade da arte, o museu não poderia “permitir que uma cena libidinoso, que

estimula uma relação artificial, condenada e absolutamente imprópria, seja colocada para o público. Fere o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), e comete uma ilegalidade, devendo ser imediatamente retirado, além de condenado. Tudo tem limite”. (DORIA JUNIOR, 2017)

No Congresso Nacional, outras autoridades valeram-se da tribuna para manifestações de repúdio à performance, como os deputados João Rodrigues e Laerte Bessa. Em reunião com representantes das frentes religiosas da Câmara, o Ministro da Cultura, Sérgio Sá Leitão, chegou a afirmar que “o episódio apresenta um claro descumprimento do que determina o Estatuto da Infância e do Adolescente”. (MINISTRO, 2017)

Todavia, a investigação aberta pelo Ministério Público do Estado de São Paulo indicou apenas que o MAM-SP deveria restringir o uso de celulares, câmeras e filmadoras, com o objetivo de “proteger crianças e adolescentes de exposições indevidas”. (MINISTÉRIO, 2017) Já o Ministério Público Federal recomendou o arquivamento dos procedimentos de investigação que corriam nas esferas criminal e cível, argumentando que não se encontrariam presentes no caso “os elementos caracterizadores do injusto penal, seja pelo elemento objetivo – cena de sexo explícito ou pornográfica – seja pelo subjetivo – conotação sexual, intenção de satisfazer lascívia própria ou alheia”. (ABSY, 2017)

A tendência persecutória chegou a Belo Horizonte no mês de outubro de 2017, atingindo uma exposição no Palácio das Artes que reunia obras de Pedro Moraleida, artista mineiro morto em 1999, aos 22 anos de idade. A mostra “Faça você mesmo sua Capela Sistina” trazia um conjunto representativo da produção de Moraleida, reconhecida pelo caráter transgressor e inventivo. Nas palavras do curador Augusto Nunes-Filho, em suas obras “homens ou mulheres, casais, santos ou madonas, animais, paisagens ou alfabetos compõem cenas que desconcertam, emocionam, impactam, instigam, subvertem”. (NUNES-FILHO, 2017)

Os protestos tiveram início quando um espectador gravou um vídeo com as obras expostas na Grande Galeria do Palácio das Artes, dizendo:

“faça a lei valer como foi feito no Rio Grande do Sul e em São Paulo. Juízes da Vara da Infância e da Adolescência, Ministério Público nós os convocamos. Isso é um absurdo. Pedofilia, zoofilia e cenas de sexo”. (COSTA, 2017) Na noite de 5 de outubro, um grupo de evangélicos, liderados pelo Vereador Jair Di Gregorio, manifestou-se na frente do espaço cultural, chegando a fechar por cerca de 40 minutos a Avenida Afonso Pena, uma das principais do centro de Belo Horizonte. Os manifestantes alegavam que os trabalhos de Moraleida levavam crianças e adolescentes a entrarem em contato com a pornografia, a pedofilia e a “cristofobia”, ignorando que a classificação etária da exposição era de 18 anos, e que menores só poderiam acessá-la na companhia dos pais.

Na semana seguinte, um novo protesto reuniu cerca de 300 manifestantes, portando faixas e cartazes com acusações de que a exposição seria “pedófila”. O grupo ajoelhou-se e realizou orações em frente ao Palácio das Artes, onde cerca de 100 pessoas que aguardavam para entrar na mostra responderam com gritos de “fascistas”. (PRATA, 2017) Em atenção aos protestos, o Prefeito de Belo Horizonte, Alexandre Kalil, visitou a exposição e afirmou que a obra de Moraleida seria “absolutamente normal, e não acredito que nenhum homem do século 21 se choque de verdade com o que viu aqui”. (PRATA, 2017)

É tentador, além de razoavelmente justo, atribuir a ocorrência desses casos àquilo que a pesquisa sociológica tem chamado de “onda conservadora” na sociedade brasileira. (ALMEIDA, 2017; LÖWY, 2015) Frente a um país em convulsão, os episódios de censura e intimidação a manifestações artísticas despontam como peças das narrativas que passaram a disputar corações e mentes negando os fatos em favor dos efeitos. A valer essa chave de leitura, a arte e sua função pública teriam sido subsumidas pela polarização política e pelas paixões eleitorais, configurando mais um sintoma do ambiente de dissenso que caracteriza a história recente do país.

Responsabilizar as forças conservadoras pelo ataque, contudo, talvez implique negligenciar a complexidade do que se coloca para além de uma

“onda”. Isso porque o fenômeno em questão não tem a ver apenas com a reciclagem de antigas bandeiras de lei e ordem, mas com uma engrenagem político-discursiva mais sinuosa, que submete a ideia de autonomia da prática artística a um novo tipo de tribunal. É sobre a interseção entre o seletor circuito da arte brasileira e as artimanhas das agendas populistas que se estrutura a análise apresentada na última seção.

O OCASO DAS FINALIDADES SEM FIM

Os acontecimentos passados em Porto Alegre, Campo Grande, Cuiabá, São Paulo e Belo Horizonte guardam entre si vistosas afinidades. Por um lado, é evidente a fixação com os temas relacionados à sexualidade e a tentativa de encontrar nas obras artísticas traços de apologia a condutas consideradas imorais. A supressão do debate sobre gênero, identidades dissidentes e violências atreladas à questão sexual ocupa o cerne das reivindicações dos manifestantes.

Por outro lado, chama atenção o uso político de certo discurso de proteção da infância, que traz consigo uma consequência imediata: a demanda pela restrição do acesso de menores de idade a exposições artísticas.⁶ Brecha do Estatuto da Criança e do Adolescente, que regula os “espetáculos públicos”, mas não prevê classificação etária para eventos em museus e espaços culturais, o tema tem alimentado projetos de lei e rendido capital político nas esferas legislativas estaduais.⁷

Nota-se ainda como um fato comum nessas controvérsias o processo de judicialização da oferta do circuito de exposições. Como os casos re-

6 Diante do clima instalado após o encerramento da exposição no Santander Cultural, o Museu de Arte de São Paulo (MASP) decidiu, pela primeira vez em 70 anos de existência, vetar a entrada de menores de 18 anos a uma mostra. A medida concernia à exposição *Histórias da sexualidade* e tornou-se tema de debate nos meios culturais e jurídicos até ser respondida pelo Ministério Público, que considerou a restrição inconstitucional. Por meio de uma nota técnica da Procuradoria dos Direitos do Cidadão, o MP assinalou que o Estatuto da Criança e do Adolescente prevê que toda classificação etária deve ser indicativa, e não restritiva, já que a decisão sobre o que é adequado para os menores de idade deve ser tomada pelos pais e responsáveis, e não pelo Estado ou pelas instituições culturais. Ver: Duprat e Suiama (2017)

7 Ver, por exemplo, os projetos de lei sancionados para a classificação indicativa no Rio Grande do Sul (<http://www.al.rs.gov.br/legislativo/ExibeProposicao.aspx?SiglaTipo=PL&NroProposicao=184&AnoProposicao=2017>) e São Paulo (<https://www.al.sp.gov.br/norma/187041>).

latados demonstram, em meio à rotina intimidatória ascendente tem se apagado o marco institucional pelo qual museus e centros culturais respondem à sociedade civil pela sua própria oferta, restando ao Ministério Público a definição do valor e do sentido da liberdade de expressão.

Esses três pontos que aproximam os casos observados abrem importantes vias de reflexão, mas se colocam além das possibilidades do presente texto. A fim de concentrar a análise no que tais episódios representam para os desafios de inscrição da arte contemporânea no debate público, direciono o enfoque para a gramática discursiva dos agitadores dos protestos, e os possíveis efeitos de suas proposições para a organização do circuito expositivo brasileiro.

Na tendência aqui em foco, um ator tem cumprido papel de articular as indignações do público: o Movimento Brasil Livre (MBL). Embora não seja o único expoente do que a literatura vem denominando de “novas direitas” (TATAGIBA, 2018), o MBL tornou-se uma espécie de protagonista dessa cena como “[...] difusor de mensagens satíricas, de provocações políticas, e de peças que miram os cidadãos na rede e traduzem o debate político substantivo em palavras de ordem”. (CHAGAS; SANTOS, 2018, p. 191) Aglutinando grupos que atuam com abrangência local, o movimento difunde diariamente conteúdos em seus canais on-line e dá ressonância nacional a pautas que mobilizam células militantes pelo país.

Essa foi a tônica de sua participação no caso *Queermuseu*, quando compartilhou entre seus seguidores um texto crítico à exposição, publicado originalmente em um pequeno site de notícias de Passo Fundo (RS). Ao ganhar as redes sociais do MBL, o artigo “Santander Cultural promove pornografia e até pedofilia com base na Lei de Incentivo à Cultura” transformou-se em um instrumento viral de sensibilização. A partir de então, o MBL transformaria a campanha pelo encerramento da mostra em uma plataforma para a disputa de diferentes mercados político-eleitorais, como mapeei em trabalho recente, em parceria com João Domingues. (PAULA; DOMINGUES, 2020)

O episódio da *Queermuseu* parece icônico entre os demais casos relatados neste texto não apenas por ter deflagrado a tendência que se espalhou pelo restante do país, como também por ter exacerbado a retórica

de justificação dos atos. A exposição sediada em Porto Alegre fez manifestar uma relativa novidade⁸ no contexto da produção cultural brasileira, decorrente da ação multiplicadora do MBL na internet: a tentativa de silenciamento da expressão artística pela organização direta da sociedade civil, sem a intervenção de instituições estatais.

Na história da censura no Brasil registram-se inúmeros casos de cumplicidade entre Estado e organizações sociais, especialmente as religiosas. Um episódio emblemático remonta ao processo de censura do espetáculo *Perdoa-me por me traíres*, de Nelson Rodrigues, em 1957, quando “senhoras da Ação Católica de São Paulo escreveram para o governador Jânio Quadros, na tentativa de impedir que a obra viesse a ser representada na cidade, e para reforçar seus ideais apresentaram mais de 3 mil assinaturas contra a peça”. (LIMA; CIOTTI, 2015) Em situações assim, ocorridas durante períodos mais ou menos autoritários, apelos de grupos específicos junto aos governantes buscavam vetar manifestações artísticas que discrepassem de seus valores, obedecendo, contudo, ao protocolo que fazia da censura uma atribuição do Estado.

O caso da *Queermuseu* se distancia dessa dinâmica histórica por ter tornado factível a prática da censura à revelia da ação estatal: os líderes do MBL recrutaram sua audiência para uma espécie de “tribunal civil” a tensionar interesses institucionais, políticos e propriamente financeiros do Banco Santander. Respondendo às críticas de que seu modelo de ação denotaria uma forma arbitrária de *censura*, o movimento reivindicou que realizava uma simples campanha de *boicote*. Na visão de Kim Kataguirri, fundador do MBL, o boicote seria um instrumento liberal e “exemplo maior do exercício da soberania do consumidor”, (MBL, 2017) amiúde utilizado por setores da própria esquerda quando pretendem punir empresas ou instituições que adotam práticas machistas, racistas ou homofóbicas, por exemplo.

8 Cabe lembrar que, em 2006, a obra *Desenhando com terços*, da artista Márcia X., foi retirada da exposição “*Erótica - Os sentidos na arte*”, após dois meses em exibição no Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro, por ser tomada como ofensiva ao sentimento religioso após a mobilização de um grupo de católicos. Para mais informações sobre o caso, ver: Lins (2011)

À época, o movimento argumentou que as objeções ao fechamento da mostra, feitas por artistas e intelectuais, revelariam, na verdade, que “o que eles querem é que uma elite política e cultural continue utilizando dinheiro público para desrespeitar e vilipendiar os valores mais profundos da sociedade brasileira, dela exigindo que entregue seu dinheiro de forma silente e resignada”. (SANTOS, 2017) Essa exata operação retórica, que colocava em uma mesma equação o “dinheiro público” e os anseios da “sociedade brasileira”, parece ter possibilitado ao MBL alcançar adesão popular para a oposição à *Queermuseu* no contexto de uma das maiores crises políticas e econômicas da história do país.

O ponto fulcral da campanha organizada pelo movimento consistia no fato de que o projeto fora financiado por verbas públicas, por intermédio de renúncia fiscal. A *Queermuseu* teve orçamento total de 800 mil reais, vindo a ser patrocinada por três diferentes instituições financeiras vinculadas ao Banco Santander, autorizadas a deduzir os valores de seus Impostos de Renda pelas prerrogativas da Lei Federal de Incentivo à Cultura. Cabe lembrar que esse mecanismo de fomento faculta às empresas patrocinadoras o abatimento de até 100% do total investido em projetos dedicados às artes visuais, condicionado ao limite de 4% do imposto devido.

Em meio à popularização dos discursos de combate à corrupção e austeridade com o gasto público, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) foi instaurada em setembro de 2016 para apuração de possíveis irregularidades no uso do instrumento federal de incentivo à cultura, atirando atenções midiáticas. (DOMINGUES; PAULA, 2019) Foi assim que a Lei se tornou um dos alvos prioritários de novos grupos de ativismo político, como o MBL, que alegam que sua lógica de funcionamento corresponderia a uma perversa transferência de recursos do “cidadão comum” para uma elite artística e intelectual em tudo dissociada dos “valores mais profundos da sociedade brasileira”.

Essa disposição militante foi claramente vocalizada em um debate promovido pela Rádio Guaíba de Porto Alegre entre o empresário e ativista do MBL Arthur do Val e o curador da mostra, no calor da polêmica. Na rádio, Do Val foi taxativo: “eu não tenho alto teor acadêmico, nem a genialidade necessária pra considerar isso um tipo de cultura que deveria

ser financiada por recursos públicos”. A jornalista que comandava o debate então interpelou: “você acha que obras de Da Vinci ou Rodin poderiam ser financiadas pela Lei Rouanet?”, ao que o militante respondeu: “Não! Pra mim, o artista que é bom tem que conseguir o próprio capital. Eu não quero proibir a liberdade de expressão das pessoas, só não pega meu dinheiro pra fazer isso”. (RÁDIO, 2017)

Claramente favoráveis à exposição e ao financiamento público de projetos culturais, os âncoras do programa foram surpreendidos pelo resultado de uma enquete com os ouvintes, realizada ao vivo, que apontou que 67% da audiência apoiava o encerramento da *Queermuseu*. Pouco mais de um ano após o debate na Rádio Guaíba, o mesmo ativista Arthur do Val se tornaria o segundo Deputado mais votado para a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Em Brasília, candidatos ligados ao MBL seriam eleitos para quatro cadeiras na Câmara e dois assentos no Senado.

Parece assim começar a ser eleitoralmente exitosa a remodelagem do jargão liberal proposta pelo movimento na cena brasileira, a expressar uma agenda que apresenta desafios de novo tipo para a organização do circuito de arte no país. As novas formas de ativismo mostram-se dispostas a capitalizar politicamente o descompasso entre o “cidadão comum pagador de impostos” e o “alto teor acadêmico” exigido pelo desenvolvimento formal das artes visuais, colocando *sub judice* as atribuições do Estado nas engrenagens desse sistema produtivo.

O hiato entre a produção contemporânea e o grande público não é uma exclusividade do contexto brasileiro, mas um traço da prática artística desde que foi emancipada de seu antigo estatuto social de serviço. Em visada histórica, sabemos que a autonomia da arte como forma de produção resulta do aparecimento de um mercado consumidor de obras, o que possibilitou ao artista negociar o resultado de seu trabalho, em lugar de submetê-lo às demandas do Estado, da Igreja ou de mecenas. Foi a consolidação desse comércio no continente europeu ao longo dos séculos XVIII e XIX que permitiu à arte sua autodeterminação, fato que leva crí-

ticos como Peter Bürger (1993) a definirem a própria ideia de vanguarda como uma categoria típica da sociedade burguesa.

Tal façanha suscitou inovações técnicas e transgressões temáticas, permitindo ao trabalho artístico, ao menos em linha de máxima, estar sujeito apenas a suas próprias exigências formais e conceituais. O mercado formado em torno dessa produção será regido por uma lógica peculiar, já que se alicerça sobre a possibilidade de valorização futura das obras, uma condição que demanda investimento paciente à acumulação posterior. Assim, é razoável falar de uma natural defasagem do mercado de arte quanto à produção, já que “[...] seus mecanismos de absorção do trabalho artístico serão sempre mais lentos do que o ritmo de desenvolvimento das linguagens”. (ZILIO et al., 2001, p. 180)

No panorama brasileiro, a inexistência de um conjunto significativo de investidores que assumissem os riscos da valorização futura das obras originou uma dinâmica específica, pela qual “[...] o mercado manipula uma produção já institucionalizada”. (ZILIO et al., 2001, p. 185) Essa produção em geral se viabiliza por expedientes sazonais financiados total ou parcialmente por verbas públicas, como premiações, mostras coletivas, bienais ou editais de ocupação, que funcionam como uma vitrine de tendências para colecionadores, *marchands* e curadores. Assim, as zonas de visibilidade franqueadas pelo circuito cooperam para uma institucionalização precoce da produção, historicamente órfã do jogo especulativo e propulsor do mercado de arte.

Ao responderem pela institucionalização dos trabalhos, museus e demais espaços dedicados à difusão da cultura são as arenas onde sua interface com o processo social é testada, não raramente sob o lema da “democratização do acesso à arte”. Com esse intuito, publicações, programas educativos, visitas guiadas e outras iniciativas costumam ser mobilizadas por tais agentes em busca da aproximação do público com os códigos da produção contemporânea.

Entretanto, é também nesses espaços que se encena uma liturgia de apropriação dos trabalhos altamente indicativa da exclusividade do circuito, pois “[...] o meio de arte brasileiro permanece preso a uma circularidade remanescente da cultura de elite”. (ZILIO et al., 2001, p. 189)

Isso parece decorrer não apenas da organização do mercado comentada acima, mas também do fato de que a assimilação da obra propriamente como *arte* se oportuniza para quem já detém os meios de fruí-la, isto é, para quem dispõe de um catálogo de habilidades avaliativas capazes de decodificar um trabalho por suas disposições estilísticas.

Adentramos aqui o terreno que certa sociologia das práticas culturais já denominou de *competência artística*, a sugerir que a fruição de um objeto será devedora de um sistema de classificações que situe os elementos distintivos de uma obra *em relação* a outras. Tal competência não seria inata, tendo por característica a reprodução das assimetrias vigentes no tecido social: ela resultaria de uma formação do gosto pelo contato com obras de arte, sob o incentivo sistemático da família, da escola, da universidade e de outras instituições sociais.

Se aceitarmos que o gosto pela arte só pode ser formado pela experiência, entenderemos que aquele argumento de que “o artista que é bom tem que conseguir o próprio capital” oblitera uma evidência: ao contrário dos bens de consumo que satisfazem necessidades básicas, a arte corresponde a um tipo de oferta que atende a uma demanda virtual, ainda não elaborada. A antecipação dos gostos futuros é marca inexorável da produção artística verdadeiramente autônoma, que cria a “necessidade” de sua existência antes que público e mercado sejam dela conscientes: “[...] o artista é esse profissional da transformação do implícito em explícito, da objetivação, que transforma o gosto em objeto, que realiza o potencial, quer dizer, esse sentido prático do belo que só se pode conhecer realizando-se”. (BOURDIEU, 2003, p. 171)

A realização do gosto que determinada produção requer implica então o exercício de uma competência artística pela qual uma obra possa vir a ser decodificada por parâmetros exclusivamente estéticos. Por outro lado, “[...] aqueles para quem as obras de cultura erudita falam uma língua estrangeira estão condenados a importar, em seu exercício de percepção e apreciação da obra de arte, categorias e valores que organizam sua percepção cotidiana e orientam seus juízos práticos”. (BOURDIEU; DARBEL, 2003, p. 82)

Não é assim de se estranhar que os atores envolvidos com a recente onda censória no Brasil filmem as obras em exposição e divulguem seus vídeos nos fóruns da internet, acompanhados de uma queixa recorrente: “isso é arte?”. Confrontado com experimentações que são ordinárias para a produção contemporânea, o público não habituado a esse circuito de consumo se demonstra *incompetente* para interpretar suas propostas em termos estéticos, e ler, por exemplo, a nudez de um corpo vivo como um objeto artístico significativo em si mesmo, em vez de um atentado ao pudor.

Mas se os mecanismos de apropriação das artes visuais estão presos a uma restritiva circularidade, por que deveríamos nos empenhar em sua defesa? Como assinalado, a sociologia das práticas culturais legada por Bourdieu buscou reconhecer no consumo da arte um espelhamento da luta pelo poder, ao demonstrar empiricamente que as formas de assimilação de objetos artísticos são definidas pela posição ocupada pelos atores no espaço social. Daí resulta sua tese de que o gosto seria um construto indicativo dos lugares de origem dos sujeitos, responsável por orientar as experiências de apreciação a partir da negação: reconheceríamos nosso gosto excluindo de nossas preferências manifestas tudo aquilo de que desgostamos, seja pela vulgaridade, pela falta de originalidade, pelo formalismo etc. A operação do gosto estaria atrelada a uma reificação interessada, ainda que inconsciente, da distinção social, sendo capaz de ampliar as modalidades de acumulação de capital simbólico por meio de certa gramática de consumo da arte.

Entretanto, talvez fosse o caso de perguntar se a experiência estética poderia mesmo ser reduzida aos determinantes sócio-históricos que condicionam seu acontecimento, ou se essa leitura não ignoraria aquilo que concerne à dimensão criativa do sujeito e aos modos de subjetivação possibilitados pelo contato com o trabalho artístico. Noutros termos, abre-se a problemática de estipular se a arte e seu circuito são apenas mais uma estrutura de demarcação dos acessos ao poder, ou se carregam em si outros recursos de eficiência social, definidores de sua especificidade como modo de produção e campo de experiência. (INGLIS, 2005)

Se acreditarmos que outra chave de leitura é possível, veremos que a defesa da arte se torna uma responsabilidade para quem pretende resgatar da berlinda as humanidades, ou seja, aquelas formas de saber e de experiência “[...] que contribuem para a formação do homem, independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata”, e que buscam constituir “uma personalidade segundo uma certa *paidea*”. (ROUANET, 1987, p. 309, grifo do autor) Isso porque a autonomia conquistada pelo discurso artístico no período moderno está intimamente relacionada ao exercício de um potencial maior de nossa própria condição: o juízo estético.

Esse tipo de ajuizamento poderia ser entendido como uma forma singular de atribuição de sentido, caracterizada necessariamente pela ausência de um interesse previamente dado no sujeito. Devemos à terceira das Críticas de Kant (2012) a descoberta de que existe uma classe de objetos e experiências cujo sentido disputamos, mesmo que não extraiamos deles qualquer convicção moral, prática ou conceitual. Para Kant, o contato com as obras de arte não poderia ser regido por um princípio utilitário simplesmente por não corresponder a uma busca deliberada por conhecimento, nem por uma pedagogia da índole, tampouco por um deleite dos sentidos. Ao contrário, a apreciação estética significaria aquela espécie rara de acontecimento que não tem uma finalidade além dele mesmo, no qual atuam em solidariedade nossas capacidades intelectuais, sensórias e imaginativas.

A possibilidade da *estética* como âmbito autônomo da experiência humana surge assim da concepção de uma forma de comprazimento que, não sendo orientada por um fim objetivo, constrange o indivíduo pelo que se lhe impõe de modo irresistível e transcendente: o *belo*. O prazer estético não seria uma satisfação buscada ou um mero sentimento de agradabilidade, mas uma realização criativa decorrente da maneira como o objeto é representado no sujeito, levando-o a reivindicar a universalidade do gosto. É essa experiência incomum de produção de sentido que parece entrar em risco quando a arte se submete aos valores que parametrizam os juízos práticos dos indivíduos, à revelia de sua inscrição em uma esfera propriamente estética da existência.

A despeito das críticas de Bourdieu (2007) quanto à sua pretensão a-histórica e seu alheamento às formas concretas de apropriação dos trabalhos pelos diferentes públicos e mercados, a lição que Kant nos deixou em relação ao juízo estético insiste em apontar um horizonte de utopia para que a vida não seja tragada pela razão instrumental. É nesse sentido que o contato com a arte, como uma finalidade sem fim, pode contornar as estruturas da distinção social e se afirmar como um modo de convocação e invenção de um tipo de sujeito, disponível para o acontecimento estético. A autonomia da arte, posta repetidamente à prova pelas conveniências de bancos, patrocinadores e autoridades no Brasil contemporâneo, desponta assim como uma pauta inescapável caso as humanidades ainda se pretendam um campo de experiências desinteressadas e um espaço possível para o surgimento de novos sujeitos.

REFERÊNCIAS

ABSY, A. L. *PIC no. 1.34.001.009478/2017-16* - Promoção de arquivamento. São Paulo: Procuradoria da República no Estado de São Paulo, Ministério Público Federal, 19 dez. 2017. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/sp/sala-de-imprensa/docs/arquivamento-criminal-la-bete-mam>. Acesso em: 4 nov. 2018.

ALMEIDA, R. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2017. Não paginado.

ALVES, G. João e Branca Moreira Salles lançam 1º instituto privado de apoio à ciência. *Folha de S. Paulo*, São Paulo (SP), 22 mar. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2017/03/1868742-joao-moreira-salles-lanca-instituto-privado-de-apoio-a-ciencia.shtml>. Acesso em: 4 nov. 2018.

ARBEX, T.; LOPES, R. Alckmin critica Fapesp por pesquisas sem ‘utilidade prática’”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo (SP), 27 abr. de 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2016/04/1765028-alckmin-critica-fapesp-por-pesquisas-sem-utilidade-pratica.shtml>. Acesso em: 4 nov. 2018.

BOURDIEU, P. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. Lisboa: Edições Fim de Século, 2003.

BOURDIEU, P.; DARBEL, A. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: Ed. USP: Zouk, 2003.

BÜRGER, P. *Teoria da vanguarda*. Alto dos Moinhos: Vega, 1993.

CHAGAS, V.; SANTOS, J. G. B. Direta transante: enquadramentos pessoais e agenda ultraliberal do MBL. *Matrizes*, v. 12, 2018, p. 189-214.

COLLING, L. Teoria queer. In: ALMEIDA, M. C. F. (org.). *Mais definições em trânsito*. recurso digital. Salvador: UFBA, 2007. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/TEORIAQUEER.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018.

CORTI, A. P.; TRAVITZKI, R.; RIBEIRO, M. M.; et al. Nota sobre o Estudo do IPEA: efeitos da inserção das disciplinas de filosofia e sociologia no ensino médio sobre o desempenho escolar. *Anped*, Rio de Janeiro, 2018.

COSTA, L. Homem filma a si mesmo gritando contra exposição no Palácio das Artes. *Uai*, Belo Horizonte (MG), 5 out. 2017. Disponível em: <https://www.uai.com.br/app/noticia/artes-e-livros/2017/10/05/noticias-artes-e-livros,214663/homem-filma-a-si-mesmo-gritando-contr-a-exposicao-no-palacio-das-artes.shtml>. Acesso em: 4 nov. 2018.

DIAS, L. “Nós, LGBT, já fomos crianças e isso incomoda”, diz artista acusada de incitar pedofilia. Entrevistada: Bia Leite. *UOL*, São Paulo, 12 set. 2017. Disponível em: <https://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2017/09/12/nos-lgbt-ja-fomos-criancas-esse-assunto-incomoda-diz-artista-acusada-de-pedofilia.htm>. Acesso em: 8 out. 2018.

DORIA JR., João. Tudo tem limite! *Facebook*, [s. l.; s. n.], 30 set. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/jdoriajr/videos/1590609544329184/>. Acesso em: 29 out. 2018.

DOMINGUES, J.; PAULA, L. “Esse tipo de ‘artista’ não mais se locupletará da Lei Rouanet”: políticas culturais e sentidos em disputa no Brasil pós-impeachment. *Anais do XV ENECULT–Encontros de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, 2019, pp. 1-15. Disponível em: <http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111577.pdf>. Acesso em 17 nov. 2019

DUPRAT, D.; SUIAMA, S. G. *Nota Técnica n. 11/2017*. Brasília (DF): Procuradoria Federal dos Direitos do Consumidor, Ministério Público Federal, 31 out. 2017. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mp.br/temas-de-atuacao/direitos-sexuais-e-reprodutivos/nota-tecnica-liberdade-artistica-e-protecao-de-criancas-e-adolescentes>. Acesso em: 20 fev. 2019.

EXPOSIÇÃO POLÊMICA no Shopping Pantanal-MT. [S. l.: s. n.], 2017, 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal Kanal1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mxOZLMEtwwA>. Acesso em 20 nov. 2018.

FOLHA DE S. PAULO. *Em vídeo, João Doria condena mostra ‘Queermuseu’ e performance no MAM*. São Paulo (SP), 30 set. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1923259-em-video-joao-doria-condena-mostra-queermuseu-e-performance-no-mam.shtml>. Acesso em: 4 nov. 2018.

GAZETA DIGITAL. *OAB e artistas de Cuiabá realizam reunião contra censura a Gervane de Paula*. [S. l.: s. n.], 20 set. 2017. Disponível em: <http://www.gazetadigital.com.br/editorias/cidades/oab-e-artistas-de-cuiaba-realizam-reuniao-contr-a-censura-a-gervane-de-paula/521252>. Acesso em: 30 ago. 2018.

G1-MS. *Obra de arte apreendida é retirada de delegacia pelo secretário de Cultura de MS*. [S. l.: s. n.], 15 set. 2017a. Disponível em: <https://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/>

noticia/obra-de-arte-apreendida-e-retirada-de-delegacia-pelo-secretario-de-cultura-de-ms.shtml. Acesso em 30 ago. 2018.

G1-MS. *MP-MS diz que obra de arte apreendida pela polícia não faz apologia à pedofilia*. [S. l.: s. n.], 15 set. 2017b. Disponível em: <https://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/mp-ms-diz-que-obra-de-arte-apreendida-pela-policia-nao-faz-apologia-a-pedofilia.shtml>. Acesso em: 30 ago. 2018.

GALLEGO, E.; ORTELLADO, P.; MORETTO, M. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava-Jato e contra a Reforma da Previdência. *Em Debate*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 35-45, 2017.

INGLIS, D. The Sociology of Art: Between Cynicism and Reflexivity. In: INGLIS, D. & HUGHSON, J. (org.). *The Sociology of Art: Ways of Seeing*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 98-112.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LIMA, E. B.; CIOTTI, N. N. Censura no teatro brasileiro e o arquivo- perdoa-me por me traíres de Nelson Rodrigues: uma análise a partir de Jacques Derrida. *Diacrítica*, Braga, v. 29, n. 3, p. 98-120, 2015.

LINS, P. 'Desenhando com terços' no espaço público: relações entre religião e arte a partir de uma controvérsia. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 14, p. 145-175, 2011.

LÖWY, M. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 124, p. 652-664, 2015.

MARCEL, R. Cliente reclama em vídeo e quadro de artista cuiabano é censurado em exposição no shopping. *Hipernotícias*, [s. l.: s. n.], 18 set. 2017. Disponível em: <http://www.hipernoticias.com.br/cuiabanalia/cliente-reclama-em-video-e-quadro-de-artista-cuiabano-e-censurado-em-exposicao-no-shopping/81355>. Acesso em: 30 ago. 2018.

MBL manda a real sobre boicotes e a exposição do Santander. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (4 min). Publicado pelo canal MBL - Movimento Brasil Livre. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3EbgEbTg5oQ>. Acesso em: 25 fev. 2019.

MENDONÇA, H. Queermuseu: o dia em que a intolerância pegou uma exposição para Cristo. *El País Brasil*, [s. l.: s. n.], 13 set. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/11/politica/1505164425_555164.html. Acesso em 30 nov. 2018.

MINISTÉRIO Público e MAM firmam TAC sobre fotos e filmagens em instalações artísticas. *Ministério Público do estado de São Paulo*, São Paulo (SP), 27 nov. 2017. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/noticias/noticia?id_noticia=17879933&id_grupo=118. Acesso em: 4 nov. 2018.

MINISTRO da Cultura fala sobre Queermuseu e exposição no MAM. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo canal vejabrasilia3 vejabrasilia3. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1XUAhbvBnl4>. Acesso em: 30 ago. 2018.

MOVIMENTO Brasil Livre. Isso acontece em Porto Alegre e é bancado por dinheiro de pagadores de impostos. *Facebook*, [s. l.: s. n.], 9 set. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/mblivre/posts/isso-acontece-em-porto-alegre-e-e-bancado-por-dinheiro-de-pagadores-de-impostos-/678964132227733/>. Acesso em: 25 fev. 2019.

MUSEU de Arte Moderna de São Paulo. Nota de Esclarecimento. *Facebook*, [s. l.: s. n.], 28 nov. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/MAMoficial/posts/1739164126114627>. Acesso em: 29 out. de 2018.

NIQUITO, T. W.; SACHSIDA, A. *Efeitos da inserção das disciplinas de filosofia e sociologia no ensino médio sobre o desempenho escolar*. Brasília DF: Ipea, 2018. (Texto para Discussão 2384).

NUNES-FILHO, A. Faça você mesmo sua Capela Sistina. *Galeria Janaína Torres*, [s. l.], 2017. Disponível em: <https://www.janainatorres.com.br/faca-voce-mesmo-sua-capela-sistina-por-augusto-nunes-filho/>. Acesso em 4 nov. 2018.

ORTELLADO, P. Polêmica no MAM não é sobre arte e não é sobre pedofilia. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 out. 2017. <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/2017/10/1923624-polemica-no-mam-nao-e-sobre-arte-e-nao-e-sobre-pedofilia.shtml>. Acesso em: 29 out. de 2018.

PAULA, L.; DOMINGUES, J. Feitos da bolha: conservadorismo e militância digital no caso Queermuseu. *Mídia e Cotidiano*, v. 14, n. 3, pp. 76-96, set./dez. 2020.

PRATA, T. Moraleida é alvo de mais um protesto. *O Tempo*, Belo Horizonte, 11 out. 2017. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/diversão/magazine/moraleida-é-alvo-de-mais-um-protesto-1.1530102>. Acesso em: 4 nov. 2018.

RÁDIO Guaíba: Curador da Queermuseu e MBL discutem exposição no Esfera Pública. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (60 min). Publicado pelo canal Felipe Vieira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qrLVzmjVvAQ>. Acesso em: 25 fev. 2019.

RISTOW, F. Curador de mostra cancelada no RS diz que decisão foi unilateral. *O Globo*, Rio de Janeiro, 10 set. 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/artes-visuais/curador-de-mostra-cancelada-no-rs-diz-que-decisao-foi-unilateral-21806070>. Acesso em 2 dez. 2018.

ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTANDER CULTURAL. Queermuseu - Cartografias da diferença na arte brasileira. *Facebook*, [s. l.], 8 set. 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/SantanderCultural/posts/732513686954201>. Acesso em: 12 out. 2018.

SANTANDER cultural promove pedofilia, pornografia e arte profana em Porto Alegre. [S. l. s. n.], 2017. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal Informa Brasil TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kooe-6Befbl>. Acesso em: 30 ago. 2018.

SANTOS, R. Exposição fechada mostra que brasileiro não é mais cordeirinho. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 set. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1917634-exposicao-fechada-mostra-que-brasileiro-nao-e-mais-cordeirinho.shtml>. Acesso em: 26 fev. 2019.

TATAGIBA, L. Os protestos e a crise brasileira: um inventário inicial das direitas em movimento (2011-2016). In: ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (org.). *Conservadorismos, Fascismos e Fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018. p. 87-116.

VALENTE, R. Deputados pressionam, e polícia apreende quadro em exposição no MS. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 15 set. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1918799-deputados-pressionam-e-policia-apreende-quadro-em-exposicao-no-ms.shtml>. Acesso em: 30 ago. 2018.

ZILIO, C.; RESENDE, J.; BRITO, R. *et al.* O boom, o pós-boom e o dis-boom. In: BASBAUM, R. *Arte contemporânea brasileira: texturas, dicções, ficções, estratégias*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001. p. 179-196.

Universidade e ideologia

Ataques às ciências humanas e possibilidades da sua defesa

MAÍRA KUBÍK MANO, MARIANA THORSTENSEN POSSAS,
RAFAEL LOPES AZIZE E SUE A. S. IAMAMOTO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em 30 de abril de 2019, a comunidade da Universidade Federal da Bahia (UFBA) acordou com a seguinte notícia: o então ministro da educação, Abraham Weintraub, havia declarado o bloqueio de dotações orçamentárias de três universidades federais escolhidas a dedo. Os critérios apresentados pelo ministro eram a promoção de “balbúrdia” [sic], a realização de “evento ridículo” e o baixo desempenho acadêmico medido “pelo ranking”, o qual não foi especificado pelo ministro.¹

Queremos propor aqui uma breve reflexão sobre a atitude do ministro, ainda que dias depois, após uma enxurrada de críticas, a decisão tenha sido alterada e os cortes tenham se *estendido* a todas as universidades federais indistintamente. De distinção total (três) para a indistinção total (todas), o ministro dava um claro sinal de que não são apenas critérios técnicos ou

1 Disponível em <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,mec-cortara-verba-de-universidade-por-balburdia-e-ja-mira-unb-uff-e-ufba,70002809579>

sequer racionais que estão valendo no momento político atual: a “ideologia” ou seja, as maneiras de pensar, política e culturalmente, diferentes do governo, aparecem como critério publicamente aceitável para o corte de recursos na educação superior e na pesquisa científica. Weintraub justificou os bloqueios, em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, afirmando que haveria “sem-terra” e “gente pelada” dentro do campus, sem especificar ao que essas cenas ou eventos se referiam concretamente. Além dessas explicações, o ministro afirmou que essas universidades teriam “baixo desempenho no ranking”, sem tampouco indicar a que ranking se referia.

Esse episódio pode ser compreendido como um ataque (in)direto ao pensamento livre, justamente um dos pilares da universidade. O sentido de liberdade aqui não implica, como às vezes se pensa, produzir conhecimento e reflexão sem regras e de maneira aleatória. A liberdade cuja importância crucial queremos destacar é a liberdade dentro do próprio fazer acadêmico, seja ele de natureza científica, filosófica ou artística. Esse fazer acadêmico cotidiano, que envolve ensino, pesquisa e extensão, é guiado por regras de todas as ordens, científicas, jurídicas, morais, políticas, administrativas, institucionais, colegiadas. A liberdade a que nos referimos, portanto, é em relação ao amplo universo de experimentação pelo qual a produção de conhecimento e de representações sobre a realidade transita. Esse livre-trânsito é feito de maneira transversal a tendências ideológicas, a preferências políticas ou a identidades culturais.

O governo Bolsonaro, no entanto, compreende a universidade de uma maneira intelectualmente restrita e culturalmente antiquada. De maneira geral, os atuais responsáveis pela gestão da educação em âmbito federal a enquadram em um modelo de baixa reflexão crítica, em que as humanidades perdem em valor científico e importância moral.

IDEOLOGIA E A IDEOLOGIA DO OUTRO

O uso do termo “ideologia” no discurso público atual se tornou especialmente diversionista. Usa-se “ideologia”, por exemplo, para indicar uma posição política quando essa posição é a do adversário. O governo usa diversos epítetos para indicar essas posições antagônicas: “ideologia co-

munista/socialista”, a “ideologia globalista” e “ideologia de gênero”, que estaria associada às duas primeiras.

Classicamente, ideologia é um termo crítico, ou seja, ele é mobilizado no trabalho de *crítica da ideologia* mais do que na articulação de proposições “ideológicas” – que, nessa acepção, justamente, buscam não se afirmar como tais. Em termos muito rápidos, um dos seus usos denota processos de comunicação pelos quais uma visão de mundo, uma posição política, enfim, uma dada configuração de um sistema de crenças é velada, fazendo-se passar pelo senso comum. (THOMPSON, 2011) Isso não quer dizer que o uso do conceito de ideologia não tenha oscilado ao longo do tempo (EAGLETON, 1994), servindo às vezes para indicar *positivamente* um corpo coeso de ideias, geralmente de natureza política.

Selecionamos, contudo, para esta reflexão o sentido crítico desse conceito. Quando sugerimos que há um ataque de tipo ideológico às universidades, queremos dizer não apenas que esse ataque parte de uma posição política determinada; queremos dizer que esses pressupostos são velados, de diversas maneiras que vão do diversionismo às falácias lógicas e de novilíngua² usualmente exploradas pelos ministros do atual governo. O próprio termo *ideologia* é usado para essa operação de velamento e(ou) diversionismo. Exemplos abundam, e podem ser colhidos a cada vez que um ministro da saúde (houve já vários) minimiza a atual pandemia de Sars-Cov-2, que o ministro do meio-ambiente ataca a legislação de proteção ambiental, ou que a ministra responsável pela defesa dos direitos humanos se pronuncia contra a população Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (LGBTQI+) e pessoas sem religião, ou mesmo de denominações religiosas não-cristãs, ou fala em “ideologia de gênero” como categoria acusatória.

É preciso desvelar esses pressupostos. É preciso mostrar que eles violam o que julgávamos serem consensos mínimos sobre o papel das universidades – crítica ao pensamento e à cultura, experimentação social,

2 Termo cunhado por George Orwell no seu romance *1984*. No universo ficcional do livro, trata-se de uma espécie de dialeto usado pelo governo autoritário de Oceania, no qual os usos das palavras são manipulados, reduzidos e sobretudo roubados de nuances, de modo a impedir a articulação de pensamentos críticos ao regime.

denúncias de embargos a processos emancipatórios, pesquisa empírica livre, etc. Esses consensos mínimos não são objetos de uma operação de acobertamento – e portanto, no sentido definido acima, não são ideológicos. Mas são certamente ideológicas as manobras atualmente em curso, de estrangulamento financeiro dos cursos de humanidades, sob o véu de argumentos “técnicos”, geralmente de tipo financeiro.

Quais são esses pressupostos que fariam com que um governo se voltasse contra instituições de pesquisa e ensino nas quais o país pensa as diferentes dimensões da sua existência, investiga a experiência concreta dos seus cidadãos e cidadãs, diagnostica os seus problemas e imagina soluções para eles? Em termos rápidos, trata-se de deslegitimar e, no limite, inviabilizar essas instituições precisamente porque, nelas, o país representado se quer incontornavelmente plural e cada vez mais democrático, organizado em uma república progressivamente protegida contra arroubos autoritários. Voltaremos a isso mais adiante.

Entre muitas outras funções sociais, as universidades são espaços nos quais se trocam razões normativas, se confrontam interpretações de conteúdos fáticos, e se criticam conceitos regulatórios e imagens sobre a experiência social e individual (mitos nacionais, teorias sobre a natureza humana e a saúde psíquica, etc.), de uma maneira a um tempo livre (no sentido de experimentos de pensamento não tutelados) e responsável (no sentido de explicitar sistematicamente os seus pressupostos e implicações). Mas o exercício livre do pensamento e da pesquisa empírica feito nas universidades, e em particular pelas humanidades, também visa a construção de consensos mínimos essenciais à vida comum. Tais consensos mínimos referem-se tanto a procedimentos quanto a conteúdos. Assim, as universidades se pretendem espaços de vigilância e profilaxia contra tentações autoritárias e de barragem a processos de emancipação.

O conceito de direitos humanos pode ser exemplar do tipo de consenso visado e construído em universidades – particularmente pelas ciências humanas. Por um lado, nos últimos anos nós temos sentido no Brasil um recuo da aplicabilidade do conceito de direitos humanos. As diferentes aplicações desse conceito têm uma história rica e nuançada. Mas tematizar o debate sobre aplicações distintas desse conceito é diferente de ques-

tionar a sua aplicabilidade e as condições inclusive para as suas distintas aplicações – que sim incluem discordâncias importantes. Na medida em que o discurso de “direitos humanos para humanos direitos” avança, nós nos deparamos com a negativa de qualquer tentativa de definição e aplicação destes direitos. Esse recuo de aplicabilidade do conceito se nota nos discursos de operadores jurídicos, em textos da grande mídia e, cada vez mais, nos discursos ouvidos na rua. Ou seja, há dimensões ideológicas, culturais, antropológicas, etc., envolvidas nesse processo complexo.

Ora, as ciências humanas são o espaço por excelência no qual esse fenômeno pode ser compreendido e francamente combatido. Por outro lado, os diversos meios – mídias tradicionais e novos meios digitais e redes sociais – são também palcos importante em que se travam batalhas de persuasão na direção desse recuo, ou de resistência a ele. Contudo, é nas diferentes ciências humanas que encontramos recursos conceituais e metodológicos, e uma temporalidade estendida para além do fluxo rápido de notícias e análises da semana, para uma compreensão mais profunda e racional desse fenômeno. Mais ainda: recentes desenvolvimentos da comunicação social, marcados por um esvaziamento das antigas mediações, reiteram a importância de que a própria comunicação social continue sendo pensada enquanto problema pelas ciências humanas, em diálogo com a sociedade.

E aqui temos um dos nós-górdios subjacentes aos ataques do governo às humanidades. Vivemos um momento peculiar tanto na maneira de disseminação de informação, quanto nos modos de diálogo público. Noções de falso e verdadeiro estão relativizadas, não por razões críticas, mas de modo a comprometer referências comuns mínimas sobre a realidade, paralisando o uso público da razão. Como já afirmava Hannah Arendt (2016, p. 319), a ausência de critérios para distinguir a verdade factual na vida pública compromete profundamente a capacidade política humana: “Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro –isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo”. Assim, a constante mudança e confusão causadas pela transformação de verdades factuais em

meras “opiniões”, que podem ser contrariadas por “fatos alternativos”, levam à esterilidade política. Quando se compromete as mediações necessárias às trocas de razões, à interpretação de conteúdos factuais, ao que as filósofas chamam de processos de deliberação, assentimento e formação de opinião, etc., também a comunicação social se deteriora a um ponto de paralisia. É ao que temos assistido no Brasil recente, com consequências catastróficas para a vida republicana e a democracia.

Um dos perigos disso é abrir o caminho a discursos que não visam contribuir para a qualidade dos nossos acordos e desacordos, mas sim polarizar, radicalizar o proverbial guarda da esquina e as presas fáceis do retorno de slogans autoritários antigos. Entre as muitas tarefas de construção da vida democrática no Brasil atual, é fundamental discutir em paralelo dois conjuntos de problemas. O primeiro são os consensos expressos por conceitos absolutos como os de direitos humanos e laicidade. O segundo é a comunicação social na qual emergem consensos possíveis em geral, a partir da pluralidade de vozes do corpo social, e dos discursos filtrados por mediações legítimas. Vejamos isso mais de perto.

Quando falamos de comunicação social, estamos falando do ambiente em que operam as mediações necessárias a que as pessoas deliberem, troquem razões, deem assentimento, etc. Por exemplo, quando falamos de cuidados com a situação pandêmica, essa mediação deveria ser feita sobretudo pelos processos da ciência. Se a operação dessa mediação se deteriora, abrem-se as portas para o terraplanismo que, lá na ponta, legitima aglomerações e soluções mágicas contra a pandemia. Temos visto uma enorme proliferação de iniciativas de denúncia contra notícias falsas, e contra veículos jornalísticos de deontologia duvidosa. Infelizmente, a sensação que temos é a de que essa é uma batalha perdida, se for travada nesses termos. Precisamos compreender aspectos do problema que são inevitavelmente múltiplos e complexos - justamente esses nos quais as vozes das humanidades se mostram uma vez mais agudas e percucientes: a influência de discursos religiosos e morais como lentes centrais para a atuação na esfera pública (ALMEIDA, 2017); a ideia de uma suposta comunicação direta, sempre unilateral, entre agentes públicos e cidadãos (algo que marcou regimes autoritários do século passado) (GUIMARÃES;

VAZ, 2019, URBINATI, 2016); o impacto das redes sociais na decadência da geração de informação de maneira profissional (KEEN, 2009); etc.

Pode parecer caricatural que o atual (novembro de 2020) ministro da Educação, Milton Ribeiro, junte a sua voz àquelas dos ministros anteriores e ataque os cursos de humanas através da pauta de costumes – como quando ele os “denunciou” por “promover promiscuidade” (o ministro referia-se ao ensino do pensamento existencialista; se você lembrou de vozes como Simone de Beauvoir, Sartre e Merleau-Ponty como alvo dos ataques do ministro da Educação brasileiro, a sua memória não lhe pregou uma peça). (UNIVERSIDADES..., 2020)

Mas o que temos visto, cada vez mais, são ações concretas no sentido de corroer por dentro a existência mesma de departamentos e programas de pós-graduação de ciências humanas. Uma das mais graves é a recente proposta de substituir o sistema Qualis pelo chamado *fator de impacto*. A despeito de todos os seus problemas, o Qualis é um sistema de avaliação de periódicos que vem sendo aperfeiçoado ao longo dos anos no sentido de fornecer métricas diversamente adequadas à pluralidade das diferentes áreas de conhecimento. Serve de base para decisões de alocação de recursos e bolsas a programas de pós-graduação. O *fator de impacto* faz sentido em outras áreas, como as de tecnologia, ciências formais e da natureza. Se aplicado às ciências humanas, a sua tendência é fazer com que virtualmente desapareçam revistas dessas áreas com qualificação elevada, já que a lógica de citação, produção e autoria das ciências humanas é muito diversa daquela com que operam as ciências exatas e biológicas. Isso fornece argumento direto para cortes ainda maiores de dotações financeiras, auxílios e bolsas para programas de humanas. Ou seja, inviabiliza sua atividade de pesquisa. A motivação de uma tal manobra, contudo, não aparece à superfície do discurso, que agora pode inclusive se revestir de um falacioso caráter “republicano” e “isonômico”. Eis a ideologia no seu estado puro. Ataca-se as humanidades por dentro, sem a brutalidade aparente do segundo ministro da Educação bolsonarista (Weintraub), mas de maneira muito mais deletéria e eficaz.

DESEMPENHO ACADÊMICO E CORTES ORÇAMENTÁRIOS

As universidades federais vêm sofrendo cortes e contingenciamentos importantes de recursos há alguns anos, iniciados nos governos petistas e se arrastando até aos dias atuais, sempre sob a justificativa do “ajuste fiscal”. Ainda no governo Dilma Rousseff, enfrentamos em 2015 uma dura greve dos docentes, pela qual se questionava a aplicação das medidas de austeridade na educação pública. Nessa ocasião, os investimentos nas universidades federais foram cortados em 47%. Em 2017, as verbas repassadas se reduziram em R\$ 247 milhões com relação a 2016. Em 2018, a queda foi ainda maior. Em 2021, a previsão é de um novo corte, de R\$ 1 bilhão.³ O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) também foram duramente atingidos.

A atitude de desprezo do governo Bolsonaro com a educação pública de qualidade não inaugura o represamento de dinheiro que vivenciamos na última década. No entanto, vemos agora um outro fenômeno, que se associa ao primeiro: o represamento de recursos oficialmente justificado de maneira ideológica.

Na já mencionada entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, o ex-ministro Weintraub mencionou “desempenho acadêmico” como uma justificativa para os bloqueios de dotação orçamentária. Não especificou em quais documentos de medição de desempenho se baseava. Sabemos que os critérios usados nos rankings de desempenho de universidades são, no mínimo, questões em discussão aberta, havendo entre os especialistas discordâncias de superfície e de fundo acerca deles. No entanto, mesmo deixando isso à parte, os rankings mais considerados no país e no mundo indicam exatamente o inverso no que diz respeito às *três universidades*⁴ inicialmente singularizadas pelo ministério: elas subiram posições. Basta citar dois desses rankings: Times Higher Education e Ranking Universi-

3 Ver <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/09/10/corte-de-quase-r-1-bi-para-universidades-federais-e-mantido-mesmo-com-alteracao-no-orcamento-do-mec-para-2021-dizem-reitores.ghtml>

4 Ver o perfil das três universidades em <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/04/30/O-perfil-das-3-universidades-atingidas-por-cortes-do-MEC>

tário Folha. No caso da UFBA, a Reitoria publicou uma nota⁵ eloquente, na qual explicita o impacto do bloqueio de parte da dotação orçamentária sobre as suas operações, e também os ganhos de desempenho alcançados nos últimos anos, a despeito de reduções sucessivas de dotações.

As razões apresentadas pelo ministro para os cortes, além de não corresponderem à verdade factual relativamente ao desempenho acadêmico, não se qualificam como razões legítimas. A despeito de não ter o ministro detalhado exatamente os eventos que interpreta como “balbúrdia” e “ridículos”, temos as duas indicações: a presença de “sem-terras” e de “gente pelada”. Por extrapolação, digamos, o ministro se referia a eventos com uma natureza de reflexão e expressão política, num caso, e artística, no outro. Estamos supondo que o ministro tinha em mente performances artísticas havidas em 2018, particularmente na UFF, uma das universidades escolhidas para cortes. Basta aqui dizer que se tratou de performances artísticas com teor de denúncia à violência e às desigualdades de gênero no país para deixar evidente o teor ideológico das críticas do ministro. A outra hipótese é a de o ministro da educação do Brasil não ter uma compreensão mínima do que seja uma performance artística, e do lugar que elementos como nudez possam ter nesse tipo de expressão. Queremos descartar essa hipótese.

Qual é o problema de pessoas do Movimento Sem Terra, ou de qualquer outro movimento social, estarem na universidade? Qual o problema de políticos, economistas, juristas, médicos ou religiosos frequentarem a universidade, em nome do debate de ideias? Assim como indígenas e quilombolas - seja como estudantes, docentes ou participantes em eventos? A ideia de que a universidade tem que ficar isolada da vida política e cultural é muito ruim e reflete um dos grandes desafios à universidade: sair de sua bolha acadêmica e comunicar-se mais amplamente com o mundo.

Reduzir a diversidade de pensamento, excluindo, por exemplo, tudo que pode ser associado ao pensamento de esquerda, ou ao movimento LGBTQI+, ou ao movimento negro, significa eliminar da universidade

5 Ver: https://ufba.br/ufba_em_pauta/cortes-orcamentarios-nota-de-esclarecimento-da-universidade-federal-da-bahia

seu caráter de espaço do pensamento crítico, da experimentação livre - das ciências às artes, da mecatrônica à antropologia. Ao mesmo tempo, a universidade de caráter exclusivamente técnico, focada nas disciplinas tecnológicas, está condenada a se limitar à função escolar de transmissão de informação. O que vemos não é uma preocupação com a missão constitucional das universidades, com a qualidade de ensino, ou com o gasto de dinheiro público em instituições que, eventualmente, poderiam não dar o retorno exigido pela sociedade - como o governo alegou no final daquele 30 de abril de 2019, após muitas críticas - mas sim uma busca por controle sobre as atividades que se desenvolvem dentro das universidades. E isto configura uma ingerência sobre a autonomia universitária.

O PAPEL DAS UNIVERSIDADES E DAS CIÊNCIAS HUMANAS NO BRASIL

É importante lembrar que as universidades públicas cumprem um papel, no Brasil, que é intransferível, e que foi construído ao longo de várias décadas. Elas são o espaço em que a sociedade reflete sobre si mesma, em livres experimentos do pensamento e da imaginação. É assim em todos os países que buscam soluções inclusivas e criativas para os seus problemas. Significa que levamos aos nossos alunos e pesquisadores a possibilidade de refletir sobre a sociedade e o mundo, a partir de ferramentas específicas, adequadas às diferentes disciplinas.

No entanto, esse exercício do “pensar o mundo” pode significar trazer à tona problemas da sociedade em seus mais variados setores que porventura estivessem velados, e isso não é fácil, nem confortável. A filosofia, a história e as ciências sociais em geral incomodam, e sempre incomodaram, porque, ao traçar da sociedade retratos mais aproximados da sua própria realidade, muitas vezes apontam o dedo para algumas realidades das quais nos envergonhamos e que muitos desejariam esconder ou simplesmente esquecer. “A tarefa primordial de um professor capaz é a de levar seus discípulos a reconhecerem que há fatos que produzem desconforto, assim entendidos os que são desagradáveis à opinião pessoal de um

indivíduo; com efeito, existem fatos extremamente desagradáveis para cada opinião, inclusive a minha”. (WEBER, 1999, p. 41)

Weber fala de um desconforto produzido pela ciência diante das descobertas de fatos novos da realidade, seja ela natural ou social. Esse desconforto por parte das opiniões pessoais pode ocorrer em diversas camadas, de forma simultânea ou não. Pode ser um desconforto (científico) diante de uma descoberta que exige reformular teorias atuais; pode ser um desconforto (político) diante de uma descoberta que invalida determinado discurso político; pode ser um desconforto (moral) diante de uma descoberta que expõe certos costumes da sociedade que porventura nos causem vergonha. A ciência pode causar desconfortos de várias ordens e os cientistas devem aprender a lidar com essa possibilidade, sobretudo em relação aos desconfortos que os resultados das pesquisas podem provocar em si mesmos. Mas também desconforto em relação aos outros, aos colegas, a certos grupos da sociedade. As pesquisas sobre a alta taxa de mortalidade de mulheres que fazem abortos clandestinos pode gerar um desconforto (moral e religioso) àqueles que consideram o aborto um grave pecado, e injustificável. Em suma, as ciências humanas em geral, justamente por estudarem e refletirem sobre a realidade social e o ser humano em seus vários aspectos, produzem fatos científicos e reflexões que podem ser altamente indigestos. E que podem gerar reações de muitas ordens, inclusive agressivas.

Durante sua formação, o pesquisador aprende a equilibrar as opiniões e sentimentos pessoais, assim como as possíveis reações à pesquisa, de modo a fazer uma constante vigilância epistemológica (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999) da atuação científica no mundo social. Também é no âmbito das ciências humanas que aprendemos que todo o conhecimento é localizado e sua objetividade está diretamente vinculada à possibilidade de tornar-nos responsáveis pelo saber que geramos. (HARAWAY, 1995) Ou seja, se de um lado buscamos gerar conhecimento com objetividade, de outro lado esta atitude não elimina a possibilidade de atuação concreta em situações que consideramos, por exemplo, levar a injustiças e/ou desigualdades.

Nesse sentido, podemos mencionar muitos outros exemplos de desconforto que as ciências humanas podem causar, especialmente para determinados grupos: 1) o estudo e análise da violência contra as mulheres permitem indicar e caracterizar a realidade do machismo; 2) a pesquisa e discussão sobre o alto número de mortes violentas de jovens negros permitem que enxerguemos uma das dimensões do racismo; 3) o estudo e análise de dados socioeconômicos geram constatações de que o crescimento econômico pode ser acompanhado da redução do trabalho qualificado e bem remunerado, além de caminhar no sentido contrário da eliminação de trabalho escravo; 4) pesquisas podem indicar que empresas e governo estão tomando direções contrárias à preservação do meio-ambiente. Apesar de profundamente desconfortáveis e, para alguns, muito inconvenientes, esses fatos existem e as implicações de não enfrentarmos esses problemas devem ser explicitadas. Por essa razão, é papel da universidade falar deles e ajudar a pensar sobre as estratégias e caminhos de enfrentá-los.

À GUIA DE CONCLUSÃO: RUMO À DIVERSIDADE!

Nos últimos anos, a universidade pública viveu uma transformação profunda, a partir da adoção da política de cotas e da ampliação de ações de permanência de estudantes (residências universitárias, refeitórios, auxílio transporte, bolsas de iniciação científica etc.), de modo que hoje é um espaço muito mais diversificado do que quando éramos alunos de graduação. Temos hoje pessoas oriundas de todas as classes sociais, com uma ampliação significativa de negros e negras, LGBTQI+ e indígenas e quilombolas.

A universidade tem se transformado em um espaço no qual é possível o encontro da sociedade em sua diversidade. Ainda estamos longe do ideal, mas estamos numa busca de construir um ambiente em que indivíduos e grupos sociais possam pensar coletivamente e encontrar soluções para problemas concretos. O tripé da universidade pública, a saber, ensino, pesquisa e extensão, é um caminho nessa direção.

Uma política direta de controle ideológico, como gostaria de realizar o ex-ministro e outros tantos personagens do atual governo, em que se excluam pessoas, eventos, disciplinas, áreas de conhecimento, por conta de suas maneiras diferentes de ver o mundo, impacta negativamente sobre essa diversidade desejada e ainda distante de se concretizar em sua plenitude.

Vivemos uma realidade política em âmbito federal que realiza frequentes tentativas de abafar discordâncias internas. Isso compromete a elaboração de diagnósticos complexos, já que estes exigem debate e confronto de ideias, em busca de soluções para os problemas do país. Além disso, o ataque a espaços de construção coletiva e múltipla de saberes, como são as universidades públicas federais e estaduais, é exemplar do movimento político-cultural autoritário que estamos vivendo. Nesse cenário, não perdemos somente nossas universidades, seus docentes, técnicos, estudantes e os trabalhadores terceirizados, sempre os primeiros a serem atingidos. Perdemos como país, como seres humanos, capazes de enfrentar os nossos problemas de frente e construir futuros melhores.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-27, 2017.
- ARENDRT, H. Verdade e política. In: ARENDRT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 282-325.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- EAGLETON, T. Introduction. In: EAGLETON, T. (org.). *Ideology*. Londres: Longman, 1994. p. 1-22.
- GUIMARÃES, M. C. F.; VAZ, M. A. Leticia Cesarino- “Todo populista bem-sucedido hoje precisa ser também um bom influenciador digital”. Entrevistado: Leticia Cesarino. *Com Ciência*, Campinas, 9 set. 2019. Disponível em: <https://www.comciencia.br/leticia-cesarino-todo-populista-bem-sucedido-hoje-precisa-ser-tambem-um-bom-influenciador-digital/>. Acesso em: 12 nov. 2020.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- KEEN, A. *O culto do amador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SALLES, J. C. *Democracia e universidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2011.

UNIVERSIDADES incentivam a promiscuidade, diz novo ministro da Educação. *Catraca Livre*, [S. l.: s. n.], 12 jul. 2020. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/universidades-incentivam-a-promiscuidade-diz-novo-ministro-da-educacao/>. Acesso em: 14 out. 2020.

URBINATI, N. Uma revolta contra os corpos intermediários. *Leviathan: Cadernos de Pesquisa Política*, São Paulo, n. 12, p. 176-200, 2016.

WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999.

Em defesa das humanidades

ROGER MAIOLI DOS SANTOS

INTRODUÇÃO

O ataque às humanidades chegou para valer ao Brasil. No momento em que escrevo, associações acadêmicas de vários estados emitem notas de repúdio a declarações feitas por ninguém menos do que o atual presidente da República, Jair Bolsonaro. Uma semana após anunciar cortes dramáticos no fomento à pesquisa científica brasileira, Bolsonaro fez declarações ainda mais graves contra os campos humanísticos, que a seu ver nem merecem financiamento público.¹ Os motivos: as humanidades não ensinam nada útil, não têm aplicação prática e não prometem emprego para os formandos. Esse é o mesmo discurso que tem fechado departamentos de ciências humanas pelo mundo

1 As declarações foram feitas pela conta do presidente no Twitter, em 26 de abril de 2019. Cito: “O Ministro da Educação [Abraham Weintraub] estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas) ... O objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte, como: veterinária, engenharia e medicina.” Em uma das muitas notas de repúdio, a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) escreveu: “O ministro e o presidente ignoram a natureza dos conhecimentos da área de humanidades e exibem uma visão tacanha de formação ao supor que enfermeiros, médicos veterinários, engenheiros e médicos não tenham de aprender sobre seu próprio contexto social nem sobre ética, por exemplo, para tomar decisões adequadas e moralmente justificadas em seu campo de atuação.” Visto em 1 de maio de 2019 em <http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/artigos-em-destaque/2075-nota-de-repudio-a-declaracoes-do-ministro-da-educacao-e-do-presidente-da-republica-sobre-as-faculdades-de-humanidades-nomeadamente-filosofia-e-sociologia>

afora, no Japão, na Austrália, na Índia, na Europa e nos Estados Unidos, e que vem resultando em repetidas tentativas de fechar agências de fomento como o National Endowment for the Humanities. Ele há muito existe no Brasil, mas não como bandeira do governo federal, que agora anuncia o combate às humanidades como necessário ao progresso do país.

O perigo desse argumento é que as convicções que ele expressa são compartilhadas por uma parcela significativa da população, talvez até pelo leitor deste texto. É um tipo de visão que as pessoas desenvolvem cedo, já na fase escolar, quando a queixa de que certas matérias não servem para nada é muito comum. Quem nunca ouviu dizer, como aluno de Ensino Médio, que a escola devia ensinar português e matemática e ponto final? Mais adiante essa visão é reforçada pelo real problema da falta de boas carreiras para quem se forma em humanas. Todo aluno sabe que a amiga que é médica ganha mais do que a que se formou em história, e que o amigo engenheiro tem carro novo enquanto o professor de português anda de ônibus. Nem todo mundo sabe que isso não é culpa das humanidades, mas da grave desvalorização, pelo Estado, dos campos do ensino, da pesquisa e da cultura. Ao despriorizar essas áreas, o governo destrói as possibilidades de carreira para os que se formam em história, letras, filosofia e outros campos humanísticos, e então culpa as humanidades por não resultarem em empregos. Para quem olha de longe, esse papel do Estado não é tão claro. Sinal disso é a ideia comum de que o professor ensina por amor. O brasileiro reconhece que o professor é importante, mas enxerga os baixos salários não como uma falha do sistema, mas como um atributo normal dessa carreira – afinal, quem ama sofre. Junto com essa visão do professor vem aquela dos alunos de humanidades como futuros fracassados profissionais, que se consolam das más escolhas criticando o sucesso dos outros. Eis portanto o perigo: quando o presidente do Brasil vem a público denunciar as humanidades, seu ataque ressoa no âmago de milhões de brasileiros.

O DESAFIO DE DEFENDER AS HUMANIDADES

Por tudo isso, defender o investimento público nas humanidades torna-se mais urgente do que nunca. Mas essa é uma defesa difícil, por muitos

motivos. Vou falar das dificuldades antes de passar à defesa. A primeira é que a maioria dos argumentos em prol das ciências humanas se dirige aos convertidos. Em resposta às declarações de Bolsonaro, alastrou-se pela internet um meme do filme *Sociedade dos Poetas Mortos*, em que Robin Williams aparece dizendo que “a poesia, a beleza, o romance, o amor são as coisas pelas quais vale a pena viver”. É uma abordagem comum, que consiste em dizer, citando-se Williams ou Sócrates ou Nietzsche, que a cultura humanística enriquece a nossa experiência de vida. Claro que isso é verdade, mas essa réplica, aos olhos dos críticos das humanidades, simplesmente reforça a má impressão que já têm: de que os humanistas são ociosos e esnobes, acham-se espiritualmente superiores ao povo trabalhador e, pior, querem que o contribuinte patrocine seus hobbies. Não importa se eles têm razão; é assim que pensam, e essa linha de defesa confirma tal pensamento. Uma outra linha também voltada aos convertidos é o próprio gênero da defesa acadêmica das humanidades, que envolve sofisticados argumentos de ordem histórica, sociológica ou filosófica.² Na filosofia analítica, por exemplo, há todo um subcampo chamado de “cognitivismo literário”, cujo propósito é determinar se obras de ficção, para além do prazer que proporcionam, também transmitem conhecimento. É um discurso técnico, em que se debatem o status lógico de proposições fictícias, o sentido do termo “inferência” quando aplicado à ficção e a capacidade de romances e poemas de justificar epistemicamente as hipóteses que veiculam.³ Esse é um tema acadêmico perfeitamente válido – eu mesmo já escrevi a respeito –, mas é acadêmico, um discurso dirigido aos pares. Por mais coerentes que tais argumentos sejam, eles têm pouco peso aos olhos do público que mais importa. O que legisladores e tomadores de decisão querem saber não é se romances transmitem lições de vida, mas se os departamentos de humanas são financeiramente sustentáveis, se as disciplinas em si têm aplicações práticas e se os alunos que

2 Uma excelente discussão desses argumentos é *The Value of the Humanities*, de Helen Small (Oxford University Press, Oxford, 2016).

3 Uma boa introdução ao assunto é a coletânea *A Sense of the World: Essays on Fiction, Narrative, and Knowledge*, ed. John Gibson, Wolfgang Huemer e Luca Pocco (Routledge, 2009).

se graduam nessas áreas vão conseguir emprego. Desse ponto de vista, a poesia e a literatura podem ter mil virtudes, mas também podem ser lidas em casa.

Essa atitude instrumental é uma segunda dificuldade para defender as humanidades. O Reino Unido oferece uma ilustração clara do problema. A chamada Research Excellence Framework (REF), um sistema inaugurado pelo governo britânico em 2008, avalia a produção acadêmica britânica em termos de seu “impacto” para além dos muros da academia, com a finalidade de orientar a alocação de verbas.⁴ Ela tem sido duramente criticada por professores de humanidades, não apenas por causa da papelada burocrática que gera, mas também porque a REF os obriga a defender seu trabalho em termos instrumentais, termos em que as humanidades não têm como competir com as áreas de ciência ou tecnologia. Nenhuma análise de Shakespeare ou da escultura grega terá o impacto mensurável da pesquisa em engenharia agrônoma ou células-tronco. Esse tipo de pressão também ocorre em outros países. Num recente simpósio em Yale sobre esse tema, Judith Butler disse que tais demandas essencialmente obrigam as humanidades a mentir para conseguir verba: departamentos de humanas e pesquisadores individuais em busca de custeio precisam fazer declarações grandiloquentes mas insinceras de seu impacto na vida pública. O problema, para Butler, é que o tipo de valor reconhecido pelo discurso instrumental relega ao esquecimento os reais méritos das humanidades.⁵ Butler não os enumera, mas sabemos quais são. Entre outras coisas, as humanidades promovem o pensamento crítico, oferecem uma visão do mundo como resultado de processos históricos contingentes e cultivam o apreço pelas diferentes expressões das identidades e culturas humanas. A dificuldade de defender as humanidades, por este ângulo, é que os parâmetros priorizam o que elas fazem pouco e ignoram o que elas fazem bem. Para alguns, como Stanley Fish, a solução é rejeitar essas

4 A REF define “impacto” como “um efeito, mudança ou benefício para a economia, a sociedade, as políticas ou os serviços públicos, a saúde, o meio ambiente ou a qualidade de vida, para além da academia”. *REF 2019/21 Guidance on Submissions*, janeiro de 2019, p. 90. Ver: https://www.ref.ac.uk/media/1092/ref-2019_01-guidance-on-submissions.pdf.

5 Judith Butler, “Ordinary, Incredulous,” in *The Humanities and Public Life*, ed. Brooks and Jewett (Fordham University Press, Nova York, 2014, p. 15-37).

regras e insistir no valor intrínseco das disciplinas. O problema, como Fish bem sabe, é que esse valor intrínseco não convence os céticos. Em resposta a esse impasse, Simon During recentemente sugeriu que o mais sensato a fazer é não oferecer defesa nenhuma. Num artigo de 2014, During diz que argumentos em prol das humanas não farão diferença na prática, e o jeito é aceitar que essas áreas de estudo podem virar um luxo para poucos, a ser comprado em universidades de elite.⁶

Nota-se aqui uma outra face desse problema: para Fish e During, como para outros observadores, é impossível falar do impacto positivo das humanidades sem autoengano. Como exemplo, considere-se a recepção ambivalente dada ao trabalho de Martha Nussbaum. Uma das vozes centrais desse debate no mundo de língua inglesa, Nussbaum há muito vem defendendo o valor cívico das humanidades, que a seu ver ajudam a educar cidadãos mais solidários. O potencial dessa linha de argumento é que ela enfatiza o impacto social das humanidades sem reduzi-lo a uma questão tecnocrata ou comercial: as humanidades não fundam startups nem curam o câncer, mas melhoram as qualidades morais das pessoas.⁷ Em resposta a uma versão desse argumento, Fish disse o seguinte: “É uma bela ideia, mas não há nenhuma evidência a seu favor e muita evidência contra. Se isso fosse verdade, as pessoas mais generosas, pacientes, bondosas e honestas do mundo seriam os membros de departamentos de literatura e filosofia ... e tendo sido parte deles por 45 anos, posso dizer que não é assim”.⁸ Essa resposta é cínica mas contém algo produtivo: a sugestão de que o impacto das humanidades deve ser tratado com uma questão empírica. Em anos recentes tem havido uma verdadeira onda de experimentos empíricos que buscam determinar se as humanidades têm, de fato, tal impacto positivo. O mais notório foi um estudo publicado na prestigiosa revista *Science* mostrando que a leitura da ficção literária aprimora o que se chama de “Teoria da men-

6 Simon During, “Stop Defending the Humanities”, *Public Books*, 1 de março de 2014. Ver: <https://www.publicbooks.org/stop-defending-the-humanities/>

7 Nussbaum defende esse argumento em diferentes obras. A mais relevante, neste caso, é *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Harvard University Press, Cambridge, 1997).

8 Stanley Fish, “Will the Humanities Save Us?” *The New York Times*, 6 de janeiro de 2008.

te” — a nossa capacidade de adivinhar o que se passa em mentes alheias. A conclusão do estudo é que o leitor de ficção literária desenvolve maior compreensão e empatia por seus semelhantes.⁹ Por um lado, é animador saber que pesquisadores em campos científicos como a neurociência e a psicologia cognitiva têm mobilizado o prestígio dessas áreas em apoio das humanidades. Por outro lado, os resultados de tais estudos têm sido criticados não apenas por cientistas, mas também por humanistas.¹⁰ Em seu abrangente estudo dessa questão, a crítica literária Suzanne Keen mostrou que, a julgar pela maioria dos estudos empíricos, a empatia que a literatura gera não se traduz em altruísmo na vida real.¹¹ Sem o cinismo de Fish, Keen conclui que o argumento de que a literatura melhora as pessoas é de um otimismo exagerado.

O exemplo acima aponta para um outro fator que dificulta a defesa das humanidades: a fragmentação desse discurso. Mesmo se aceitássemos que ler Henry James nos torna mais conscienciosos, isso não diz nada sobre as outras disciplinas humanísticas para além dos estudos literários. Esse tipo de defesa não beneficia a história ou a filosofia ou os estudos de religião, já que seus autores falam pelo viés de sua própria especialização. Assim, Peter Brooks, professor de literatura em Yale, defende a importância do *close reading*; Nussbaum, a despeito de seu interesse na literatura moderna, recorre repetidamente aos clássicos gregos de sua formação; filósofos como Michael Sandel enfatizam a importância da filosofia política para o debate público.¹² E todos enfrentam a dificuldade de falar pelas humanidades como um todo. Há vários motivos para isso, mas aqui me limitarei a três. Um é que as humanidades não necessariamente compar-

9 David Comer Kidd e Emanuele Castano, “Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind”, na *Science*, volume 342, p. 377-80, 18 de outubro de 2013.

10 Tentativas de replicar os resultados encontrados por Kidd e Castano não surtiram resultado. Um exemplo é Maria Eugenia Panero, Deena Skolnick Weisberg et al., “Does Reading a Single Passage of Literary Fiction Really Improve Theory of Mind? An Attempt at Replication”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 2016.

11 Suzanne Keen, *Empathy and the Novel* (Oxford University Press, Oxford, 2010).

12 Peter Brooks, “Introduction” to *The Humanities and Public Life*, 14; Michael Sandel, *Justice: What’s the Right Thing to Do?* (Farrar, Straus and Giroux, Nova York, 2009).

tilham um mesmo método. As disciplinas que hoje constituem as ciências humanas são o resultado contingente da história da universidade, uma história determinada não apenas por considerações sobre método mas também por decisões arbitrárias de caráter administrativo. Um sinal disso é que doutores em todas as áreas humanísticas são “doutores em filosofia” – PhDs – pelo mero acidente de que a Faculdade de Filosofia, nas universidades alemãs, acabou abrigando as disciplinas que não cabiam nas faculdades mais prestigiosas, de teologia, direito ou medicina. Isso torna difícil determinar o que é que as humanidades como um todo compartilham, e que assim constitua um objeto de defesa. O historiador James Turner recentemente argumentou que o denominador comum das humanidades é o método filológico, uma abordagem comparativa e histórica que todas elas compartilham; mas essa tese forçou Turner a negar que a filosofia, um dos pilares centrais das humanidades, seja ela uma disciplina humanística.¹³ Para além do problema do método, há um segundo obstáculo para falar-se das humanidades como um todo: o escopo desse termo varia de país para país. Em inglês, o termo *humanities* se aplica não apenas a disciplinas acadêmicas, mas também a seus objetos de estudo. Obras literárias, museus, música, arquitetura, tudo isso faz parte. Na Alemanha e na França, como no Brasil, as *Geisteswissenschaften* ou *sciences humaines* são disciplinas acadêmicas. O estudo literário conta, mas a literatura não. Isso faz uma grande diferença para a defesa das humanidades, já que é mais fácil defendê-las quando a definição é mais elástica. Muitos dos argumentos oferecidos em defesa da leitura literária, por exemplo, perdem força fora do mundo de língua inglesa. Ler romances, como ir à igreja, não é necessariamente uma atividade acadêmica, e os benefícios da leitura literária não necessariamente justificam os programas de estudos literários ou o fomento público da pesquisa sobre literatura. Por fim, um terceiro obstáculo para a defesa universal das humanidades é que o papel delas varia conforme o modelo de ensino. Nos Estados Unidos, onde o currículo das artes liberais requer que todos os alunos cursem disciplinas

13 James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

de humanas e permitem que eles se graduem em múltiplas áreas (digamos, em história da arte e engenharia), é possível defender as humanidades como elementos numa formação mais ampla. Fora desse contexto, as humanidades e seus departamentos requerem defesa autônoma. Não há espaço, por exemplo, para argumentar que o biólogo com *double major* em filosofia tem maior consciência ética.

OS VALORES DAS HUMANIDADES

Em suma, as dificuldades são muitas. A meu ver a mais substancial é a mencionada por Judith Butler: é difícil demonstrar o valor não instrumental das humanidades para alguém que já não esteja convencido desse valor. Mesmo o valor instrumental passa despercebido. Porque esse valor instrumental existe, apesar da relutância geral em se falar dele. Críticos das humanidades, cientes de que pontes requerem engenheiros e hospitais requerem médicos, todavia ignoram outras indústrias cuja força de trabalho requer profissionais com formação em humanas. Considere-se, por exemplo, o turismo e a cultura, que envolvem a aplicação direta do conhecimento humanístico. Em sua fala no Fórum Econômico Mundial, na Suíça, Bolsonaro convidou turistas internacionais a virem ao Brasil tão somente por causa de suas belezas naturais – que, diga-se de passagem, ele tampouco deseja preservar. E não parece ter notado o papel desempenhado pelos profissionais de humanas em atrair turistas à Europa. Os locais e prédios históricos, os museus e as atrações culturais que os turistas pagam para ver são preservados, produzidos e explicados por historiadores – da arte, da filosofia, da literatura –, antropólogos, musicólogos, escritores, artistas de todas as áreas e assim por diante. Em 2013, os ministérios da fazenda e da cultura da França uniram esforços para determinar se o investimento público na cultura compensava, e seu relatório, disponível ao público, revelou que as atividades culturais francesas responderam por 3,2% do Produto Interno Bruto (PIB), gerando 670 mil empregos e acrescentando 57,8 bilhões de euros à economia da França.¹⁴

14 *L'Apport de la Culture à l'Économie en France*, relatório do Ministério da Cultura, 2013, p. 2. Ver

A isso devem-se acrescentar os benefícios econômicos do turismo, que na Europa têm tudo a ver com o bem preservado patrimônio histórico. A cultura e o turismo, é claro, são apenas dois setores com demanda pelo conhecimento humanístico (outros incluem a publicidade, o jornalismo, a indústria de software e – obviamente – a educação). Ao contrário do que dizem os críticos neoliberais das humanidades, o mercado tem, sim, demanda pelo tipo de conhecimento adquirido nas aulas de humanas; e o apoio às humanas não é caridade do Estado, mas uma entre outras modalidades de investir-se na economia. E se este valor instrumental passa despercebido, que dizer do valor não instrumental das humanidades?

Qual é, então, esse valor não instrumental? Há dois tipos. Um é o valor intrínseco enfatizado por Fish, que defende que o estudo das humanidades é um fim em si e não precisa justificar-se em termos de seu impacto em outras áreas. Esse argumento tem mérito, e muitas áreas das ciências, como a matemática pura e a cosmogonia, também o utilizam. O problema é que na hora das decisões orçamentárias a finalidade prática sempre ganha do fim em si. Mas as humanidades também têm um valor não instrumental *extrínseco*, e é esse que pretendo defender aqui. Esse valor é diferente do valor econômico que discuti acima, e inclui, mas não se resume, à transformação moral sublinhada por Nussbaum ou ao enriquecimento individual que todos os humanistas reconhecem. O valor extrínseco e não instrumental das humanidades é o impacto que elas têm na forma como as pessoas pensam, agem e (importantíssimo) votam. Assim como é melhor morar num país com hospitais, escolas, serviços, opções de lazer e bom índice de empregos, é melhor morar num país em que as pessoas têm noção das coisas. Note-se que não estou falando de altruísmo, mas de discernimento. Na última década a internet tem ilustrado, com assustadora clareza, o desastroso impacto político da falta de discernimento do eleitorado. A internet não somente democratizou e expandiu o debate político, mas também o polarizou de modo sensacionalista, atraindo para os extremos grandes parcelas do eleitorado que cos-

em <http://www.culture.gouv.fr/Actualites/Infographie-L-apport-de-la-culture-a-l-economie-en-France-les-chiffres>

tumavam ser relativamente indiferentes à política. A pessoa sem fortes convicções políticas vai se tornando mais rara, mas as convicções que se formam são com frequência superficiais, baseadas em memes, mensagens de Whatsapp, websites tendenciosos, *fake news* e propaganda partidária. Sem paciência para ler análises longas e sem a prática de distinguir entre portais de notícias e *fake news*, esses novos militantes se deixam manipular facilmente por interesses políticos, que os convencem, por exemplo, de que a liberação do porte de armas ou a queima de combustíveis fósseis servem aos interesses do povo e não de grandes empresas. Um efeito colateral da polarização política é que mesmo causas ortogonais à divisão entre direita e esquerda hoje ganham inimigos por tabela. Parece óbvio que combater o aquecimento global é uma emergência mundial, e no entanto muitos desdenham essa causa porque se acostumaram a achar que o Greenpeace é coisa de esquerdista; e parece óbvio que a morte de inocentes pela polícia é um crime hediondo, e todavia defensores da segurança pública fazem apologia ao assassinato da ativista Marielle Franco, porque não gostam dos grupos que denunciam tal crime.

Essa polarização tem consequências práticas. O que vai pela cabeça das pessoas que vemos na rua ou no ônibus não é uma questão privada, mas sim pública. Suas opiniões, expressas nas novas mídias e nas mobilizações que elas promovem, sinalizam para quem quiser ver o que o eleitorado está disposto a apoiar ou a tolerar. Elas permitem, por exemplo, que um político se aproveite de seu minuto ao sol para elogiar a tortura em horário nobre, sabendo que isso ganhará as páginas da imprensa e atrairá não apenas críticas, mas também aplausos. O resultado final disso é a viabilização de toda sorte de políticas repressivas. Dou-me como exemplo. Eu vivo e trabalho na Flórida como imigrante, e mesmo tendo *status* legal eu enfrento toda sorte de desvantagens por causa da ignorância em que vive uma grande parcela da população dos EUA. A vida do imigrante em solo americano, mesmo o imigrante legal, tornou-se mais difícil nos últimos anos: os vistos são mais caros, os maus tratos em aeroportos são mais comuns, as chances de manter-se a legalidade são menores. Estrangeiros têm perdido empregos, bens materiais e contato com a família por causa do enrijecimento das políticas de imigração americanas. E essas políticas

existem essencialmente porque dezenas de milhões de americanos vivem em profunda ignorância histórica e política. Não entendem o papel da imigração na história de seu país, não têm conhecimento ou interesse em outras culturas e não se informam sobre as reais causas dos problemas socioeconômicos dos EUA. Por isso tudo, acharam normal um candidato à presidência culpar os imigrantes por uma crise econômica causada pela globalização e pela decisão de empresas bilionárias de transferir suas atividades para outros países. Embora ignorantes, essas pessoas votam, e sua tolerância à xenofobia trouxe ao poder uma política de perseguição aos imigrantes com impactos mensuráveis na vida de muitos e muitos.

Assim, o problema da falta de cultura humanística já não é o velho problema de as pessoas não terem a minha paixão por Mozart ou verem TV em vez de ler Clarice Lispector. O problema é prático, da mesma ordem de importância da infraestrutura urbana ou dos serviços públicos. Para a mulher, por exemplo, é mais difícil viver num país em que as pessoas ainda estão presas ao preconceito machista, por motivos muito concretos; isso não só afeta a vida cotidiana da mulher, mas, por meio do voto preconceituoso, determina o seu acesso a serviços de saúde, licença-maternidade, igualdade no salário, pensão familiar justa, proteção contra a violência doméstica, métodos anticoncepcionais, liberdade de expressão e assim por diante. A mulher que vive em meio a ignorantes convictos gasta mais e ganha menos, sofre mais e tem menos recursos. Isso se aplica a todos os grupos desfavorecidos, valendo salientar que, em questões socioeconômicas, a vasta maioria é desfavorecida.

O que tem isso a ver com o valor das humanidades? As humanidades capacitam as pessoas a entender sua posição nesse quadro geral e a agir com mais discernimento. Não se veja isto como condescendência. As sociedades humanas são extremamente complexas, e foram necessários séculos de estudo para que começássemos a compreendê-las, embora parcialmente. A maioria de nós morre sem ter entendido as consequências globais de nossas ações locais, que não são óbvias. Não é óbvio que o imposto que pagamos sobre produtos de varejo agrava a desigualdade social, nem que a minha preferência por roupas baratas alimenta a exploração do trabalho infantil em Bangladesh, nem que as sacolas plásticas

em que eu trago as minhas compras matam baleias. Entender o impacto de nossas ações individuais na vida dos outros e no meio ambiente requer estudo. Para uma imensa parcela da população brasileira, as aulas de humanas podem ser o único espaço que jamais terão para desenvolver esse tipo de entendimento, que não desenvolvem nem em casa, nem no trabalho, nem com os amigos e nem nas aulas de exatas.

As aulas de exatas são importantes e necessárias, mas há coisas necessárias e importantes que elas não ensinam. Por exemplo, elas não ensinam como a sociedade brasileira funciona. Não ensinam de onde vem a desigualdade social, nem que tipo de política, no decorrer da história da Brasil, agravou ou reduziu essa desigualdade; não ensinam o que foi o nazismo ou a ditadura militar, nem esclarecem que assistência social não é sinônimo de comunismo; e não mostram a conexão entre a escravidão e os obstáculos sociais e políticos que negros e pardos enfrentam no Brasil até hoje. Não mostram, em suma, que os pobres do Brasil são pobres não por causa de preguiça, como tantos acham, mas por causa de um complexo legado histórico que nunca se resolveu e cuja solução ainda é responsabilidade nossa. As aulas de matemática não ensinam isso; são as aulas de história e sociologia que ensinam. As exatas não ajudam os alunos a desenvolver a paciência para a leitura nem a capacidade de entender textos, e por isso não preparam esses alunos para lidar com os textos que inevitavelmente encontrarão na vida cotidiana, na forma do bombardeio diário de informações proveniente das muitas mídias. Cidadãos sem paciência ou capacidade para ler não conseguem distinguir entre opinião embasada e achismo, ou entre *fake news* e notícias; não têm o costume de cobrar evidência ou absorver argumentos complexos; e por isso se deixam recrutar por causas cujas vítimas são eles próprios, como o desmantelamento dos programas sociais. As aulas de biologia não abrem espaço para essa prática de leitura e reflexão; são as de letras e filosofia que abrem. As aulas de veterinária são indispensáveis, mas elas não ensinam o impacto das decisões humanas na vida das outras espécies, nem o correspondente impacto da degradação ambiental na vida humana. São as aulas de história e geografia humana que ensinam isso.

Quando Thomas Jefferson fundou a Universidade da Virgínia, em 1819, sua meta principal foi formar cidadãos com noção das coisas, porque uma democracia de ignorantes poria a perder o próprio projeto democrático. Jefferson escreveu a George Washington: “É um axioma, a meu ver, que nossa liberdade jamais estará segura a não ser nas mãos do próprio povo, e de um povo com um certo grau de instrução”. O motivo, para Jefferson, é que a democracia só tem chances se os cidadãos entenderem as decisões que tomam e as causas que apoiam, e o ensino das humanidades, financiado pelo governo, é fundamental para isso. Como Jefferson reconhece, a função da universidade, e especialmente do currículo das humanidades, não é apenas treinar mão-de-obra para um futuro emprego; é formar cidadãos capacitados para entender e atuar dentro das regras da democracia.¹⁵ E que não haja engano quanto ao seguinte: o ensino das matérias de humanas, no ensino médio ou superior, depende inevitavelmente da pesquisa em humanidades, dos livros escritos e do conhecimento gerado por doutorandos e doutorandas, doutores e doutoras. Financiar o ensino requer financiar a pesquisa.

Para repetir: é melhor morar num país em que as pessoas têm noção das coisas. A medicina é útil? Muito! Mas igualmente útil é ter concidadãos que entendam o funcionamento da saúde pública e saibam distinguir entre políticas que ampliam o acesso e políticas que só beneficiam o capital privado. A tecnologia é útil? Muito! Mas igualmente útil é ter concidadãos que não se deixem enganar por vídeos no YouTube ou frases feitas no Whatsapp, e que saibam utilizar as novas mídias para difundir conhecimento genuíno nas esferas que os livros e as aulas não alcançam. A veterinária é útil? Muito! Mas igualmente útil é ter concidadãos que entendam o impacto social e ambiental de suas atividades pessoais e daquelas das grandes empresas. Empregos são úteis, mas também é útil ter concidadãos que se oponham à perda dos direitos trabalhistas, porque conhecem a difícil história de sua conquista. As humanidades são úteis

15 Para uma excelente discussão desse contexto, ver o ensaio de Alan Taylor, “The Virtue of an Educated Voter”, em *The American Scholar*, 6 de setembro de 2016. Ver em <https://theamericanscholar.org/the-virtue-of-an-educated-voter/#.XMLoNaR7IzA>

num sentido muito amplo desse termo: o sentido cívico. Não significa que os alunos virem santos ou que não haja gente mesquinha em departamentos de humanidades. O que importa é o impacto coletivo: uma população com instrução humanística estará mais capacitada a identificar a demagogia política, entender seus próprios interesses e organizar-se como oposição. A prova disso é que o atual governo brasileiro tem sistematicamente tentado censurar e coibir esse tipo de atividade crítica, que ele caracteriza como “ideologia”. No fundo, esses ataques reconhecem que as humanidades formam cidadãos menos propensos a cair no conto.

As nossas chances de coexistir pacificamente num país em que haja uma pressão construtiva e constante sobre o governo para reduzir o real problema que o Brasil sempre enfrentou – o abismo entre os poucos que têm muito e os muitíssimos que não têm nada – depende de formar-se uma coletividade com conhecimento de história, entendimento de como a política funciona, capacidade de leitura e análise de texto (especialmente textos da imprensa) e paciência para se informar antes de bater no peito e gritar “mito”. A capacidade dos nossos concidadãos de pensar humanisticamente, e de ensinar as futuras gerações a pensar humanisticamente, é o que decidirá se as mulheres terão algum dia as mesmas oportunidades que os homens; se a população LGBTQI+ terá um dia a liberdade e a segurança que nunca teve neste país; se negros e pardos verão o dia em que a polícia e a sociedade brasileira os tratarão como iguais; e se nós todos fora do 1% deixaremos um dia de sustentar, via políticas de austeridade, a vergonhosa pujança dos que sempre ditaram as leis neste país. Essa capacidade de pensar vai determinar se o Brasil vai se unir aos esforços globais para enfrentar a maior crise que a humanidade já enfrentou — a mudança climática — ou vai se vender, como os Estados Unidos, aos interesses imediatos da indústria do petróleo, que vendeu a muitos o peixe podre de que a mudança do clima é uma farsa. Pensar humanisticamente é perguntar-se se o país e o mundo estão bem não só para você, mas também para os outros. É pensar no bem-estar dos invisíveis, que também estarão pensando no seu.

A DEFESA DAS HUMANIDADES E SEUS PÚBLICOS

Tendo dito isso tudo, falta falar de uma possível objeção. Eu disse acima que defesas tradicionais das humanidades são voltadas aos convertidos, e não convenceriam legisladores ou tomadores de decisão. Não se pode dizer o mesmo da defesa que delineei acima? Pode-se. De fato, essa defesa é a mais fraca de todas se o propósito for convencer os donos do poder. Afinal, frisar que as humanidades estimulam o espírito crítico é confirmar os piores receios desse público. Em resposta a essa objeção o que se deve salientar é que a defesa das humanidades não somente existe em vários gêneros, mas que diferentes gêneros se dirigem a diferentes públicos. Existe o público dos governos e ministérios e das instâncias superiores das universidades, que cobram das humanidades uma demonstração de sua relevância pública e institucional. Para esse público a defesa mais promissora é a instrumental, que é a que de fato toma a frente sempre que professores, sindicatos, diretores de departamento ou líderes institucionais fazem reivindicações ou negociam orçamentos; nessa hora impera a linguagem pragmática – o número de alunos, a proporção de formandos, o índice de empregos, as citações, a reputação, o impacto. Também existe o público dos humanistas que perguntam a si mesmos o motivo daquilo que fazem. Entram em cena aqui as defesas acadêmicas das humanidades, que são de ordem histórica, sociológica ou filosófica. A esse público, já que não aos burocratas, este texto talvez pareça pertinente. Mas para além desses dois públicos existe um terceiro que as defesas das humanidades raramente contemplam. Trata-se das novas gerações que constantemente adentram a esfera social. Elas incluem grandes números de jovens com curiosidade pelo saber, jovens que nós conhecemos diretamente em um de seus papéis, que é o de aluno na sala de aula. Eu sei que os meus alunos acreditam na importância das ciências humanas; mas também sei – porque ponho isso à prova – que eles acham difícil explicar essa importância. A fascinação pelo assunto, o amor pelas letras, essas coisas eles conhecem; mas explicar por que suas paixões merecem financiamento público é um desafio para tais alunos, que se veem mal equipados na hora de defender sua opção de carreira para os pais, os amigos e o público mais geral. Juntemos a esses os contingentes de alunos ainda em cima do muro, que tanto

podem vir a valorizar as humanas como a adotar o preconceito comum contra elas. Esses alunos não serão alunos para sempre: muitos serão figuras públicas e formadores de opinião, e sua visão das nossas disciplinas é importante. A esse público, cujo papel é o futuro, se destina a defesa das humanidades que ofereço aqui.

Entre as tarefas centrais das ciências humanas está a de conscientizar as gerações mais novas da importância dessas mesmas ciências. Não basta ensiná-las. É preciso que se discuta, em sala de aula, por que elas existem. Minha esperança é que um volume como o presente ajude nessa tarefa. Mas para isso ele tem de sair da biblioteca e entrar na sala de aula, para a leitura e o debate. Aí – na prática que os inimigos das humanas chamam de doutrinação e que nós chamamos de pensamento crítico – está o potencial para realmente influenciarmos os que controlam as finanças públicas. Não por meio de argumentos, mas por meio de *votos*. Uma nova geração persuadida da importância das humanidades faz pressão com números, e números, a partir de um patamar, dizem não ao retrocesso. Uma geração persuadida da importância das humanidades tem o potencial de inviabilizar as candidaturas sem compromisso com os pilares da vida democrática, inclusive o ensino das humanidades.

A crise das humanidades e a ciência como força produtiva no capitalismo neoliberal

VINÍCIUS DOS SANTOS

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Não é de hoje que as ciências humanas (filosofia incluída) têm sido desacreditadas junto a assim chamada “opinião pública” global, vendo seu escopo de atuação obliterado ou frequentemente reduzido, bem como seu estatuto de cientificidade e crítica contestado, inclusive por pares de outras áreas do saber. A nosso ver, esse ocaso do pensamento não é fortuito, tampouco manifesta qualquer debilidade epistemológica da área, mas é sintomático de um determinado modelo de sociedade que se orienta na contramão do espírito daquelas ciências.

No caso brasileiro, não é segredo, aquele ocaso se manifesta na corrente ofensiva estratégica contra cursos na área, sobretudo filosofia e ciências sociais, tanto quanto contra estudos acerca de “minorias sociais” – ofensiva que integra a base do programa moralmente obscurantista e economicamente neoliberal vencedor das últimas eleições presidenciais, e que reverbera, com nossas cores, certa moléstia internacional da qual a Hungria talvez seja, hoje, o exemplo mais notório.

Mas, também no âmbito do capitalismo central, essa situação não é tão diferente. Ainda que, por lá, o componente moral dessa perseguição seja quase nulo, o aviltamento da importância das reflexões em ciências humanas se faz igualmente presente. Apenas para mencionar o caso mais notório, em 2015, o governo japonês anunciou o fechamento de cursos universitários em humanidades que, por sua vez, já sofriam com cortes sistemáticos de verba pública daquele país desde a década de 1990.¹

Com efeito, seja ou não reforçado com um discurso moralista/conservador, o que se sugere aqui é que o recente acometimento mundial às humanidades pode ser lido, assumindo Marx como um interlocutor privilegiado, como uma consequência da incorporação da ciência a um modelo de sociedade cuja racionalidade contradiz a liberdade imanente ao fazer científico – particularmente, ao ramo da ciência que lida precisamente com a liberdade, logo, que tensiona intrinsecamente os fundamentos e verdades socialmente aceitas.

Destarte, respeitadas as idiosincrasias nacionais, a razão daquele agenciamento consiste fundamentalmente na profusão de uma política de desestímulo mais ou menos explícita a todo tipo de pesquisa que não seja de pronto conversível em um produto (ou patente) comercializável. Isto é, a todo exercício de pensamento que não gere retorno financeiro em curto prazo, que não se enquadre em um rígido padrão de produtividade e de valoração – aquele próprio ao capitalismo globalizado.² Esse ajuste atinge fortemente as ciências humanas, pois, dada a peculiaridade de seu próprio objeto de estudo – as múltiplas manifestações da liberdade – a referida conversão fere o próprio espírito dessa área do saber.

Nesse sentido, a consagração do mercado capitalista e a disseminação global (não apenas no sentido geográfico) e histórica de sua lógica de funcionamento – o chamado neoliberalismo – tende a subsumir integral-

1 Para 2020, foi anunciada uma retomada de investimentos na área, mas com enfoque em estudos de ética aplicada e jurisprudência.

2 Não cabe aqui fazer a correspondência histórica entre esse movimento, o esgotamento das democracias liberais e o renascimento de uma cultura social e política abertamente violenta, nada afeita ao diálogo com o diferente; numa palavra, fascista. Mas, a nosso ver, trata-se de uma relação visível e nada contingente.

mente a ciência à régua da “valorização do valor”, descartando como “inútil”, “perigoso” ou “radical”, por exemplo, tudo aquilo que não se encaixa no movimento centralizador e despótico de reprodução ampliada do capital. Com efeito, para o que mais interessa aqui, o capitalismo neoliberal confina drasticamente a atividade científica ao horizonte do utilitarismo mercantil, atentando, com esse gesto, contra dois dos principais pilares das ciências humanas: a) o espírito crítico universal; e b) a impossibilidade de neutralidade na relação do investigador com o objeto investigado. Dentro desse horizonte, em suma, o que se propõe a seguir é pensar o ataque às ciências humanas como parte da estratégia de normalização e universalização dessa razão neoliberal, desde uma perspectiva dialética, explorando alguns de seus pressupostos e consequências para essas próprias ciências e sua comunidade.

I

Compreender o capitalismo neoliberal dialeticamente significa apreendê-lo como uma totalidade articulada que, em sua essência, atualiza e radicaliza certas tendências de desenvolvimento intrínsecas a uma sociedade de mercado. Isso significa que, longe de ser uma questão estritamente econômica, a expansão capitalista articula um *modo de vida* (*Lebensweise*) ou de produção, como diria Marx, que incide sobre todos os planos sociais e individuais.

Para evitar qualquer acusação de economicismo grosseiro nessa análise, porém, convém antes registrar que, por ser uma totalidade dinâmica, viva, não cabe falar em determinação cega de uma das esferas sobre as demais, mas *entrelaço* da “vida material” com a “vida espiritual”, da produção e da reprodução social e seus modos de consciência, do desenvolvimento e do devir dessa estrutura, a partir de um horizonte delimitado historicamente.³ Trata-se de um todo dialeticamente mediado.

3 Como aparecerá no livro III de *O capital*: “[O] processo de produção capitalista é uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral. Este último é tanto um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana como um processo que, operando-se em condições histórico-econômicas de produção específicas, produz e

Essa ressalva importa porque, segundo Marx, a sociedade burguesa, capitalista, tem como fundamento ou chave de inteligibilidade a transformação universal dos produtos do trabalho humano em mercadorias.⁴ É por isso que, na moderna sociedade capitalista, o fator econômico se faz presente, abertamente ou de modo cifrado, em todas as formações no plano subjetivo e objetivo: “[...] na mercadoria como produto do capital, já está incluído aquilo que caracteriza todo o modo de produção capitalista: a reificação das determinações sociais da produção e a subjetivação das bases materiais da produção”. (MARX, 2017, p. 942)

Na perspectiva dialética, portanto, aquela conversão dos produtos do trabalho em mercadoria não se resume a uma questão estritamente econômica. A vida social não pode ser entendida como uma junção de *partes extra partes*, mas como uma totalidade *cujo nexa específico de nossa era se*

reproduz essas mesmas relações de produção e, com elas, os portadores desse processo, suas condições materiais de existência e suas relações mútuas, isto é, sua determinada formação socioeconômica. A totalidade dessas relações que os portadores dessa produção estabelecem com a natureza e entre si, relações nas quais eles produzem, é justamente a sociedade, considerada em sua estrutura econômica. Como todos os processos de produção antecedentes, a produção capitalista está submetida a determinadas condições materiais que, no entanto, contêm em si relações sociais determinadas que os indivíduos estabelecem no processo de reprodução da vida. Aquelas condições, assim como essas relações, são, por um lado, pressupostos e, por outro, resultados e criações do processo de produção capitalista, que os produz e reproduz”. (MARX, 2017, p. 881)

- 4 Importa recuperar a importância do trabalho para Marx. Para este autor, o que distingue o humano dos demais seres vivos é a necessidade de produzir os meios de sua própria existência física e espiritual: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”. (MARX; ENGELS, 1991, p. 27-28, grifo do autor) Assim, ao agir sobre o mundo, supera o dado bruto e se exterioriza, *cria* uma nova camada de realidade, uma camada “infinita”, dialeticamente interligada à primeira, na qual vê refletido seu próprio ser, à qual confere livremente seu sentido: a *cultura (Bildung)* ou *história (Geschichte)*. Toda a riqueza humana, material e espiritual, para Marx, é fruto do trabalho nessa acepção primeira.

encontra na economia política e em seus conceitos operantes fundamentais: o capital e a propriedade privada burguesa.

Todas as formas de propriedade precedentes condenam a maior parte da humanidade, os escravos, a ser puro instrumento de trabalho. O desenvolvimento histórico, o desenvolvimento político, a arte, a ciência etc. movem-se acima deles nas altas esferas. Mas só o capital capturou o progresso histórico e o colocou a serviço da riqueza. (MARX, 2011, p. 490)

Sempre segundo Marx (1988), aquele processo de mercantilização universal dos frutos do trabalho humano impõe a hegemonia de uma lógica ou de uma racionalidade predominantemente quantitativa, cujo eixo se revela na primazia social do *valor de troca* sobre o valor de uso como norte de produção da vida e critério fundamental de valoração e conformação do coletivo. Dito de outro modo: toda cultura, aí incluso o saber científico enquanto manifestação privilegiada do existir humano, realiza-se primeiramente na troca mercantil, e não no atendimento de necessidades ou anseios sociais política ou historicamente manifestos.

Em nosso entendimento, esse é o ponto fundamentalmente radicalizado pela atual condição histórica do capitalismo, o neoliberalismo. A sociedade neoliberal não representa uma nova formação histórica (pós-industrial, pós-moderna, sociedade do conhecimento etc.), mas, antes de tudo, é a derradeira efetivação do capital enquanto força social hegemônica. Em outras palavras, o neoliberalismo nada mais é do que uma sociedade de mercado em pleno funcionamento. Isso significa dizer que, no imaginário de nossa era, o mercado foi definitivamente alçado a *médium* necessário a *toda e qualquer* expressão da sociabilidade e da subjetividade, inclusive, claro, a própria ciência.

II

Direcionando para o que mais importa neste texto, vale inicialmente ressaltar que a modernidade representa o momento histórico de fixação definitiva da união entre técnica e saber, a *tecnologia*. Como se pode de-

preender do que foi dito acima, essa união foi fortemente articulada por razões exógenas à própria ciência, porquanto responde, em primeiro lugar, a demandas da reprodução do capital e da sociedade que ele mobiliza. Com efeito, a arregimentação da ciência como força produtiva (MARX, 2011), torna a ciência sujeita e confinada às malhas mercantis. A atividade científica se encontra, direta ou indiretamente, cada vez mais dependente dos dispositivos de mercado, isto é, de vicissitudes absolutamente alheias a seu movimento imanente.⁵

No plano da história das ideias, pode-se verificar que a hegemonia da lógica mercantil, do valor de troca, assumiu os seguintes contornos: a) aspiração à matematização e à unificação metodológica das ciências (desde a *mathesis universalis* de Galileu e Descartes); b) o utilitarismo (entendendo-se utilidade a partir da rentabilidade que algo ou alguém pode oferecer); e finalmente c) o positivismo (a assunção da objetividade e da neutralidade axiológica de toda investigação científica, independentemente de qual seja seu objeto).

Como se sabe, essas determinações se aplicaram inicialmente no domínio das ciências da natureza. Não obstante, desde seus primórdios em meados do século XIX, as ciências humanas, frutos das complexificações próprias à nova sociedade industrial, buscaram se enquadrar naquele cenário, isto é, serem reconhecidas como ciências legítimas, produtoras de saberes objetivos e úteis, sobretudo por influência epistemológica da filosofia positivista de Augusto Comte – que reverberaria, direta ou indiretamente, em nomes como Frazer, Durkheim, Ranke, Wundt etc.

Não obstante, a definição elementar de seu próprio objeto de estudo – as múltiplas manifestações do ser-no-mundo do homem, ou, mais resumidamente, aquilo que os filósofos usualmente classificam como *liberdade* – acabou por impor necessidades epistemológicas que tensionariam por dentro aqueles pilares.

Como observaria Sartre (1985, p. 115), por exemplo, recuperando uma distinção consagrada por Wilhelm Dilthey, antes de *explicar* (*erklären*),

5 Basta ver os critérios de financiamento à pesquisa nas universidades públicas brasileiras para verificar.

como fazem as ciências naturais, as ciências humanas (ou do espírito) *compreendem* (*verstehen*) seu objeto. A diferença é facilmente apreensível: posto que o ser humano não constrói a natureza, não cria suas leis, o papel da ciência aqui é o de desvendar seu funcionamento independente.⁶ O mesmo, porém, não ocorre no âmbito do espírito: aqui, tudo é produção humana, é fruto do *trabalho*, diria Marx, é *cultura* ou *liberdade*. Por conseguinte, não há fenômeno social, psíquico ou cultural, que seja completamente independente, autônomo, a-histórico. O próprio à cultura é sua historicidade, seu constante processo de transformação e devir.

Ora, a assunção da tese de que o mundo humano é criação exclusivamente humana exige ademais um novo passo que afasta as humanidades daquelas diretrizes próprias à moderna ciência da natureza: o rompimento da distância entre investigador e seu objeto. Investigar um fenômeno humano, em última análise é perscrutar a si mesmo, não apenas como filósofo ou cientista, mas como ser humano. Assim, todo pesquisador é, mesmo que mediatamente, parte de seu objeto pesquisado, nele interferindo já pelas próprias lentes teóricas e axiológicas que obrigatoriamente tem de moldar para levar a cabo sua investigação.

Duas importantes consequências se tiram dessa particularidade própria ao saber científico sobre o ser humano: primeiro, que todo conhecimento do mundo humano é limitado, provisório – muito mais do que no âmbito das ciências exatas – e potencialmente multifacetado; segundo, que é essencialmente crítico, isto é, questionador de seus próprios pressupostos, na medida em que estes pressupostos não se dissociam do processo investigativo dessas ciências. Uma *questão de método*, para novamente lembrar-se de Sartre.

6 Einstein, por exemplo, define a física como “uma tentativa de compreensão conceitual da realidade, considerada como algo independente da observação”. (EINSTEIN, 1982, p. 78) É sabido que essa visão se choca com os princípios da mecânica quântica – a qual o autor da teoria da relatividade sempre olhou com desconfiança. Inclusive, sua consolidação obriga a física e a química contemporâneas a rever o paradigma positivista pelos quais assumiam a inteira independência de seus objetos de estudo em relação à intervenção do investigador.

III

Destarte, surge aqui um conflito. Em uma sociedade universalmente mercantilizada, as ciências não se desvencilham de suas próprias condições materiais de produção. No que se refere ao problema específico deste texto, essa imbricação culmina em uma contradição entre a necessidade de adequação do saber produzido pelas humanidades aos imperativos da ordem social que lhe confina meios e possibilidades de efetivação e a aspiração ou a natureza mesma desses saberes. Não por acaso, a ideia de um saber que seja crítico de si mesmo em sua essência, que almeje não apenas conhecer, mas também a (eventualmente) transformar seu próprio objeto, e que não se pense como quantitativamente mensurável ou imediatamente aplicável na forma de um objeto com valor de mercado, é de pronto rotulado como “perigoso” ou “inútil”.

Ciência social elementar da vida capitalista, a *economia* exprime de modo exemplar essa tensão. Pois, embora seja uma ciência essencialmente “humana”, seu discurso dominante tenta se desvencilhar das implicações dessa caracterização, apresentando-a como uma ciência exata, natural. De economia política converte-se em *econometria*, uma técnica matemática de arranjos dos recursos escassos, desobrigada a refletir sobre a gênese de seus próprios conceitos, naturalizando-os. Numa palavra, torna-se aquilo que Marx definiria como *ideologia*.

Assim, conforme a essa concepção ideológica que grassa no capitalismo neoliberal, a diferença da economia – e das ciências humanas em geral – para as ciências da natureza, por exemplo, seria tão somente de *objeto*, e não de *método*: tanto para uma quanto para a outra, trata-se de coleta e análise de dados empíricos, mas não consciência crítica da produção desses mesmos dados; descrição de um objeto externo e independente, jamais também meio de transformação da realidade desse mesmo objeto. A mesma imutabilidade que a física assume para suas leis, independente da posição no espaço-tempo do observador, a economia aplica à vida social e a seu porvir.

Como se pode depreender, ressoa na concepção neoliberal, para além do velho paradigma da razão positivista, aquilo que já Marx denunciava como característica de todo discurso ideológico: um propósito político de

dominação social pela naturalização da ordem dada, de seus pressupostos, hierarquias e horizontes. F. A. Hayek, por exemplo, um dos maiores artífices do pensamento neoliberal, traduzirá esse propósito assinalando que, o mercado capitalista é uma “ordem espontânea” (nem totalmente natural, nem totalmente artificial), ao mesmo tempo produzida e alienada da ação humana, que se impôs pela evolução histórica como o melhor mecanismo de promoção de “regras de conduta” adequadas ao desenvolvimento social.

O cerne do argumento hayekiano é que essas regras de conduta seriam selecionadas através do tempo por conta da *eficiência* em bem governar as ações individuais – eficiência medida pelo crescimento demográfico e econômico daquela sociedade. (HAYEK, 1982, p. 19) Logo, quanto mais eficazes as regras de conduta de um determinado grupo, maior tende a ser o bem-estar de seus membros e sua capacidade de aumentá-los, tanto por novos nascimentos quanto pela incorporação de estrangeiros.

Quer dizer, de acordo com Hayek (1982), a humanidade teria evoluído das sociedades tribais em direção às modernas “Sociedades Abertas” por esse processo espontâneo, inconsciente, de “seleção natural”, que tornou a economia de mercado uma realidade mundial dada, incontornável e acima do controle de qualquer indivíduo, grupo, ou mesmo do conjunto da sociedade que ela determina.⁷(HEGEL, 1999)

Sendo assim, faria tanto sentido ao economista contestar os princípios da economia capitalista, quanto a um físico questionar o porquê de nenhum corpo material poder superar a velocidade da luz. Ao mesmo tempo, capital e propriedade privada são tratados como conceitos dados, tanto quanto qualquer elemento da tabela periódica o é para o químico,

7 Ainda desse ponto de vista, portanto, a globalização capitalista não resultaria de ações políticas de suas nações “centrais” – desde a colonização ibero-americana, passando pelo tráfico de escravos, a partilha da África, as guerras mundiais, até a “governança mundial” recente. O mercado, enquanto ordem universal e impessoal de trocas voluntárias, isto é, efetuadas por “indivíduos livres”, seria um “edifício sem arquiteto”, fruto de um longo processo evolutivo através do qual ele teria se mostrado a maneira mais eficiente de alocação dos recursos econômicos e preservação social com base na liberdade de seus integrantes. A pilhagem efetuada pela divisão internacional do trabalho desde os primórdios do capitalismo desaparece do horizonte, em favor de uma curiosa espécie de “astúcia da Razão”, para lembrar Hegel (1999). A diferença é que, aqui, este Espírito astuto é bem identificável e nada metafísico.

que com eles pode trabalhar, mas não modificar sua essência ou definir sua própria existência. Ainda, o mercado, como a natureza para o biólogo, é tão somente o terreno autônomo a partir do qual os fenômenos sociais contemporâneos devem ser explicados, desde informações cuja coleta já corroboraria sua própria legislação, mas cuja existência mesma está para além de qualquer questão.

Nessa linha, a transcrição a seguir de *Road to Serfdom*, embora longa, é absolutamente ilustrativa dessa visão:

Foi a submissão às forças impessoais do mercado que possibilitou o progresso de uma civilização que, sem isso, não se teria desenvolvido. É, portanto submetendo-nos que ajudamos dia a dia a construir algo cuja magnitude supera a nossa compreensão. Não importa que os homens no passado se tenham submetido em virtude de crenças que alguns hoje consideram supersticiosas: o espírito de humildade religiosa ou um exagerado respeito pelos toscos ensinamentos dos primeiros economistas. O ponto crucial dessa questão é que é muito mais difícil compreender racionalmente a necessidade de submeter-se a forças cuja atuação não podemos entender em detalhe, do que fazê-lo animados da humilde veneração inspirada pela religião, ou mesmo pelo respeito às doutrinas econômicas. Se quiséssemos apenas preservar a nossa atual e complexa civilização sem que ninguém fosse obrigado a fazer coisas cuja necessidade não compreende, seria preciso que todos possuíssem inteligência infinitamente maior do que hoje possuem. A recusa a ceder a forças que não podemos compreender nem reconhecer como decisões conscientes de um ser inteligente é fruto de um racionalismo incompleto e, portanto, errôneo. Incompleto, porque não percebe que a combinação de uma enorme variedade de esforços individuais numa sociedade complexa deve levar em conta fatos que nenhum indivíduo pode apreender de todo. Também não percebe que, para essa sociedade complexa não ser destruída, a única alternativa à submissão às forças impessoais e aparentemente irracionais do mercado é a submissão ao poder também incontrolável e, portanto, arbitrário de outros homens. Na ânsia de escapar às irritantes restrições que hoje experimenta, o homem não se dá

conta de que as novas restrições autoritárias que lhe deverão ser deliberadamente impostas no lugar daquelas serão ainda mais penosas. Aqueles que argumentam que adquirimos um assombroso domínio sobre as forças da natureza, mas estamos lamentavelmente atrasados na utilização eficiente das possibilidades de colaboração social, têm perfeita razão quanto a esse ponto. Enganam-se, porém, quando levam mais longe a comparação, afirmando que devemos aprender a dominar as forças da sociedade da mesma forma que aprendemos a dominar as forças da natureza. Esse é o caminho não só do totalitarismo, mas também da destruição da nossa civilização e um meio certo de obstar o progresso futuro. Aqueles que reivindicam tal domínio das forças sociais mostram não terem ainda compreendido até que ponto a simples preservação do que até agora conquistamos depende da coordenação dos esforços individuais por forças impessoais. (HAYEK, 2007, p. 212-213)

Em resumo: não haveria saída possível.

IV

Diante desse fatalismo, tornado hegemônico não apenas no meio acadêmico e científico, mas também como uma *Weltanschauung* disseminada, sobretudo, pela grande mídia, um desafio fundamental se impõe às ciências humanas em geral: em que medida é possível produzir conhecimento nesse campo conformando-se às exigências do capital e do mercado? Como pensar nossa sociedade sem referir-se criticamente à economia, sua lógica, seus pressupostos, sua influência ou colonização em outras áreas da vida? Como produzir um saber não imediatamente mercantil, que reivindica o caráter histórico das práticas humanas, questionador de suas próprias bases e que se põe, por definição, na contramão da naturalização de hierarquias, desigualdades e preconceitos constituintes do próprio modo de produção vigente?

A nosso ver, apenas dois caminhos se apresentam: ou se faz uma ciência social/humana estritamente técnica, descritiva, castradora da própria liberdade do pensamento – se faz, numa palavra, ideologia, um discurso

direta ou indiretamente corroborativo do *status quo*, “inofensivo” e sem qualquer transcendência; ou se assume *verdadeiramente* a incompatibilidade de uma sociedade mercantilizada com o próprio desenvolvimento das ciências humanas e daquilo que, em última análise, define o objeto e a epistemologia desse ramo do saber: a liberdade. Fazer a opção pela última alternativa, porém, implica forçosamente – e esse talvez seja o compromisso que muitos não desejam celebrar – em construir uma prática científica e um saber que aponte sem rodeios para além de nosso tempo histórico.

REFERÊNCIAS

- EINSTEIN, A. *Notas autobiográficas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- HAYEK, F. A. *Law, legislation and liberty: a new statement of the principles of justice and political economy*. London: Routledge, 1982. v. 3.
- HAYEK, F. A. *The road to serfdom (text and documents): the definitive edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. 2. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1999.
- MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *O Capital – crítica da economia política: livro primeiro, volume I*. 3. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Economistas).
- MARX, K. *O capital – livro III: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. 8. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.
- SARTRE, J. P. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1985.

Sobre os autores

ARLEY RAMOS MORENO (*In Memoriam*)

Doutorou-se em filosofia pela Université de Provence (atual Aix-Marseille) (1975) e foi professor titular da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Entre 1994 e 2018 coordenou o Grupo de Pesquisa “Filosofia da Linguagem e do Conhecimento”, seminal nos estudos sobre Wittgenstein no Brasil, particularmente o do chamado período intermediário. Foi organizador dos Colóquios Wittgenstein na Unicamp, que em 2015 tiveram a sua X Edição Nacional e VII Internacional, e de várias publicações com alguns dos nomes mais expressivos dos estudos wittgensteinianos no país e no mundo. Entre os seus principais livros estão *Wittgenstein - através das imagens* (Ed. da Unicamp, 2. ed. 1995), *Introdução a uma Pragmática Filosófica* (Ed. da Unicamp, 2005), publicado em tradução para o francês com o título *Introduction à une épistémologie de l’usage: d’une philosophie d’activité thérapeutique à une pragmatique philosophique* (Ed. l’Harmattan, 2011) e *Wittgenstein: Apontamentos sobre uma epistemologia do uso* (Ed. Quarteto, 2013).

BRUNA PASTRO ZAGATTO

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), com mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA-UFBA) e doutorado sanduíche em antropologia/sociologia ambiental pela Université de Strasbourg (UNISTRA) /PPGA-UFBA. Foi professora substituta do departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) entre 2018 e 2020. Atualmente

realiza estágio de pós-doutorado em ecologia política/antropologia no Centre d'Étude de la Vie Politique (CEVIPOL) da Université Libre de Bruxelles (ULB) e é colaboradora do Centre Interdisciplinaire d'Étude des Amériques (AmericaS - ULB). Nos últimos dois anos suas pesquisas têm contribuído para o debate sobre zonas de sacrifício, necropolítica ambiental e formação de milícias ambientais no Brasil.

CRISTIANE MARIA CORNÉLIA GOTTSCHALK

Professora no Departamento de Filosofia e Ciências da Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), linhas de pesquisa: Filosofia e Educação e Filosofia da Educação Matemática. É mestre em Matemática Aplicada pela USP e doutora em Educação pela FEUSP com estágio de pós-doutorado no Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA). Coordena atualmente a área de “Cultura, Filosofia e História da Educação” do Programa de Pós-Graduação da FEUSP.

DANIEL JONES

Licenciado em Ciência Política e doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Atualmente é Investigador Independente do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET) da Argentina, no Instituto de Investigações Gino Germani (IIGG) e professor de Sociologia na Faculdade de Ciências Sociais (UBA). Trabalha sobre diferentes temas e cruzamentos entre saúde, sexualidade, gênero e masculinidades, religião e política, epistemologias e metodologias da investigação.

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUSA

Doutor em Filosofia Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com estágios de pesquisa em Universidade da Califórnia

em Berkeley, New School e Universidade de Humboldt, sobre filosofia contemporânea. Principais áreas de investigação: hegelianismo, Marx, pragmatismo, neo-pragmatismo, teoria crítica pós-habermasiana, filosofia política e social, fil. brasileira, metafilosofia, e discussões contemporâneas envolvendo tais posições. Organizador e coordenador do grupo de investigação e elaboração em filosofia Poética Pragmática, voltado para o desenvolvimento de um ponto de vista poético-pragmático, material, em filosofia. Publicações destacadas: “A World of Our Own: A pragmatic-poietic transformative perspective conversationally developed”, “Considerações sobre o não-pragmatismo de Marx”, “Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty-Habermas”, “Marx and Feuerbachian Essence”, “A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx”. Página: www.jcrisostomodesouza.ufba.br/

JULIANA ORTEGOSA AGGIO

Graduada, mestra e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). É professora de filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), mãe de Luã, poetisa, feminista, coordenadora do GT Filosofia e Gênero da Anpof, tutora do PET-Filosofia/UFBA, pesquisadora de temas em torno da subjetividade moderna, com base, sobretudo, no estoicismo relido por Foucault, a noção de poder e liberdade em Foucault e de subversão e performatividade em Butler. Publicou o livro *Prazer e desejo em Aristóteles*.

LEANDRO DE PAULA

Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2016), Mestre em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2009), bacharel em Produção Cultural pela UFF (2006), Pesquisador Visitante no departamento de *Religious Studies* da Universidade da Califórnia (Santa Barbara, 2014-2015). É professor adjunto no Instituto de Humanidades, Artes e Ciências professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia (IHAC/UFBA), e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e So-

cidade (Pós-Cultura), ambos na UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa “Cultura, Política, Lógicas Identitárias e Produtivas”, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Tem como foco prioritário de investigação a relação entre práticas discursivas e imaginários históricos, privilegiando os temas da religião, da política e do pluralismo democrático.

MAÍRA KUBIK MANO

É graduada em Comunicação Social, Habilitação Jornalismo, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, 2003) e pós-graduada em Gênero e Comunicação pelo Instituto de Periodismo José Martí, de Havana, Cuba (2011). Mestra em Ciências Sociais pela PUC-SP (2010) e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 2015), na linha de pesquisa de Estudos de Gênero, com doutorado sanduíche na Université Paris 7 - Diderot. Professora adjunta da área de Teorias Feministas, do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA), e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (PPGNEIM/UFBA). Pesquisadora do NEIM, na linha de Gênero, Poder e Políticas Públicas. Áreas de atuação: teorias feministas; feminismo; estudos de gênero; participação e representação política das mulheres. Seu último livro é *Atuar como mulheres - um olhar sobre a política institucional* (2020).

MARCELO MOURA MELLO

Licenciado e bacharel em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre e doutor em Antropologia Social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Professor adjunto do departamento de antropologia e etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Nos últimos anos, suas pesquisas têm

se concentrado na Guiana, em torno de questões relacionadas à religião, ao colonialismo e à antropologia da história.

MARIANA THORSTENSEN POSSAS

Bacharel em direito Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e ciências sociais na Universidade de São Paulo (USP), mestrado em direito penal (USP), doutorado em criminologia (University of Ottawa), pós-doutorado no NEV/USP. Professora adjunta do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e integra o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFBA) e o Mestrado Profissional em Segurança Pública (MPSPJC/UFBA). É uma das coordenadoras do Laboratório de Estudos sobre Crime e Sociedade (LASSOS/UFBA). Suas áreas de pesquisa são: sociologia do direito, sociologia do crime e os direitos humanos. Suas pesquisas recentes são sobre a produção e o tratamento das mortes violentas (homicídios) nos grandes centros urbanos e sobre a mobilização dos direitos humanos nas várias esferas sociais no Brasil.

NICOLAS VIOTTI

Licenciado em Sociologia e Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Atualmente é Investigador Adjunto do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET) da Argentina, no Instituto de Altos Estudos Sociais da Universidade Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). É também docente do IDAES/UNSAM e no Mestrado em Antropologia Social e Política da Faculdade Latinoamericana de Ciências Sociais (FLACSO). Seus temas de investigação têm que ver com as formas sociais da crença e os critérios de evidência, com foco na religiosidade contemporânea e as fronteiras com os saberes científicos.

RAFAEL AZIZE

Licenciado em Letras Inglês/Francês pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atua como professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia UFBA). Suas principais áreas de interesse são estética e filosofia da arte e da crítica, com ênfase nas relações entre arte, subjetividade, cultura e valor; filosofia da linguagem ordinária, com ênfase nas relações entre pragmática, experiência do significado, interpretação e racionalidade; crítica da modernidade; metafilosofia. Movendo-se entre estética e antropologia filosófica, a sua pesquisa mais recente investiga articulações filosóficas contemporâneas sobre usos da arte no mundo da vida, através de uma tensão entre um autonomismo radical, que informa versões da noção de valor intrínseco da arte em uma autocontenção inconsequente, e um instrumentalismo reducionista, em que se busca tutelar os modos como a arte ensaia visões novas da sociedade e dos processos de subjetivização. Website: sites.google.com/site/rafaelazize.

RICHARD ELDRIDGE

Mestre e doutor em filosofia pela Universidade de Chicago, professor emérito de filosofia do Swarthmore College, e leitor de filosofia na Universidade do Tennessee. Suas áreas de especialidade são estética e teoria da crítica, filosofia da linguagem, filosofia e literatura, idealismo alemão, Wittgenstein e romantismo. Dirige a coleção “Oxford Studies in Philosophy and Literature” da Oxford University Press. Entre seus livros estão: *Werner Herzog: Filmmaker and Philosopher* (Bloomsbury, 2018), *Images of History: Kant, Benjamin, Freedom, and the Human Subject* (Oxford University Press, 2016), *An Introduction to the Philosophy of Art* (Cambridge University Press, 2. ed., 2014), *Literature, Life, and Modernity* (Columbia University Press, 2008), *The Persistence of Romanticism: Essays in Philosophy and Literature* (Cambridge University Press, 2001) e *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism* (The University of Chicago Press, 1997).

ROGER MAIOLI DOS SANTOS

Assistant Professor of English na Universidade da Flórida. É mestre em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre e doutor em Literatura Inglesa pela Johns Hopkins University. Suas áreas de pesquisa incluem a literatura britânica do século XVIII, os estudos iluministas e a atual crise das humanidades. É autor de *Empiricism and the Early Theory of the Novel: Fielding to Austen* (Palgrave, 2016) e de artigos sobre literatura, filosofia e história intelectual. Seu projeto mais recente é um livro sobre o relativismo iluminista. Seu website é www.rogermaioli.org.

SUE A. S. IAMAMOTO

Doutora em ciência política pela Queen Mary University of London e professora adjunta da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Também possui graduação em jornalismo e mestrado em ciência política, ambos pela Universidade de São Paulo (USP). Coordena o Grupo de Pesquisa “Democracia, Participação e Representação Política” (Depare), cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e sediado na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA. É autora do livro *El nacionalismo boliviano en tiempos de pluri-nacionalidade* (2013), e atualmente pesquisa movimentos sociais de juventude e memória coletiva sobre a ditadura militar no Brasil.

VINICIUS DOS SANTOS

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Mestre e doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor adjunto do Departamento de Filosofia e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA). Atualmente, pesquisa as relações entre o pensamento de Marx e o problema da subjetividade (com um livro, no prelo, sobre o assunto).

COLOFÃO

Formato	16 x 23 cm
Tipologia	Calluna Calluna Sans
Papel	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m ² (capa)
Impressão	EDUFBA
Capa e Acabamento	Gráfica 3
Tiragem	300 exemplares



Rafael Lopes Azize é licenciado em Letras Inglês/Francês pela Universidade de Lisboa, mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. É professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Suas principais áreas de interesse são estética e filosofia da arte e da crítica, com ênfase nas relações entre arte, subjetividade, cultura e valor; filosofia da linguagem ordinária, com ênfase nas relações entre pragmática, experiência do significado, interpretação e racionalidade; crítica da modernidade; metafilosofia. Movendo-se entre estética e antropologia filosófica, a sua pesquisa mais recente investiga articulações filosóficas contemporâneas sobre usos da arte no mundo da vida, entre os pólos tensos de um autonomismo radical e um instrumentalismo reducionista.

O lugar e o sentido da reflexão peculiar às humanidades têm sido deturpados. O aumento do alcance de discursos que promovem essa deturpação acompanha a degradação recente do debate público, promovendo atitudes obscurantistas sobre as ciências e as artes, e ideias incompatíveis com uma sociedade democrática e plural. Os ensaios aqui coligidos discutem aspectos da construção desses discursos. Merecem leitura atenta por quem se interesse pela defesa do pensamento crítico, da imaginação democrática e da ciência livre e rigorosa, em particular as humanidades. O livro reúne vozes de diferentes disciplinas e pontos de vista, dedicadas a articular uma defesa das humanidades que leve em conta a complexidade das suas funções, de críticas a epistêmicas e mesmo econômicas. O que faz deste um volume raro no debate atual.

