

PENSAR O BRASIL

Priscila Rossinetti Rufinoni

Professora UnB

Apresentação geral

A UnB foi fundada em 1962 durante o governo João Goulart, sob a inspiração reformadora de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro. Superar o arcaísmo tanto no plano científico, como no plano político social eram as premissas da reforma universitária e sustentação teórica do modelo criado para a nova universidade no Planalto Central. Modelo, aliás, mesmo sem alarde, reproduzido pelos militares posteriormente ao modernizar as universidades brasileiras pelos decretos lei de 1966 e 1967 e, finalmente, pela lei de 1968. Sem citar os mentores expurgados da concepção, na sua estrutura burocrática, as universidades acabaram reformuladas à maneira da UnB: departamentos em vez de cátedras, mobilidade acadêmica para os estudantes por meio de concessão de créditos e implementação de cooperação de pesquisa, na forma dos Institutos. O pensamento científico foi sem dúvida impulsionado pela reforma e pela criação das agências de pesquisa, dentro do novo espírito modernizador, mas o que houve com a segunda premissa que sustentava o projeto científico de modernização? Aquela perspectiva política que chamava as universidades brasileiras a participar de mudanças sociais e estruturais efetivas?

Esse texto não é exatamente um artigo, mas uma tentativa de pensar, a partir de muitas mediações, uma resposta plausível à questão.

Pensar o Brasil: a lacuna, a formação e as instituições

Vou começar falando de uma noção cara a nosso ensaísmo sobre o Brasil, a ideia de formação. Formação não é a história externa cronológica, em que se encadeiam fatos, ciclos econômicos, obras, estilos, mas a noção de uma vida orgânica interna à essas formas históricas, econômicas ou culturais, a partir da qual podemos estabelecer nexos próprios, uma espécie de *Bildung* do caráter histórico, econômico ou cultural de uma determinada configuração de vida. A ideia de formação avançada por Antonio Candido, entre outros, é um influxo interno à própria cultura brasileira, nas suas assimilações da cultura europeia, na tentativa de escapar à vida cultural feita de aglomerações, de movimentos cíclicos e cindidos, como descreve Mário de Andrade, dentro de uma tópica modernista das vistas do Brasil, em texto de 1928:

A Colônia dera por dois séculos certas expressões grandiosas de suas significação histórica e social. A Guerra holandesa, o bandeirismo, Gregório de Mattos, a igreja e convento de S Francisco na Bahia. Todo esses fenômenos, porém, são esporádicos, seccionados geográfica, cronológica e socialmente. Embora muito específicas do colonialismo, são fruto de condições de determinadas capitânicas, não são frutos da Colônia. Não resultam da coletividade colonial (ANDRADE, 1984. p. 11).

A nacionalidade era só um ‘boato falso’, já que não se construía como movimento que vai, segundo Mário de Andrade, “do centro para a periferia e se torna excêntrica por expansão”, mas era constituída por “importações acomodáticas e irregulares artificiais, vinda do exterior” (ANDRADE, 1984, p. 41).

A noção de formação, em um exemplo que se volta ao centro metodológico da questão, leva o próprio Antonio Candido a iniciar-se em sua crítica a partir da crítica de seu antecessor Sílvio Romero, no sentido de ver as falhas e os

avanços e entender, neste método predecessor, as linhas formativas de uma crítica no Brasil, da qual a produção universitária dos anos 50, e o próprio Candido, seriam a nova figura.¹ Da mesma forma que Mário de Andrade tenta pensar a história da arte no Brasil a partir de uma obra que brota do solo rude, bravo, sem tradição, acaipirado de seu não saber, mal aclimatado em um mato sem nome, na figura de Aleijadinho. Andando no fio da navalha de um cientificismo *fin de siècle* que lida com as tópicas do caráter nacional em viés científico-racial, Mário de Andrade classifica as raças, que para nós também fazem as vezes de classes, em branco e negro, e no entre racial, no vão não preformado, o herói sem nenhum caráter, mulato, no qual pode se conformar todo o novo, pode-se profetizar o Brasil. Entre os caracteres fixos postos no nosso panteão nacional pela ciência do século XIX, o não característico do mestiço que, desraçado assim como desclassificado no sentido de uma predisposição única, poderia ser a abertura a uma nova classe e a um novo caráter. Valendo-se do uso de termos como *desraçado*, próprio à ciência racista do século XIX, portanto no terreno sem dúvida movediço das teorias que tenta inverter a seu favor, para Mário de Andrade, Aleijadinho é esse herói sem nenhum caráter:

Raças aqui tinha os portugueses e os negros. Sob o ponto de vista social os negros formavam uma raça apenas. Raça e classe se confundiam dentro dos interesses da Colônia [...] já naquele tempo os mulatos, antes de se dispersarem como apenas um dos elementos da raça brasileira, apareciam, e sempre aparecerão, não como raça, mas como mestiçagem: muito irregulares no físico e na psicologia. Cada mulato era um ser sozinho, não tinha referência étnica com o resto da mulatada. (ANDRADE, 1984, p. 16)

A partir dessa segunda questão, a noção de formação carrega em seu bojo, como o que é negado pela própria tentativa do método, a ideia de um esgarçamento sem liames intrínsecos próprio a uma cultura acomodatória, exótica, de empréstimos cíclicos como a nacional. Uma cultura informe, muito bem notada por Mário de Andrade, ao descrever que havia “uma timidez acaipirada, envergonhada da terra sem tradições. Sem tradições porque ignoravam a pátria e a terra. Em verdade, na consciência daquela gente inda não se tinha geografo o mapa imenso do Brasil.” Gente cheia de arroubos supersticiosos, névoas de religião, “cujo realismo, quando aparecia, aparecia exacerbado pela comoção, longe do natural, dramático, expressionista, mais deformador que os próprios símbolos. E de fato não passou disso a Inconfidência. E foi isso quase que a obra toda de escultor, do Aleijadinho” (ANDRADE, 1984, p. 21). Nesse espaço ainda não geografo do país, nessa raça ainda não catalogada, em cuja psicologia a multiplicidade podia se fazer, profetizava-se um algo novo, ainda assombrado de si, exacerbado, expressionista.

As visões raciais do tão propalado positivismo do século XIX são acionadas por Mário de Andrade na contramão de seu uso, são agenciadas no sentido de apontar para uma possibilidade outra de “formação” (o termo aqui é de empréstimo), cuja assimilação das próprias máculas pseudocientíficas serve para mover um outro método de análise histórica. Assim, o outro lado do positivismo, desse emblema positivista do ordem e progresso que de alguma forma estaria no cerne também do modernismo para alguns críticos, se mostra mais complexo. Vale lembrar que o positivismo do século dezenove estava imbricado na poética de autores como Lima Barreto, é só ler

¹ Antonio Candido escreveu, como tese universitária em 1945, *O Método crítico de Silvio Romero*, sobre o famoso crítico literário brasileiro do século XIX.

os *Diários*, e a questão racial por esse viés cientificista, toma visibilidade, ou seja, o positivismo acaba sendo o bisturi que abre a ferida, a dobra que vinca a visão nacional e permite que se faça ver esse outro Brasil. Lima Barreto tinha um projeto, meio à maneira de Zola, de escrever a história da escravidão no Brasil, o que seria uma formação da nossa própria condição racial, caso ele o tivesse levado a cabo. E não ter levado a cabo é algo que se explica pela própria necessidade de *formação*. A incompletude aqui é estrutural. Mas evidentemente essa dobra racial cientificizada aparece em sua obra. Dialeticamente, é o positivismo mesmo que permite que o avesso – o seu avesso –, venha a ser dito, que o interdito venha à luz pela ciência. É essa ciência que põe no centro do debate a questão da escravidão, cuja herança desde então é central para pensar o país. E aqui o modernismo se aproxima de um de seus oponentes. E na figura de Lima Barreto pode-se repor novamente a alegoria de Aleijadinho.

Nessa segunda volta, pensar o Brasil, no viés de sua formação, ou de sua conformação ainda por vir, põe uma segunda questão, na qual novamente o modernista Mário de Andrade, o universitário Antonio Candido, e o não-acadêmico e antimodernista Lima Barreto se encontram. A questão da busca por pensar como superar essa cultura cíclica, sem esquecer suas fraturas e que aponta para outras aproximações que nos interessam aqui de perto, na ideia de universidade brasileira. Não à toa, escreve Paulo Arantes no livro sobre Antonio Candido, *Sentido da formação*, a geração formadora de nossa literatura na visão de Antonio Candido, os românticos, trazem uma duplicidade: nos homens bem comportados da burocracia nacional, o vezo de fazer surgir uma literatura romântica de ímpeto nacionalizante, na qual não há exatamente vanguardismo, mas constituição imagética do país que faz destas

obras algo acanhadas, as mais avançada em um influxo próprio, nacional. Vale lembrar as revistas *Guanabara*, *Niterói*, entre outras, nas quais se unem artistas e poetas na construção de um debate acadêmico erudito de feição ilustrado próprio a uma nação que quer se dar a ver em alguma imagem, em alguma forma na qual se conciliem aquelas estruturas dispersas de que nos fala Mário de Andrade. Por mais que os artistas desta geração não nos comovam por sua obra em si, naquilo que elas teriam de potência estética, é importante notar as tentativas de instituição das formas civilizadas capazes de dar armação ao que seria a cultura do Brasil. Armação como a Academia Imperial de Belas Artes, ou Escola Nacional de Belas Artes, A Academia Brasileira de Letras etc. Gostaria de lembrar um texto que foi moda um tempo atrás, para, na nossa cultura algo cíclica, voltar ao esquecimento, o romance *Mocidade Morta* de Gonzaga Duque que traz, já no título, o oxímoro desse falha que a construção artístico-cultural das instituições nacional carrega e cuja figura da formação parece querer superar. Ao final do livro, que narra as desventuras de poetas e pintores no Rio de Janeiro do final do século XIX, ou seja, essa geração epigonal de românticos nas costas dos quais colocamos o trabalho da construção imagética do país, o poeta caminha pelos subúrbios de uma cidade que também não se completa totalmente, como ruína cheirando a tinta fresca da Avenida Central.

Ou, como lembra Paulo Arantes sobre Sílvio Romero, citando-o: “o trabalho intelectual no Brasil é um martírio: por isso pouco produzimos: cedo nos cansamos, envelhecemos e morremos depressa” (*apud* ARANTES, 1997).

Rotinização e instituições: iluminismo em tom menor

Por mais que na forma tanto a literatura quanto a pintura romântico/acadêmica não tragam o ímpeto renovador ou a vanguarda, por mais que nos pareçam acanhadas e mesmo rústicas as tentativas de formalização civilizatória, são essas acaipiradas formas das quais devem a pré-história formativa de outras instituições construídas a duras penas. É então que o método da formação se encontra com uma necessidade já entrevista pelos românticos e pelos modernista, a necessidade de conformação institucional da vida pública. E aí que podemos, num panorama que sem dúvida deixa passar muitos detalhes sem explicitação, chegar ao nosso problema, o problema da universidade brasileira, da qual, sabemos, Antonio Candido é figura fundamental. Os mesmos antagonismos encarnados nos rapazes burocratas de uma elite bem comportada e romântica, reaparecem na leitura da rotinação do modernismo nos anos 30, levada a cabo, todavia, de cima para baixo e por dentro de um estado autoritário, e reaparecem, ainda, na criação da Universidade de São Paulo por uma elite bem pensante. Não é apenas uma ideia de ilustração obviamente, ideia de erudição universalista que daria a ver, em seus lugares catalogados, imagens do Brasil; ao contrário, movida pela duplicidade formação-ruptura, formação-cultura cíclica que tentamos rapidamente delinear, uma aposta na estruturação orgânica dos aparelhos culturais, cujos sistemas poderiam fazer florescer uma outra forma histórico-artística própria.

Nessa perspectiva, uma outra relação apenas apontada por Paulo Arantes em seu texto sobre Antonio Candido, “Providência de um crítico literário”, em *Sentido da formação*, pode ser levada adiante no caminho do que pretendemos discutir. A menção a essa burguesia com algum

caráter emancipatório de fundo, desses burocratas da nação ainda sem caráter, dos quais fazia parte Fernando de Azevedo, citado no texto de Paulo Arantes como:

cidadão prestigiado pela oligarquia e inteligência reformadora eficiente, no dr Fernando de Azevedo combinava-se o melhor do passado com o melhor do presente [...] num país de reformas pelo alto, a liga de melhoria moderna e confortável perpetuação de mando tradicional seria sempre bem vinda. (ARANTES, 1997, p. 52)

Fernando de Azevedo é o autor da introdução ao texto do Manifesto Escola Nova, de 1932, signatário do documento e portanto relacionado também aos movimentos pela constituição de uma Lei de Diretrizes e Bases para a Educação nacional. A LDB traz à tona essa ambiguidade em seu cerne, ao ser a um tempo um mecanismo de controle social vindo do alto, incidindo sobre outras forças sociais como a igreja, e ter, em contrapartida, um caráter de formação estruturadora.

Vou trazer alguns dados para nosso debate sobre essa necessidade, ainda que sob o crivo da crítica à auto-ilusão desse iluminismo de gabinete, de uma sistematização da vida intelectual, ou, com prefere Antonio Candido, de rotinação. Da constituição de 1934 até a formulação da primeira Lei de Diretrizes e Bases, já nos anos 60, vários embates movimentam esse cenário. Embates com a igreja católica, detentora tradicional de estabelecimentos de educação confessionais, entre aqueles que pensavam a educação como estrutura do Estado e os liberais interessados em valores da família. No fermento desse embate, surge o órgão que dará curso à rotinação dos processos, o MEC, em 1931. Dentro dessa arquetônica incipiente, o movimento Escola nova estabelece uma crítica à educação beletrista tradicional das elites,

aquele saber de alguma forma personificado na figura de Brás Cubas, cujo diploma estava distante de atestar o que realmente trazia à mente, um diploma que não é nada além de um signo de distinção, apartado do mundo do trabalho que se transformava rapidamente. E é notável como o Manifesto pesa a mão num certo elogio da máquina, da ciência, que nos é estranho e talvez nos soe tecnicista, em tempos de universidade tecnicista. Sem dúvida é um ensino novo que quer dar lugar à técnica, não apenas um ensino religioso ou moralizante – o texto do Manifesto ressalta a construção “moral” da ciência:

A máquina libertou o homem tornando possível e efetiva a abolição do regime servil com a substituição da manufatura pela maquinofatura. E, se se acompanhar a longa e progressiva formação histórica dos sentimentos e das ideias morais, ver-se-á claramente que a civilização atual, aparentemente materialista, apresenta uma série de conquistas morais do maior alcance e da significação mais profunda, com as quais se operou uma vigorosa transformação de que apenas se podem perceber todas as consequências sociais nas ideias de humanidade (AZEVEDO, 2010, p.12).

Esse tecnicismo é um elogio do progresso como uma possível reconciliação com a natureza, e talvez com a ideia de humanidade, em uma espécie renovada de iluminismo. Mas, esse iluminismo de feitio universalizante, e até mesmo um tanto abstrato em suas bandeiras, não deixa de ter de fazer as contas com a historicidade miúda do Brasil, com os elementos locais de formação histórico social. E então a questão étnica que já reaparecia em feições modernistas em Mário de Andrade, entra em cena. Fernando de Azevedo reconhece a estreiteza da visão de um Brasil de três raças, próprio ao século XIX, diante não apenas do fenômeno da mestiçagem, mas ainda de um

fenômeno novo de reconstituição da nação, a imigração europeia crescente, o que nos leva a ter de ir além das efígies dadas da nossa constituição racial. Tal nova constituição humana pede, segundo Azevedo, uma cientificização também do aparato político, pois o pântano em que se afundava um Governo sem estruturas modernas oscilava, sem ciência e sem governança, entre um *élan* romântico de criação da nação e um pessimismo sem horizontes; ou seja, afundava-se naquelas lacunas já citadas por Mário de Andrade. Assim, sem falar em sistema ou rotinização, Fernando de Azevedo fecha a questão de forma muito clara:

deixamos de criar e organizar nosso aparelho de cultura, para habilitar as novas gerações a enfrentá-los e a resolvê-los, numa época em que se acentua por toda parte a intervenção da ciência na direção dos negócios públicos, entregues até então ao instinto dos povos e ao caprichos dos governos (AZEVEDO, 2010, p. 17).

Estabelecer sistemas, órgão, organismos burocráticos de um Estado formal equivale a cientificidade moderna para aparelhar a cultura. O Brasil possuía intelectuais evidentemente, mas formados de maneira desconexa, fragmentária, sem sistematicidade, naquela cultura esquecida e envergonhada de si de que fala Mário de Andrade, lacunar, rasurada, muitas vezes ignorante de sua própria condição. As exceções brilhantes, tal como a “vida de artista do renascimento” que Aleijadinho inventava no solo nu da Vila Rica do fim do ciclo do ouro, acabavam como abortos luminosos de ciclos econômicos já falidos. E na própria forma das obras, no exacerbado das estilizações de Aleijadinho, no seu realismo de exagerações deformantes, divisava-se a marca estrutural da falta, do assombro mudo. O outro exemplo já citado é Lima Barreto, autor no qual o lacunar, o

solecismo, a falta de tudo, de campo de atuação, de formação organizada, se faz forma literária. No caso da Escola Nova, no texto de Fernando de Azevedo, essa falta aparece como ausência sistêmica de formação técnica, e ele escreve:

o critério da objetividade tomou o lugar ao prestígio da eloquência, que se retraiu diante da força tranquila e vigorosa do pensamento (AZEVEDO, 2010, p. 18).

E ele continua:

Toda cultura superior no Brasil nunca ultrapassou os limites das ambições profissionais. Mas, organizada exclusivamente para a formação profissional, sem qualquer aparelhamento de cultura livre e desinteressada, ela constitui, no Império e na República, o único sistema de instrução superior. (AZEVEDO, 2010, p. 17).

Por um lado uma cultura brilhante, eloquente, muito cultuada nos salões e nas revistas literárias, por outro, uma profissionalização desvinculada de qualquer estratégia ou projeto, cada escola com sua ordem e regulamento, tudo “precário, incoerente, frágil e desconexo”. Essa queixa quanto à desvinculação das escolas profissionais, como a de Medicina e de Direito, reaparecerá como questão central na concepção da Universidade de Brasília, como veremos. Aliás, não se tratava apenas de uma desvinculação formal das escolas entre si, mas da falta de vínculo que esses profissionais assim formados estabeleciam com o todo da cultura e da vida nacional.

Sem espírito crítico – escreve Fernando de Azevedo – e sem poder de sistematização, toda sua produção acusa, na sua falta de coerência e vigor de largueza e profundidade, a ausência de contato com as fontes universitárias, em que se forma a

verdadeira disciplina filosófica ou científica, se amplia, se enriquece e se renova a cultura geral e se adquire o espírito e se aperfeiçoam os métodos científicos, com que as conclusões fáceis, o espírito do ‘mais ou menos’ e o hábito da imprecisão cedem lugar à solidez, à profundidade e à precisão, que constituem o rigor científico nos dão o quilate da vigorosa maturidade da inteligência (AZEVEDO, 2010, p. 19).

Então podemos introduzir a nossa história mais propriamente, a de um formação filosófica, em uma cultura sistêmica, a instituição de uma Universidade e o lugar nesta da filosofia. Nesse momento, entro na última parte da minha intervenção, que versa brevemente sobre a constituição do campo “Filosofia” como área universitária e a criação da UnB, muito embora o curso de Filosofia não tenha sido criado no momento mais original da fundação, e só tenha se constituído posteriormente.

A instituição da Filosofia como campo do saber sistemático: ou a cultura filosófica organizada

Para tanto, é preciso pensar na historicidade da própria filosofia que já aporta no Brasil em seu viés moderno auto-reflexivo, e inclusive já se aclimata aqui a partir de uma crítica ao historicismo do século XIX, que nós importamos, historicismo e crítica, de uma única vez. Se para nós o impacto das ciências técnicas se faz sentir ainda como alma nova nos anos 30-40, o embate europeu sobre a técnica atravessou o século XIX. A filosofia como disciplina no século XIX toma caráter também de um saber especializado, especialista, de conhecedores, técnico, não no sentido das escolas politécnicas evidentemente, mas naquele sentido de se buscar um método próprio àquele cientista dito “filósofo”. A noção, ou as noções, de filosofia legadas por essa dupla crise acadêmico/científica aportaram no Brasil concatenadas na

ideia de um método histórico, mas não necessariamente historicista ou historiográfico. Recebemos professores franceses, como uma espécie de missão civilizadora operando evidentemente por rupturas, mas na tentativa de dar conta de uma sistematicidade por vir; tal missão chegava para sanear a nossa filosofia do diletantismo, do que se entendida por retórico, eloquente, prolixo ou impressionista. Na França, já se dera um movimento em prol da ciência filosófica, e os vários problemas de fundo implicados nos chegaram de alguma forma empacotados em uma metodologia. Nesse quadro que delineamos aqui rapidamente, será preciso delinear também uma situação brasileira. No Brasil, como vimos, só havia escolas profissionais dispersas quando, em 1934, por atuação daquela elite já citada, funda-se a Universidade de São Paulo, por meio da reunião de várias escolas. Na formatura da turma da USP em 1948, Lívio Teixeira reforça algo não muito distante da fala de Fernando de Azevedo:

Na Europa, atmosfera densa da cultura amadurecida e o espírito criativo constitui um corretivo natural que impede as fantasias e o palavreiro incongruente, que não raro se encontra em nossos jornais e revistas, com pretensão filosófica. Ademais, há o senso histórico sempre presente, a estabelecer a relatividade de todos os sistemas” (TEIXEIRA, *apud* MARQUES, 2007, p. 16)

Na Europa, ou melhor, na França, já se tinha organizado a filosofia como área acadêmica moderna, havia já o “senso histórico” contra o “palavreiro”. No século XIX e XX, no Brasil, por outro lado, proliferava uma cultura de revistas ilustradas, nas quais nossos maiores intelectuais escreviam, tais como Olavo Bilac, Oswald Andrade, Lima Barreto ou mesmo aquele que Antonio Candido chamou de o homem ponte entre as gerações modernista e acadêmica, Sergio Milliet. Esse contingente de

escritores e pensadores, que Sergio Micelli chama de polígrafos anatolianos, escrevem algo que poderíamos localizar entre a literatura, a crítica de costumes, ou mesmo a crítica da cultura, não raro eivadas de comentários filosóficos não sistemáticos. Nesse palavreiro ora mais, ora menos erudito, não há como medir a cientificidade da filosofia sem confundi-la com a retórica, com as capacidades literárias ou mesmo francamente publicitárias das revistas ilustradas. O “senso histórico” é mais que apenas “cultura” em seu sentido amplo, trata-se de método e de uma sistemática interna à disciplina, no caso da filosofia, que permita investigar os sistemas em sua relatividade própria, sem recorrer a uma ideia vaga de filosofia perene, eterna. Martial Gueroult, um dos intelectuais franceses marcantes dessa perspectiva principalmente para o Brasil, frisa que tipo de história da filosofia poderia levar a uma legitimidade da ciência filosófica. Essa história é uma ‘técnica’ acadêmica – seu curso no *College de France* chamava-se ‘Cátedra de história e tecnologia dos sistemas filosóficos’ (Cf MARQUES, 2007).

Diante do diletantismo dos polígrafos, talentosos artífices da palavra, estamos aqui em seu contraponto: a técnica de Gueroult, ou o método estrutural de Victor Goldshmidt, fundamentais para a estruturação da filosofia na USP, nada mais são que uma “especialização” (uma tecnologia, no que esse termo carrega de bom e de mau) sobre os sistemas filosóficos na sua argumentação verdadeira em si mesmo. – agora tema de doutores e não de polígrafos – que comportava uma espécie de discussão metafilosófica: “eminente técnica, amparada na descoberta de manuscritos, na fixação de textos e doutrinas, na tradução de originais antigos, na metodologia de leitura e interpretação de texto” (MARQUES, 2007, p. 19). A filosofia, nos termos de Gueroult deve

se pautar por ser a “ciência das condições de possibilidade das obras filosóficas a medida que possuem um valor indestrutível.”

Nada mais distante dessa tecnologia que a tentativa de Oswald de Andrade de se fazer professor de filosofia em 1950 – em um encontro da geração modernista e da nova academia. Encontro que se faz por ruptura e não por desenvolvimento interno, vale lembrar. A sua tese para a admissão tinha por título “A crise da filosofia messiânica”. Sobre esse episódio, escreve Antonio Candido em seu texto “Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade” em *Vários escritos*:

A propósito dos longos e complicados antecedentes deste concurso, aconteceu comigo um caso engraçadíssimo. Era pela altura de 1950 e eu insistia com Oswald de Andrade para não concorrer. Parecia-me uma situação muito técnica [o concurso para a cátedra de Filosofia] para a qual não estava preparado e poderia comprometê-lo inutilmente (eu não entendia naquele tempo, como bom chato boy, que um grande talento pode valer muito mais do que algumas toneladas de professores ‘tecnicamente preparados’). Ele protestava, dizendo que a universidade deveria se abrir, que era um direito dele etc. “Mas você não tem cultura filosófica organizada”, dizia eu, “Imagine se na defesa da tese fulano (um examinador famoso pela truculência) faz perguntas em terminologia que você não domina”. “Dê um exemplo”, retrucou ele [...]

Bom, só para ilustrar: se ele pergunta pernosticamente: “Diga-me VS qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?”. E Oswald, sem pestanejar: “Eu respondo: VS Excelência está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal, o problema não é ontológico, mas odontológico” (CANDIDO, 1995, p. 83-84).

Num certo sentido, quis refazer aqui um possível desenho da formação do campo filosófico no Brasil, no qual também estão imbricados de maneira tensa a lacuna, a ruptura cíclica, a falta de tradição e de sistema e a necessidade de, na contramão, estabelecer nexos formativos e institucionais nesse aglomerado sem forma de fatos e momentos. Formação que, tal como o método crítico de Sílvio Romero para a crítica de Antonio Candido, nós é, em suas falhas e problemas, uma herança histórica cuja outra volta aponta para a configuração atual da filosofia universitária brasileira, no que ela tem de promissor e de problemático. No que se ganhou e se perdeu. Nós também vivemos nesse solo assombrado de si, que não se sabe, em um país que “se geografa” timidamente. A função dessa geografia do país, desse redesenho está no cerne da criação da UnB, como produto mais acabado de um afã modernista, em cujo passado colonial foi-se buscar as linhas mestras da atualidade – nos avarandados da prédio da Faculdade de Educação, de Alcides da Rocha Miranda, na azulejaria de Bulcão e Luis Humberto, nas esculturas de Ceschiatti – não à toa, Darcy Ribeiro chega a dizer que Brasília deveria ser nossa nova Vila Rica.

Coda: a UnB – formação e elogio da gambiarra

Para voltar o fim com o começo, ou seja, o sentido da formação com o solo movediço da cultura acomodatória e mesmo da não sistematicidade dos nossos saberes, um imbricado no outro, como figura e fundo que se alternam, vou citar alguns trechos do discurso de Darcy Ribeiro quando da volta a uma UnB que tenta se reconstituir após o fim da utopia primeira. Vale lembrar, a UnB, fundada em 1962 como obra de Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira, em 1965 sofre um desmonte

com as intervenções militares constatadas desde 1964, com as demissões injustificadas e, por fim, com a retirada em massa dos docentes em protesto contra tal estado de coisas. Na fundação da UnB, estava clara a mesma crítica já avançada por Fernando de Azevedo à vida universitária brasileira. Assim, em vez de se constituir como um aglomerado sem projeto de escolas, com regulamentos próprios, cátedras fixas e pouca ou nenhuma perspectiva universalista ou de pesquisa desinteressada, a UnB já surge como universidade que congrega as diversas áreas, sob um mesmo regimento geral de ensino e pesquisa. O discurso que vou citar brevemente foi proferido em 1985 por Darcy, quando da tomada de posse do então progressista reitor da UnB, Cristovam Buarque, hoje sabidamente figura pouco afeita aos meios acadêmicos. Não é apenas peça retórica quando Darcy ressalta ter sido a UnB pensada como modelos de atuação para as demais universidades do país, uma espécie de experimento, uma universidade ainda sem caráter, aberta a profecia do novo. Eu cito:

Eu sei fazer odontólogos e matemáticos, por exemplo, em qualquer quantidade. Quantos advogados ou psicólogos vocês querem: 14 mil? 17 mil? Médicos, vocês querem 20 ou 40 mil? Engenheiros, 30 ou 100 mil? Eu os formo todos. Dêem-me uns poucos anos e os formo bem formados. Agora, me peçam um Oscar Niemeyer e eu não formo nenhum. Peçam um Aleijadinho, e eu não formo nenhum. Peçam um Vila-Lobos, e eu não formo nenhum. Essa é, entretanto, a nossa responsabilidade, a que sou outra, ainda maior: a de criar aqui uma cidade autêntica, singular e criativa como Ouro Preto, Bahia, Rio. Isto é o que Brasília há de ser. Como? Como

negar porém que essa é a missão da UnB? (RIBEIRO, 1986, p. 16)

Mesmo que em outra tradição que não aquela da “formação”, a ideia da UnB parece se equilibrar sobre os mesmos antagonismos apontados aqui: uma necessidade de sistematização orgânica do pensamento, o que leva à procura tecnicista por instituições e rotinização dos procedimentos – dos quais podemos encontrar prenúncios tanto no positivismo, quanto no romantismo e na Escola nova – e ainda a vontade de aglutinar em alguma forma mais fixa as experiências cindidas produzidas por saberes erráticos aqui e acolá. Vale lembrar que uma das crises da UnB se deu em torno da ideia de Darcy Ribeiro de trazer para o corpo docente personagens como Zanine Caldas, figuras que ele compara a Aleijadinho, no discurso de 85, pois não possuíam as credenciais do diploma que a nova universidade, paradoxalmente, exigiria. Nos seus primeiros anos, a UnB congregou esses antagonismos, congregou forças conflitantes, entre elas a igreja, os saberes não sistemáticos, a sistematicidade exigida pela universidade moderna, tentando, na equação final dessas disputas, criar uma universidade para o Brasil. Que no bojo desses antagonismos, forças burocratizantes tenham feito da UnB antes um modelo formal de universidade que um modelo intelectual - haja vista a análise de Rodrigo Motta sobre a apropriação pela reforma universitária de 1968 da proposta inicial de Darcy e Anísio Teixeira para a UnB² – nessa aparente contradição, pode estar uma explicação: pode-se explicitar a tensão muitas vezes envolvida nos mesmos momentos e nos mesmos movimentos, de forças emancipatórias, aquelas possíveis em uma estrutura como a nossa, e das forças acomodatórias, quando não das mais velhas forças arcaicas.

² Para a análise dessa questão, MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As Universidades e o regime militar*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

Referências Bibliográficas

CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo :Duas cidades, 1995.

ARANTES, Paulo. “Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo”. In *Sentido da formação*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

AZEVEDO, Fernando de. “Introdução”. In *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932) e dos Educadores (1959)*. Brasília/Rio de Janeiro: MEC/Fundação Joaquim Nabuco, 2010. Coleção Educadores.

ANDRADE, Mário de. “O Aleijadinho”. In: *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As Universidades e o regime militar*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

RIBEIRO, Darcy. *Universidade para que?* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.