



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

ENGENHARIA DO SABER: ENTREVISTA COM MURILO SEABRA¹

POR LÚCIO VERÇOZA²

INTRODUÇÃO

Para entender a trajetória e as ideias de Murilo Seabra, é preciso retomar o famoso “*Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia*”, de Oswaldo Porchat Pereira. A tese central de Porchat é que existe uma diferença incontornável entre sentar para escrever um trabalho filosófico e sentar para escrever um trabalho de história da filosofia. Na presente entrevista, realizada por e-mail entre os dias 23 setembro e 22 de dezembro de 2018, Murilo Seabra conta um pouco de suas experiências como estudante, defende a radicalização do discurso de Porchat, fala da importância de se combater o racismo e o sexismo na academia, discute a ascensão do pós-estruturalismo e a derrocada do marxismo durante a Guerra Fria e analisa o papel da filosofia na atual conjuntura política brasileira.

1. Murilo Seabra é doutor em filosofia pela La Trobe University, Melbourne, Austrália. Email: murilorseabra@gmail.com.

2. Lúcio Verçoza é doutor em sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Email: luciovercoza@yahoo.com.br

MURILO, GOSTARIA DE COMEÇAR PELO TEMA DA MEMÓRIA. TENHO CURIOSIDADE EM CONHECER SUAS LEMBRANÇAS DA ÉPOCA EM QUE DECIDIU CURSAR FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB). O QUE TE LEVOU PARA O CAMINHO DA FILOSOFIA?

A dificuldade do assunto. Na verdade, o que aconteceu foi o seguinte. Eu não tive filosofia no Ensino Médio, que na época se chamava Segundo Grau. Então quando chegou a hora de me inscrever para o vestibular, fui confrontado com uma série de disciplinas que eu nem sabia que existiam. Até o dia de me inscrever no vestibular, eu não sabia que existia o curso de filosofia. Eu estava em dúvida entre física, psicologia e jornalismo. Mas acabei marcando filosofia, não sei bem porquê. Paralelamente, eu comecei o curso de psicologia em uma faculdade particular, hoje uma das maiores de Brasília, chamada UniCeub. Foi só no segundo ou terceiro semestre que resolvi largar psicologia e me dedicar integralmente à filosofia. Eu estava na época cursando fisiologia no UniCeub, uma disciplina sem muito mistérios, que eu conseguia entender perfeitamente, mas que eu achava difícil, chata e cansativa, e, ao mesmo tempo, na UnB, com o professor Julio Cabrera, a disciplina de filosofia da linguagem, que, na época, não sei como as coisas estão hoje, era uma disciplina reservada para os últimos semestres do curso. Eu não estava entendendo absolutamente nada. Se me lembro bem, fui reprovado. Mas a coisa me fisgou. Acho que foi justamente a dificuldade do assunto. Hoje o meu interesse pela filosofia da linguagem está muito próximo do zero. Eu ainda me interessava pela linguagem. Eu acho que a linguagem pode, sim, ser estudada de maneira filosoficamente interessante e politicamente relevante. Mas o meu interesse pelos problemas clássicos da filosofia da linguagem, especialmente a filosofia analítica da linguagem, como o problema da relação entre signo e significado, que me deu dor de cabeça por muito tempo, é hoje realmente zero.

É MUITO INTERESSANTE SABER O PESO DO ACASO. E É MAIS INTERESSANTE AINDA SABER QUE O QUE TE FISGOU PESA PRATICAMENTE ZERO HOJE. GOSTARIA DE SABER COMO SE DEU SUA TRANSIÇÃO ENTRE A DIFICULDADE DO ASSUNTO QUE TE FISGOU E A TRILHA QUE VOCÊ ABRIU PELA DIREÇÃO DA METAFILOSOFIA. ENTRE A ATRAÇÃO PELA DIFICULDADE DO ASSUNTO E A METAFILOSOFIA EXISTE UM GRANDE SALTO, NÃO?

O meu interesse pela filosofia da linguagem, ou melhor, pelo que se faz atualmente nos departamentos de filosofia sob o nome de “filosofia da linguagem”, está realmente muito próximo de zero. Mas o meu interesse pela linguagem não é zero. Pelo contrário, acho que é importante, até mesmo essencial, tematizar a linguagem. Mas ela precisa ser estudada por outro ângulo. Ela precisa ser estudada sob outra abordagem. Talvez valha a pena aqui lembrar da diferença entre objetos

e instrumentos de análise. A linguagem é um objeto de estudo perfeitamente legítimo. O problema são os instrumentos normalmente acionados para estudá-la. Eles acabam dirigindo a nossa atenção para uma série de quebra-cabeças totalmente irrelevantes do ponto de vista político. Eles são intelectualmente sedutores, aliás, muito sedutores, assim como todos quebra-cabeças teóricos que desdenham das nossas tentativas de resolvê-los. No entanto, eles desviam a nossa atenção de problemas muito mais importantes e que talvez sejam até mais interessantes do ponto de vista estritamente teórico.

Os problemas metafilosóficos – os problemas que nós, em Brasília, chamamos de “metafilosóficos” – caíram sobre a minha cabeça como uma bomba. Na época, eu estava totalmente absorvido pela filosofia da linguagem. Eu respirava e transpirava linguagem. Eu lia tudo o que encontrava sobre Wittgenstein. Acho que o primeiro livro que comprei em inglês foi o *Philosophical Grammar*, uma coleção de notas organizadas, se me lembro bem, por Rush Rhees, um dos estudantes de Wittgenstein. O livro me fascinou. Ele foi fundamental para me ajudar a entender Wittgenstein. Só muito tempo depois descobri que ele estava sendo lido por Ulrike Meinhof na cela onde, de acordo a versão da polícia alemã, ela cometeu suicídio.

O problema é que eu não lia Wittgenstein com o objetivo de um dia explicar o seu pensamento, com o objetivo de um dia escrever um trabalho sobre a sua filosofia com início, meio e fim, com introdução, desenvolvimento e conclusão. O primeiro orientador de mestrado que tive, um professor da Universidade de São Paulo (USP), reclamou precisamente do fato de que eu parecia ser capaz de pensar como Wittgenstein, mas não de explicar, de forma objetiva e distanciada, o pensamento de Wittgenstein. Eu estava wittgensteinianizando, por assim dizer. Mas o que eu tinha que fazer não era wittgensteinianizar e sim hackerizar. Ele não queria que eu fizesse o que Wittgenstein fez. Ele queria que eu fizesse o que Hacker fez, isto é, comentar Wittgenstein, analisar Wittgenstein, escrever não *como* e sim *sobre* Wittgenstein. Ele usou a seguinte metáfora para descrever o que via como o meu problema: ele tinha me pedido para escrever sobre Beethoven, mas, ao invés de escrever sobre Beethoven, eu escrevi uma peça musical que lembrava Beethoven, uma peça que poderia ter sido escrita, talvez, pelo jovem Beethoven. Ele disse que se sentiu numa situação difícil, porque via que eu tinha talento. Mas ele também não podia deixar que eu escrevesse uma obra de filosofia. O meu papel, como estudante de mestrado, era o de escrever *sobre* a filosofia de Wittgenstein. Eu tinha que fazer o que todo mundo fazia. No fim das contas, porém, encontrei uma observação que Wittgenstein fez sobre uma versão preliminar das *Investigações Filosóficas* que parecia sugerir que interpretar as *Investigações* era cometer um erro de interpretação. Ele via o livro dele como um manual. Não dá para saber exatamente em que medida ele via as *Investigações* como um manual. Mas não há dúvida de que ele a via como um manual em uma medida importante. É um erro, por exemplo,

assumir que nas primeiras páginas das *Investigações* ele só está desmontando a imagem agostiniana da linguagem. O que ele está fazendo é muito mais. O que ele está fazendo é também treinar o leitor. O que ele está fazendo é também ensiná-lo a aplicar uma série de métodos ou ferramentas artesanais – que não têm nada a ver com os métodos quase matemáticos e extremamente sofisticados do *Tractatus* – para torná-lo apto a resolver e desvencilhar-se dos problemas filosóficos que o circundam. Não que circundam Wittgenstein, mas que circundam o leitor. Em outras palavras, interpretar as *Investigações Filosóficas* é mais ou menos como pegar o manual que diz como montar uma maquete e simplesmente reescrevê-lo. Como defendi na minha tese de mestrado, que acabei terminando na UnB, interpretar as *Investigações* é cometer um erro de interpretação, o que decorre, aliás, do próprio conceito wittgensteiniano de interpretação.

Mas quando terminei o meu mestrado, eu já tinha escrito quase todo *Metafilosofia*. Eu já tinha uma visão extremamente crítica do que se fazia nos departamentos de filosofia brasileiros. Eu já não era mais o estudante que havia se fascinado pela filosofia da linguagem durante a graduação. Eu já tinha vivido um pouco mais, aliás, muito mais. Tinha me apaixonado por Novalis. Tinha conhecido a obra do Viveiros de Castro. Tinha morado na Amazônia. Tinha tomado ayahuasca. Tinha descoberto o racismo de Rousseau lendo o seu *Emílio* e o de Hegel lendo a sua *Filosofia da História*. Tinha lido John Zerzan, Vandana Shiva, Val Plumwood, Derrick Jensen e Arundhati Roy. Eu já tinha, aliás, traduzido, embora não publicado, uma série de textos de filosofia ambiental, uma disciplina que descobri por mim mesmo, porque nunca havia ouvido falar dela nem na UnB nem na USP. Eu já não achava que aquilo que se fazia nos departamentos de filosofia brasileiros esgotava o universo das coisas que se podia legitimamente fazer na filosofia. Eu já achava que era possível fazer uma filosofia de rua. Eu não tinha ainda lido Odera Oruka, nem sabia ainda da existência dele, mas já estava defendendo a possibilidade de se fazer uma filosofia indígena.

O *Metafilosofia* foi, em grande medida, um esforço para mostrar que era, sim, possível romper com os limites temáticos e metodológicos da filosofia sem descaracterizá-la, isto é, sem fazê-la deixar de ser filosofia. Por exemplo, a filosofia acadêmica brasileira adota uma dieta majoritariamente endodérmica. Você sabe muito bem, como sociólogo, que os sociólogos não leem apenas sociólogos. Seria até impossível fazer sociologia lendo apenas sociólogos. Os sociólogos leem praticamente de tudo. Eles leem história. Eles leem filosofia. Eles leem antropologia. Eles não seguem uma dieta exclusivamente sociológica. Além do mais, eles não seguem uma dieta exclusivamente acadêmica. Eles leem panfletos, cartazes, pichações, literatura e notícias de revistas. Eles leem até blogs. Não há nada que o sociólogo esteja por princípio proibido de ler. Não há nada que o sociólogo esteja por princípio proibido de citar. Ele não sofre as mesmas restrições disciplinares que o filósofo acadêmico.

É claro que o filósofo acadêmico pode ler o que quiser. Mas ele não pode citar o que ele quiser. O sociólogo que analisa frases escritas nas portas dos banheiros públicos não corre o risco de ser visto como menos sério ou menos competente por seus pares. O filósofo que fizesse a mesma coisa estaria cometendo suicídio profissional. Não é que a natureza da filosofia seja tal que se torna realmente impossível fazer uma análise filosófica de frases escritas nas portas dos banheiros ou de pichações encontradas em vias públicas. Não é que existam regras explícitas proibindo os filósofos de compilarem, sistematizarem e analisarem frases escritas nas portas dos banheiros e pichações. Não é que existam regras explícitas proibindo os filósofos de entrevistarem mendigos para saber o que eles acham da sociedade ou presidiários para saber o que eles acham da ética e da justiça. Você não irá encontrá-las em lugar nenhum. Mas elas estão inscritas em nossas retinas. Elas estão firmemente gravadas em nossas entranhas.

É curioso notar uma coisa. O *Metafilosofia* é um livro extremamente argumentativo. Ele tenta mostrar por “a” mais “b” que é possível expandir os horizontes temáticos e metodológicos da filosofia sem descaracterizá-la. Por exemplo, eu defendo a legitimidade de se usar gravadores de voz dizendo que não é possível traçar nenhuma distinção fundamental entre proposições escritas e proposições faladas. Se é legítimo escrever sobre o que os outros escreveram, também deve ser legítimo escrever sobre o que os outros falaram. É possível converter o falado no escrito e o escrito no falado. Você não vai encontrar a mesma preocupação na obra do Oruka. Ao invés de perder tempo tentando demonstrar argumentativamente que é possível, sim, fazer filosofia com sábios de sociedades tradicionais, ele simplesmente pegou o seu gravador de voz e foi lá entrevistá-los. Ele achava que a melhor forma de provar a validade e a fertilidade do programa de pesquisa dele era colocando a coisa em prática e oferecendo os resultados para a análise da comunidade acadêmica. Eu fiz o contrário. Eu me debati com as ranhuras retinianas que condenavam *a priori* a ideia de se fazer uma filosofia indígena. Eu me debati com as ranhuras retinianas que condenavam *a priori* o uso de gravadores de voz. Eu me debati com as ranhuras retinianas que condenavam *a priori* a ideia de que se podia escrever sobre o que não estava ainda escrito.

Tudo começou quando li o famoso discurso aos estudantes de filosofia do Oswaldo Porchat Pereira, não lembro se no final dos anos 1990 ou no início dos anos 2000. O discurso do Porchat – é interessante notar que todo mundo o chama de Porchat e não de Pereira – incidiu de forma ortogonal sobre o curso das minhas reflexões sobre a linguagem, que na época já estavam caminhando a passos largos. O que o Porchat fez com o seu discurso aos estudantes foi algo análogo ao que Jean Wyllys fez ao cuspir em Jair Bolsonaro. Foi algo totalmente inesperado. Foi algo que não estava no *script*. Você pode ler Nietzsche sem nunca se perguntar sobre o que você está fazendo ali lendo Nietzsche. Você pode ler Foucault sem nunca se

perguntar sobre o que você está fazendo ali lendo Foucault. O que o Porchat fez foi justamente perguntar: “Por que você está lendo Nietzsche? Por que você está lendo Foucault?” Elas são perguntas tão prosaicas que nem parecem filosóficas. Mas elas têm um efeito extremamente perturbador. Elas mostram que existe uma diferença entre fazer filosofia e fazer história da filosofia. O fato de que Descartes estava fazendo filosofia ao escrever “Penso, logo existo” não significa que você esteja fazendo filosofia ao escrever “Descartes escreveu ‘Penso, logo existo’”.

Não é possível ser indiferente ao discurso do Porchat. Você só tem duas alternativas, ridicularizá-lo ou levá-lo a sério. O problema é que ele era um pensador extremamente habilidoso. Ele sabia muito bem o que estava fazendo. A argumentação dele, calma, gentil, paciente e cuidadosa, envolve toda a comunidade brasileira de filosofia como uma jiboia. Você acha que está jogando uma partida de xadrez com um jogador de habilidade mediana – e de repente você percebe que sofreu um xeque-mate. Não um simples xeque, mas um xeque-mate. Se você não quiser entregar o rei, você terá que jogar o tabuleiro para o alto e acabar com o jogo. É exatamente o que os professores de filosofia, em sua maioria, fazem. Eles descartam o discurso do Porchat – talvez o maior presente que ele nos deixou, embora seja um presente meio diabólico – como se ele tivesse cometido um erro argumentativo que ele obviamente não cometeu ou incorrido numa ingenuidade filosófica na qual ele de forma alguma incorreu.

Mas houve um motivo pelo qual o discurso do Porchat ressoou dentro de mim. O negro que vai voluntariamente para o fundo do ônibus tem menos chances de ser ativamente discriminado. Não é preciso discriminá-lo porque ele já se discrimina. Ele já se coloca em seu lugar. Ele pode até achar que os brancos que sentam na frente são pessoas gentis e educadas. De fato, como ele se coloca em seu lugar, como ele vai voluntariamente para o fundo do ônibus, ninguém encontra motivo para destrutá-lo. Ele faz o que se espera dele. O motorista troca a marcha e o ônibus segue em frente. Sem tensões. Sem conflitos.

Mas o problema começa precisamente aqui. O fato de que ele não desafia as regras significa que elas não precisam ser acionadas, que elas não precisam ser nem sequer articuladas. Elas podem permanecer indefinidamente escondidas na penumbra. O negro que nunca sai dos trilhos pode até sentir que vive numa sociedade harmoniosa, justa e igualitária. Não uma sociedade perfeita. Nenhuma sociedade é perfeita. Mas pelo menos uma sociedade que funciona. Não é preciso usar o cassetete contra o presidiário que permanece obedientemente na linha. O agente carcerário só pega o cassetete quando há necessidade. O motorista só pisa no freio quando o negro senta no banco da frente.

Da mesma forma, as regras implícitas que governam os departamentos de filosofia só saem do segundo plano quando alguém cai no erro de desobedecê-las.

Elas só são articuladas quando há necessidade. A impressão geral é que elas nem sequer existem. É melhor pensar que elas não existem – assim como é melhor pensar que o racismo e o sexismo não existem –, porque elas pintam uma imagem pouco lisonjeira, para dizer o mínimo, da comunidade acadêmica. É melhor deixá-las na penumbra e alimentar a visão dos departamentos de filosofia como ambientes harmoniosos e equilibrados, povoados por pessoas gentis, educadas e inteligentes que valorizam o saber pelo saber e que são cegas para índices sociais como cor da pele, gênero e nacionalidade.

É preciso esbarrar na parede de vidro para perceber que ela existe. É só quando você se levanta e tenta ir para o pátio respirar ar fresco e desfrutar do sol que você percebe que existe algo interditando a sua saída. É possível permanecer na cela por quatro, cinco, dez anos – até mesmo a vida inteira – acreditando piamente que se tem livre acesso ao pátio. É só você nunca sair do seu lugar. É só você nunca tentar respirar ar fresco.

É importante frisar que no Brasil não existe ainda uma tradição de pensamento pós-colonial. Na década de 1990, as coisas eram ainda piores. Eu só ouvi falar de Enrique Dussel e Walter D Mignolo muito tempo depois de ter concluído a graduação. Ainda hoje é possível terminar a graduação em filosofia no Brasil sem que se tenha lido nenhum autor dos países periféricos. Aliás, é possível terminá-la sem que se tenha lido nenhuma filósofa. É claro que, segundo a narrativa dominante, os departamentos de filosofia brasileiros estão completamente livres de preconceitos. Os autores são lidos e selecionados apenas com base na qualidade de seus escritos. Pelo menos, é o que reza a lenda. Vivemos em uma meritocracia. Mas é claro que a questão não é a qualidade. Basta compararmos as observações de Wittgenstein sobre Frazer, que são extremamente insípidas e decepcionantes até mesmo para os wittgensteinianos mais apaixonados, com as observações de Hountondji sobre a etnofilosofia, que têm a força de um terremoto, para vermos que a questão não é a qualidade. Se a questão fosse qualidade, não leríamos apenas homens. Não leríamos apenas brancos. A questão não é a qualidade. A questão é outra.

Além de transpirem preconceitos de gênero, raça e nacionalidade, apesar de serem um terreno fértil para o estudo de como os preconceitos se manifestam no domínio do saber – distorcendo, por exemplo, a nossa capacidade de avaliar de maneira sóbria e imparcial a qualidade dos textos que caem em nossas mãos –, os departamentos de filosofia brasileiros não possuem uma tradição metafilosófica forte. Eles não pensam sobre si mesmos. Eles podem até alimentar o desenvolvimento de uma visão crítica sobre a sociedade como um todo. A própria filosofia, porém, permanece fora do alcance dos seus instrumentos de análise. Consequentemente, as reflexões do Porchat começaram do zero. Tanto que ele não fala em geopolítica do saber, ele não fala em divisão internacional do trabalho intelectual. Ele formula a

questão não em termos espaciais, mas em termos puramente temporais. Do ponto de vista dele, o problema é que nos departamentos de filosofia brasileiros não se faz filosofia, apenas história da filosofia. As observações que reuni no meu livro *Metafilosofia* também começaram praticamente do zero. Eu me beneficieei do discurso do Porchat, é verdade. Mas se você examinar a bibliografia do *Metafilosofia*, que é bastante enxuta, você não encontrará nenhuma referência a Dussel ou a Mignolo. As coisas que motivaram minhas reflexões foram coisas completamente inusitadas, sem nenhuma relação com o pós-colonialismo, como, por exemplo, a história da chegada da pintura moderna no Brasil e a história das transformações pelas quais passou a disciplina de história ao longo do século XX.

Mas como eu passei da filosofia da linguagem à metafilosofia? Do jeito que você formulou a questão, pode parecer que a filosofia da linguagem apresenta problemas teóricos mais difíceis e complexos do que a metafilosofia. No prefácio que o Cabrera escreveu para o meu livro, ele falou que eu tinha escrito a minha metafilosofia e que agora precisava fazer a minha filosofia. É como se fosse possível fazer metafilosofia sem pensar. É como se decifrar Wittgenstein fosse mais difícil do que analisar a parede de vidro. É como se aquilo que Porchat chama de “história da filosofia” fosse realmente um trabalho intelectual sério e aquilo que nós em Brasília chamamos de “metafilosofia” fosse uma espécie de brincadeira, uma desculpa para não se pensar, uma desculpa para fugir do trabalho duro de ler e estudar.

É verdade que o discurso do Porchat não é conceitualmente sofisticado. A argumentação é sólida e consistente. Ela é direta, clara e simples. Mas não se pode chamá-la de intrincada nem de sofisticada. O mesmo vale para o livro do Gonzalo Armijos Palácios. A argumentação é bastante simples. Ele obviamente não sentiu a necessidade de desenvolver instrumentos conceituais novos para tratar do problema da falta de filosofia nos departamentos de filosofia brasileiros. Acho que o *Metafilosofia* acabou sendo encarado da mesma maneira, como se ele fosse simplesmente um livro de denúncia que não tem nada a oferecer do ponto de vista teórico. Afinal, ele não foi escrito por um brasileiro? Como ele poderia ter algo de interessante do ponto de vista teórico? Como ele poderia ser mais do que um simples livro de denúncia?

Mas o que é mais difícil de se fazer, escrever um comentário sobre Hegel ou formular um problema para o qual não se tem ainda palavras? O fato de que Porchat se expressou de forma simples e direta não significa que não tenha sido trabalhoso chegar onde ele chegou. Se for verdade que ele partiu do zero, então o que ele fez foi assombroso. É verdade que para se escrever um bom comentário sobre Hegel é preciso trabalhar muito. A tarefa é árdua. Não tem para onde fugir. Se você começar a ler Hegel hoje, não é amanhã nem na semana que vem que você vai conseguir escrever algo com substância sobre o pensamento dele. Vai ser pelo menos daqui a

um ou dois anos. A dificuldade de se compreender Hegel pode gerar a impressão de que fazer metafilosofia é coisa de criança. Mas tem gente que passa a vida toda estudando filosofia e nunca se coloca o problema colocado pelo Porchat. Aliás, é exatamente isso o que acontece com a maior parte, quase a totalidade, dos membros da comunidade brasileira de filosofia. O que o Porchat fez foi extraordinário. Tanto no sentido de que foi algo que saiu completamente do ordinário quanto no sentido de que foi algo incrivelmente bem feito. Simples, mas bem feito.

Por que quase ninguém se faz perguntas metafilosóficas? Porque quase ninguém se levanta para ir até o pátio. Você nunca vai descobrir que existe uma parede de vidro impedindo você de sair de sua cela se você nunca se levantar para tentar tomar um banho de sol e respirar ar fresco. É possível que um dia você se depare com um livro falando sobre ela. Mas existe uma diferença muito grande entre ler sobre ela e senti-la bloqueando sua passagem.

ERA JUSTAMENTE ISSO QUE EU TINHA CURIOSIDADE DE SABER, SOBRE O CAMINHO PARA METAFILOSOFIA PELA ÓTICA DOS BASTIDORES DO PENSAMENTO. A EXPERIÊNCIA DE ESBARRAR NA PAREDE DE VIDRO ME PARECE FUNDAMENTAL PARA ENTENDER DETERMINADAS QUESTÕES FORMULADAS PELA SUA METAFILOSOFIA. O SEU LIVRO TENSIONA OS LIMITES DA FORMA COMO SE FAZ FILOSOFIA NAS UNIVERSIDADES BRASILEIRAS, MAS ACHO QUE ELE VAI ALÉM, TENSIONA INCLUSIVE OS LIMITES DA ESCRITA ACADÊMICA (E ISSO NÃO VALE SOMENTE PARA FILOSOFIA). GOSTARIA QUE VOCÊ FALASSE MAIS SOBRE AS CRÍTICAS COMUMENTE FEITAS AO DISCURSO DE PORCHAT – E QUE PROVAVELMENTE DEVE GUARDAR CERTA RELAÇÃO COM O MODO COMO SUA DISSERTAÇÃO FOI RECEBIDA NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA.

A objeção que normalmente se faz ao discurso do Porchat é que ele cometeu um erro muito básico, muito primário, o erro de achar que é realmente possível distinguir entre “filosofia” e “história da filosofia”. Aliás, ele não teria apenas partido ingenuamente do pressuposto de que existe uma diferença entre fazer filosofia e fazer história da filosofia, mas também ingenuamente colocado uma em oposição à outra. Como se elas não fossem complementares. Como se não fosse possível fazer as duas coisas ao mesmo. Como se não fosse necessário fazer história da filosofia para fazer filosofia. Como se ao fazermos história filosofia não estivéssemos já fazendo filosofia. Como se fosse possível fazer filosofia que não fosse inteira e exclusivamente história da filosofia.

Mas se você ler o discurso do Porchat com cuidado – e pode ter certeza que ele o preparou com cuidado –, você verá que não há nada de ingênuo na argumentação dele. Ele defende, sim, que existe uma diferença entre filosofia e história da filosofia. Mas não se trata de modo algum de uma distinção insustentável. Porque se você tentar entrar na pós-graduação em filosofia propondo fazer, digamos, uma análise da ideia de que bandido bom é bandido morto, as chances do seu projeto ser reprovado serão muito grandes. No mínimo, a proposta será vista como estranha. É possível que a comissão examinadora recomende educadamente, mas inflexivelmente, que você tente desenvolver o seu projeto em outra área, por exemplo, na sociologia ou na antropologia. Ou até mesmo nas artes, caso queiram também lhe dar uma alfinetada. É o que aconteceu comigo na UnB, logo depois que terminei a graduação. Apesar de ter ficado em primeiro lugar nas provas do mestrado, o meu projeto foi desclassificado. Não porque era ruim. Mas porque era mais apropriado para outra área, segundo os avaliadores. Só porque ele tinha um componente experimental. E também, claro, porque ele não era exegetic.

Eu apresentei o mesmo projeto na USP. Fui aprovado. Mas com a condição de que mudasse de projeto. Como eu não podia ficar a vida toda saltando de universidade e em universidade até encontrar uma onde pudesse fazer o que eu queria fazer, resolvi aquiescer. Eu também tinha interesse em Wittgenstein. Eu também estava curioso com o argumento da linguagem privada, que não tinha ainda conseguido decifrar. Então foi o que fiz. Eu escrevi um novo projeto e comecei a estudar o argumento da linguagem privada na USP, sob a orientação de um especialista em Wittgenstein. O problema é que lendo um dos livros que ele me sugeriu ler – depois que terminei os monumentais comentários analíticos às Investigações de Baker e Hacker –, esbarrei naquele comentário sobre as Investigações do próprio Wittgenstein que explodia com tudo. Até onde fui capaz de perceber, ninguém havia ainda tentado ler as Investigações como um manual. Ninguém ainda tinha entendido plenamente que o objetivo do começo das Investigações, por exemplo, não era simplesmente reduzir a imagem agostiniana da linguagem a cinzas, mas, acima de tudo, apresentar uma série de métodos relativamente artesanais de crítica filosófica – e a palavra que Wittgenstein usa é realmente “método” – que pudessem ajudar o leitor a lidar com os problemas conceituais do seu próprio tempo e meio. Ele critica a imagem agostiniana da linguagem – a ideia de que os significados das palavras são os objetos aos quais elas se referem – para ilustrar como utilizá-los.

É claro que o meu orientador não gostou da minha interpretação. Muito menos da minha forma de apresentá-la, por meio de aforismos. Foi aí que nossa história acabou. Eu terminei indo para a Amazônia, onde encontrei uma figura que influenciou decisivamente a minha forma de pensar, o Amilton Pelegrino. Foi ele que me infectou com o vírus da política. Eu já pensava sobre o que acontecia nos departamentos de filosofia de forma política. Ele me ensinou a olhar para o mundo

como um todo de forma política. Eu cheguei a pensar em viver na Amazônia para sempre. Quando fui para lá, aliás, só fui com passagem de ida. Mas resolvi voltar para Brasília e terminar o meu mestrado. Ele já estava quase todo escrito, na verdade.

O problema é que eu já era uma figura estigmatizadíssima. Eu tinha cometido um pecado imperdoável atrás do outro durante a minha graduação. Com a exceção do Julio Cabrera, ninguém me queria ver por perto. Primeiro, sob a influência do discurso do Porchat, eu tinha escrito o libelo “*A Arte de Analisar Poeira*”, uma série de aforismos extremamente cáusticos onde não medi palavras ao criticar os comentadores. Ou melhor, eu as medi com muito cuidado, para que cortassem fundo, para que deixassem feridas difíceis de cicatrizar. O Porchat conseguiu escrever o discurso dele num tom sereno porque ele era um professor. Ele era um dos que estava, nas próprias palavras dele, matando o impulso de pensar dos estudantes. Eu não era professor, eu era estudante. Eu estava na posição não de quem dava e sim de quem recebia pancadas. Como eu também estava lendo Nietzsche na época, a coisa saiu do jeito que saiu. Os melhores aforismos do “*A Arte de Analisar Poeira*”, que até virou notícia no Jornal da UnB, foram incluídos no meu *Metafilosofia*.

Segundo, eu defendi um trabalho de conclusão de curso que foi um escândalo. Na minha época, a gente tinha que escrever duas monografias. A minha primeira foi sobre o *Tractatus* de Wittgenstein e passou completamente despercebida. Ela foi uma monografia normal no sentido rigoroso do termo. Mas quando chegou a hora de escrever minha segunda monografia, eu já havia lido o discurso do Porchat. Pelo menos, acho que havia lido. Porque quem me apresentou o discurso do Porchat foi o professor que orientou a minha segunda monografia. Eu já não estava muito interessado em participar da procissão. Eu já sabia que as minhas reflexões mais densas sobre a linguagem – que um professor havia chamado muito cortesmente de “conto de fadas hegeliano” – não tinham a mínima chance de serem levadas a sério. Como o meu orientador me deu “carta branca” – o que entendi como total liberdade para fazer o que eu quisesse, embora hoje eu ache que ele tinha outra coisa em mente –, resolvi experimentar uma linha de ataque diferente. Eu guardei as minhas ideias mais sérias para mim mesmo – eu estava especialmente interessado em entender como a linguagem podia ser usada para mascarar nossas intenções – e coloquei o meu lado mais nietzschiano para fora. O que eu escrevi foi um trabalho meio filosófico, meio literário, onde me recusei a entrar no papel de narrador onisciente – obrigatório na academia –, utilizei uma diversidade de gêneros estilísticos – passando por aforismos, cartas e diálogos –, e abracei uma multiplicidade ensandecida de perspectivas e opiniões irreduzíveis umas às outras. Foi uma polifonia levada ao extremo, coisa de deixar até estudiosos de Derrida com o cabelo em pé. No meio de tudo, dentro de um envelope que coloquei no meio da minha monografia, havia um grande “Foda-se!” escrito em letras garrafais. O meu

orientador ficou preocupado – ele estava em estágio probatório – e me perguntou se podia acrescentar uma nota de rodapé para deixar claro que ele não aprovava o uso de palavrões. O “Foda-se!” era de minha inteira responsabilidade. Mas ele também tinha um lado meio diabólico. Ao invés de inserir a nota no fim do “Foda-se!”, depois do ponto de exclamação, ele a colocou bem no meio da palavra, acho que entre a letra “o” e a letra “d”. Não gostei. Para mim, já estava virando bagunça. Mas deixei.

Um dia antes da defesa da minha monografia, que seria numa quinta-feira, o meu orientador me telefonou para me preparar para o pior. Ele disse que na reunião de colegiado, que acontecia sempre às quartas, os professores do departamento tinham resolvido mudar as regras do jogo. Antes cabia ao orientador escolher a banca examinadora, que teria no máximo dois membros. De acordo com a nova regra, o departamento poderia, em casos excepcionais, indicar professores extras para a banca examinadora. A minha monografia tinha cerca de 60 páginas, o dobro do usual. Não dava para lê-la de um dia para o outro. Mesmo assim apareceram, no dia seguinte, além dos professores convidados pelo meu orientador para a minha banca, dois professores extras, o professor Samuel Simon Rodrigues, de epistemologia, e o professor Cláudio Reis, de ética. O professor Samuel adotou uma linha de argumentação abertamente agressiva. De acordo com ele, o meu trabalho, em primeiro lugar, não era filosófico, e, em segundo, não tinha nada de original, porque muitos filósofos já tinham feito a mesma coisa antes de mim. Ele me excluiu do campo da filosofia e ao mesmo tempo disse que eu já havia sido antecipado pelos clássicos da filosofia. Quando chegou a hora da minha defesa oral, eu disse que ele poderia ficar com a palavra “filosofia”. A nota que ele me deu foi zero. Argumentando que o trabalho poderia ter ficado melhor, o professor Cláudio me deu nota 4,0. Até que ele foi um pouco mais ético. Pelo menos, não estava disposto a se contradizer só para me reprovar. Os professores Rodrigo Dantas e Walter Kohan, que hoje estão no Rio de Janeiro, vieram em minha defesa. Os dois me deram 10,0. Não sei se porque realmente gostaram do meu trabalho ou se porque ficaram impressionados com a minha ousadia. Acho que eles queriam defender o meu direito sair do modelo. O meu orientador, o último a se posicionar, resolveu me dar 8,0. De acordo com ele, era a menor nota que ele podia me dar sem que eu fosse reprovado. Ele realmente está com medo de ser reprovado no estágio probatório por causa da minha monografia. Eu passei. Mas foi por pouco.

Então o meu filme já estava bastante queimado quando voltei para a UnB. E a imagem negativa que os professores tinham de mim, incluindo os novos professores que tinham chegado da USP com o objetivo de colocar ordem na casa, não estava prestes a se reverter, porque ao invés de fazer, como todo mundo, um comentário comportadinho sobre um autor do cânone ocidental, eu estava insolentemente defendendo que interpretar Wittgenstein era cometer um erro de

interpretação. Além do mais, eu não estava apenas comentando Wittgenstein. No fim da minha dissertação, tive a ousadia de incluir uma crítica a Wittgenstein. E não apenas uma crítica a Wittgenstein, mas também a minha própria tentativa de superar as limitações dele. Um absurdo, não? As coisas ficaram tensas no dia da minha defesa. Os três novos professores da USP entraram no meio da minha apresentação e sentaram no fundo da sala. Sabendo do posicionamento deles, eu aproveitei para escrever no quadro branco – acho que os quadros negros já tinham sido substituídos naquela época – que é perfeitamente possível interpretar sem pensar. Você pode até interpretar uma proposição corretamente sem compreendê-la minimamente. O barulho no fundo da sala ficou tão alto que o meu orientador precisou interromper a minha apresentação para pedir que fizessem silêncio. A turminha da USP, ofendida, saiu da sala. Eu fui aconselhado a fazer uma reclamação formal contra os três. Eu fiz. Eles negaram que ficaram cochichando no fundo e a coisa ficou por isso mesmo.

NÃO CONHECIA TODOS ESSES DETALHES SOBRE A RECEPÇÃO DE SEUS TEXTOS. ESSA REAÇÃO É IMPRESSIONANTE, SINAL DE QUE SEU TEXTO TOCOU EM FERIDAS DO PENSAMENTO QUE EXTRAPOLAM O PRÓPRIO CAMPO DO PENSAMENTO. QUERIA QUE VOCÊ FALASSE UM POUCO SOBRE A IMPORTÂNCIA DA ENERGIA PARA A SUA FILOSOFIA. GOSTO MUITO DA FORMA COMO VOCÊ ENCARA A ESTRATÉGIA DO DISFARCE, TÃO PRESENTE NA ACADEMIA, COMO ALGO QUE PODE MATAR A ENERGIA VITAL QUE ALIMENTA O PENSAMENTO.

Existe uma diferença muito grande entre a filosofia e a sociologia. A sociologia tem um pé firmemente plantado na realidade. Um trabalho de sociologia consiste tipicamente numa fusão entre duas espécies de *input*, o *input* da sociedade ou da parte estudada da sociedade, isto é, da matéria empírica, e o *input* conceitual, teórico e interpretativo, tomado não apenas da sociologia, mas também da antropologia, da história, da pedagogia, da ciência política – e também da filosofia. O sociólogo mistura as duas coisas para produzir o seu *output*, que é o trabalho sociológico. É claro que a sociologia sofre de dois problemas muito sérios – que podem ser encontrados também na filosofia. O primeiro é que as teorias que ela usa provêm em peso do norte atlântico. A gente reproduz no interior do nosso trabalho teórico as estruturas geopolíticas que distinguem entre países exportadores de tecnologia e países exportadores de matéria-prima. Eles tocam o barco. A gente segue atrás. É verdade que na sociologia – ao contrário da filosofia – você pode estudar de tudo. Mas do ponto de vista do seu instrumental analítico, você precisa ser necessariamente eurocêntrico. Se você não quiser correr o risco de ser classificado como um sociólogo de quinta categoria, você precisa respeitar a divisão internacional do trabalho intelectual.

O segundo problema é que a sociologia, como todas as outras disciplinas de humanas, é bastante conservadora no que diz respeito aos seus mecanismos expositivos, isto é, quanto à forma que ela deve dar aos seus *outputs*. A coisa está mudando, é verdade. Você pode encontrar experiências diferentes aqui e ali. Mas a coisa só está mudando abaixo do equador porque ela está mudando acima do equador. Seja como for, o que prevalece é inquestionavelmente uma prática expositiva conservadora: você precisa se ater ao português oficial, usar o jargão sociológico – e pega bem converter um ou dois conceitos que você aprendeu em campo em termos técnicos, porque assim você tempera o seu conservadorismo estilístico com uma dose controlada de consciência política –, e, além do jargão sociológico, é imprescindível também usar os chavões – as frases de efeito – que mostram que você está por dentro dos avanços teóricos da sua disciplina – o que você pode fazer, por exemplo, dizendo que não existem verdades e criticando dicotomias. Assim você mostra que você está antenado à epistemofonia acadêmica. Assim você produz um texto que exhibe ostensivamente todos os sinais necessários para provar que ele é, sim, um texto sociológico. O sociologuês é essencial para gerar a impressão de sociologicidade. E você também pode incrementar o seu sociologuês com um pouco de antidicotomites e antiverdades. A sua afirmação de que não existem verdades pode não se sustentar e a sua crítica a dicotomias pode ser superficial e incoerente. Mas elas constituem hoje adornos epistemográficos que contribuem decisivamente para dar ao seu texto a aparência de atualidade e radicalidade teóricas. O que você fala pode ser conservador em substância – por exemplo, você pode falar que é preciso abandonar a imagem dicotômica segundo a qual os povos indígenas têm sempre práticas ecológicas saudáveis e as corporações mineradoras sempre práticas ecológicas destrutivas –, mas o seu antidicotomites reveste o que você fala com um ar tão revolucionário que até mesmo você pode não conseguir perceber como as suas palavras municiam argumentativamente a direita. O antidicotomites e o antiverdades – ou você ainda acha que o antiverdades não pode ser usado pela direita? – servem à revolução tanto quanto os *piercings* e as calças cuidadosamente rasgadas vendidas nos shopping centers. É possível que tenham simbolizado algo no passado. Hoje não simbolizam nada. Ao invés de fórmulas gerais como “Não existem verdades” e “Não existe nem certo nem errado”, o que a gente precisa é de instrumentos teóricos capazes de fazer cortes cirúrgicos mais precisos.

O uso do sociologuês tem um efeito colateral bastante concreto que deveria nos deixar com uma pulga atrás da orelha. O material que você produz a partir da sua pesquisa pode ser lido pelos seus colegas sociólogos sem nenhuma dificuldade. Mas as pessoas que você entrevistou, as pessoas com as quais você conviveu – e que forneceram a matéria-prima da sua pesquisa – podem achar a coisa totalmente ininteligível. E se a barreira da ininteligibilidade for superada, elas podem ficar completamente desconcertadas com o seu antiverdades e o seu

antidicotomitês. Como assim não existem verdades? Como assim não existe certo nem errado? O que elas não sabem é que a coisa não apenas *parece* não fazer sentido. Ela realmente *não* faz sentido. E o que os falantes do sociologuês não sabem é que a ideia de que não existem verdades e a crítica a dicotomias não têm absolutamente *nada* a ver com a esquerda. Elas só *parecem* ter a ver com a esquerda. Em primeiro, porque, do ponto de vista estritamente conceitual, elas podem ser proveitosamente empregadas pela direita. Você diz que houve tortura na ditadura e eles respondem que não existem verdades. Você diz que é preciso impedir a mineração em terras indígenas e eles falam que é preciso acabar com dicotomias. Em segundo, porque, do ponto de vista histórico, apesar de terem desempenhado um papel importante na luta pelos direitos humanos – que poderia ter sido melhor desempenhado por uma epistemofonia diferente –, o antiverdadês e o antidicotomitês tomaram corpo durante a Guerra Fria como instrumentos de ataque ao marxismo, isto é, como instrumentos de deslegitimação da luta contra a desigualdade que hoje já atinge níveis estratosféricos. É verdade que eles refrearam a direita cultural. Mas não refrearam a direita econômica. Se não existem verdades, a esquerda é privada de seu mais importante instrumento de denúncia. Se é preciso abandonar toda e qualquer dicotomia, a esquerda fica sem bússola para orientá-la na ação.

Por que você sempre acrescenta notas explicativas ao mencionar expressões como “parada” e “chapéu atolado”? Aliás, por que você não as usa, apenas as menciona? Ou só as usa com parcimônia, depois de explicar seus significados? Por que você não faz a mesma coisa com palavras como “*Weltanschauung*” e “*Realpolitik*”? Por que você as usa sem notas explicativas e sem ressalvas psíquicas? Por quê? Porque você está se dirigindo ao público acadêmico. Porque você supõe que ele não vai entender “chapéu atolado”, mas vai entender “*Realpolitik*”. Porque mesmo quando você está escrevendo *sobre* o público não acadêmico, você está escrevendo *para* o público acadêmico. Você pode estar até escrevendo algo de extremo interesse para o público não acadêmico – de interesse inclusive vital. Mas você invariavelmente se dirige ao público acadêmico, exclusivamente ao público não acadêmico – que pode ter pouco ou mesmo nenhum interesse no que você está escrevendo. O público ao qual você está se endereçando fica muito claro no código que você usa. O que você escreve é uma espécie de carta criptografada, apenas sem o “Caros sociólogos e caras sociólogas...”. É preciso ter uma educação formal – e é importante frisar que educação formal e inteligência não são a mesma coisa – bastante avançada para decifrá-la. Porque você não vai encontrar nela apenas “*Weltanschauung*” e “*Realpolitik*”. Você vai encontrar nela também “fenomenologia”, “heideggeriano”, “*Dasein*”, “aforismo”, “variável dependente”, “epifenômeno”, “superveniência”, “ontologia”, “subjetivação”, “*tout court*”, “*en passant*” – e antidicotomitês e antiverdadês *ad nauseam*. A coisa fica realmente impenetrável. E tem mais. Eu não tenho nenhuma garantia de que todo esforço de decifração que preciso fazer será

devidamente recompensado. Eu levei bastante tempo para decifrar as *Investigações* de Wittgenstein. Não exatamente por causa do seu filosofês, porque ele escreve numa linguagem bastante simples, mas porque é realmente trabalhoso entender o que ele está fazendo. Por que é tão importante mostrar que os significados das palavras não são imagens mentais? Por quê? É um mistério. Não há dúvida de que o imenso trabalho que tive ajudou a me deixar mais atento e mais crítico. Só que em termos de substância, em termos de conteúdo, não sei se aprendi muita coisa. Ele me fez lutar contra o inimigo errado, embora ele forneça, sim, instrumentos que podem ser usados para lutar contra o inimigo certo. Ou melhor, não foi Wittgenstein que me fez lutar contra o inimigo errado. Foi a canonização de Wittgenstein. Houve de fato um esforço gigantesco durante a Guerra Fria – que mobilizou somas verdadeiramente assombrosas – para canonizar autores politicamente inofensivos como Wittgenstein e descanonizar autores que perseguiam o ideal da igualdade econômica e colocavam em questão a política externa dos Estados Unidos. Não é à toa que Wittgenstein aparece na capa de uma das edições da revista *Encounter* e também não é à toa que ela publicou críticas bastante cáusticas a Sartre. Hoje ela está completamente esquecida. Mas ela foi uma revista de circulação mundial que chegou até a publicar Hannah Arendt – o que talvez explique parte da imensa revolta que ela sentiu quando descobriu que a *Encounter* fazia parte do programa de engenharia cultural da Central Intelligence Agency (CIA). Seja como for, o fato é que o esforço nem sempre recompensa. Você pode descobrir um barril de pólvora por baixo do ruído epistemofônico. Mas você pode descobrir que não havia nada a descobrir. É o que Wittgenstein, aliás, acha que descobriu a respeito do filosofês.

A expressão “chapéu atolado”, apesar de fazer parte do português, não precisa ser explicada só por ser uma gíria. Ela precisa ser explicada sobretudo por ser uma gíria dos setores mais desprivilegiados da população. E por que a palavra “*Realpolitik*” não precisa ser explicada? Aliás, por que *não* se deve explicá-la por meio de uma nota de rodapé? Por que não pega bem explicá-la? Porque ela é uma palavra que está na boca das elites. Você não precisa explicá-la. Você não deve explicá-la. Senão pode parecer que você não faz parte dos que estão por dentro da parada. Então você tem que usá-la como se ela fosse parte da sua língua. Ela confere *status*. Mas você não pode usar “chapéu atolado” como se fosse parte da sua língua. Ela tira *status*. Então, sim, há algo de profundamente elitista em nossas práticas expressivas. A gente pode escrever coisas antielitistas. Mas a gente escreve invariavelmente – ou quase invariavelmente – de maneira elitista. A gente aprende com as camadas menos privilegiadas da população. Mas ela não aprende nada com a gente. Porque ela simplesmente não nos entende. A linguagem acadêmica é quase tão inteligível quanto o japonês. Só que ela tem uma perversidade que o japonês não tem: ela faz parte do português. Assim é muito fácil concluir que o problema das pessoas que não a entendem não é que elas não sabem sociólogos ou filosofês, não é que elas não

sabem antidicotomités ou antiverdadês. O problema é que elas não são inteligentes. Talvez até não tenham uma subjetividade plenamente desenvolvida. Os membros da comunidade acadêmica interpretam a própria habilidade linguística como um sinal habilidade cognitiva e a falta de habilidade linguística das pessoas que elas estudam – que não é bem uma falta de habilidade linguística, apenas uma falta de familiaridade com a cacoepistemofonia acadêmica – como um sinal de falta de habilidade cognitiva.

Apesar de “chapéu atolado” e “*Realpolitik*” serem expressões igualmente heterogêneas em relação ao português oficial, o português favorecido pela academia, a primeira, a gíria, é vista e sentida como parte de um subportuguês, precisando, portanto, ser explicada antes de ser usada, e a segunda, dando mostra do nosso cosmopolitismo, que é na verdade um eurocentrismo, deixa o nosso português mais nobre e elevado, capaz de sobrevoar a realidade – inclusive seus vários portugueses – e torná-la inteligível. O papel da palavra “*Realpolitik*” é explicar, não ser explicada. A gíria, sim, precisa ser explicada. Ela tem algo de bárbaro que precisa ser civilizado. Ela tem algo de local que precisa ser ocidentalizado. O resultado disso é que a sociologia acaba estabelecendo uma via de comunicação de mão única com a realidade. Ela consegue escutá-la, mas não falar com ela. O fluxo de informações vai contínua e incessantemente da realidade para dentro dos muros da academia. É como se ela fosse uma esponja que só absorve. Ela bebe a seiva nutritiva da realidade e secreta algo seco, insosso e arenoso. Pode até ser que exista um pouco de pólvora escondida nos seus *outputs*. Mas ela está quase completamente soterrada.

A filosofia tem todos os vícios da sociologia, acrescentados dos seus próprios vícios. Na sociologia, você pode fazer pesquisas empíricas. Você pode fazer a sua parte para lutar contra a injustiça. Se você está preocupado com a situação dos cortadores de cana-de-açúcar, por exemplo, você pode ir lá entrevistá-los, viver um tempo com eles, e fazer da sua pesquisa um instrumento de luta política – como você fez no seu doutorado. Você não fez simplesmente uma pesquisa. Você fez uma pesquisa socialmente relevante. Você canalizou a sua energia para transformar a realidade. Você se concentrou em um dos inúmeros problemas extremamente graves que assolam o Brasil, que é o problema da hiperexploração dos cortadores de cana-de-açúcar, e mobilizou tudo o que você aprendeu nos seus anos de formação para analisá-lo e dinamizar a luta para resolvê-lo. O que eles sofrem é desumano, para dizer o mínimo. Não é preciso ser atleta para saber o quanto é penoso sentir câimbra. A dor é terrível. E totalmente debilitante. Mas os cortadores de cana-de-açúcar, como você mostrou, chegam a ter câimbras em todo o corpo de tanto trabalhar. Em todo corpo. Eles chegam a morrer por excesso de trabalho. É coisa de filme de terror. Só que não é um monstro que sai devorando todo mundo, um monstro que você pode conjurar e vencer com rezas e orações. Para os cortadores de cana-de-açúcar, a própria fonte de rendas é um monstro. Eles vivem uma distopia. Eu gostaria

de ver os membros da elite que repetem de forma arrogante e inconsequente que pobre é vagabundo – o que é uma idiotice sem tamanho – enfrentando por uma semana a jornada que os cortadores de cana-de-açúcar enfrentam durante toda a vida. Eles morreriam em quatro ou cinco dias. Por causa do esforço sobre-humano que eles fazem e do risco constante de morte que enfrentam, eles deveriam estar entre os trabalhadores mais bem pagos do mundo. No entanto, eles são tratados como escravos descartáveis. É nauseante. É inaceitável. A notícia deveria estar nos jornais todos os dias até o problema ser resolvido. É preciso ter um problema de empatia muito sério para não sentir indignação com as condições de trabalho a que os cortadores de cana-de-açúcar são submetidos. Não somos – nós, professores e estudantes, membros da comunidade acadêmica – apenas intelectos ambulantes. Também temos emoções. Também temos sonhos. É normal querermos fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para tornar o mundo um lugar melhor para se viver. É normal querermos contribuir para a diminuição da pobreza e para o combate ao preconceito. É normal e sadio. O que não é normal nem sadio é não ter preocupação nenhuma com a realidade circundante.

Você ainda pode usar a sociologia como instrumento de luta política – apesar de todo esforço feito durante a Guerra Fria para redefinir a sua agenda e torná-la inofensiva. O estudante de sociologia pode muito bem – não é fácil, mas é possível – fazer uma pesquisa que responda ao desejo dele – perfeitamente válido – de mudar o mundo. Mas a filosofia está enclausurada em si mesma. Aliás, ela está duplamente enclausurada em si mesma, porque, além de ser inibida pela ideia de que não é possível fazer um trabalho ao mesmo tempo empírico e filosófico – e aqui temos uma dicotomia que sempre escapa às críticas do antidicotomites –, ela também tem uma prática de citações obstinadamente endodérmica. Os sociólogos citam sociólogos, historiadores, filósofos, educadores, jornalistas, escritores, pichadores, grafiteiros, todo mundo. Os filósofos, porém, só citam filósofos. E quase exclusivamente filósofos do norte atlântico. No máximo, você vai encontrar um verso de um poeta latino-americano lá como epígrafe. Eu tentei duas vezes entrar no mestrado em filosofia com um projeto de pesquisa que tinha um componente empírico, primeiro na UnB e depois na USP. A resposta que eu tive nos dois casos foi negativa. A filosofia não faz pesquisas empíricas e ponto final. Então é realmente difícil fazer na filosofia um trabalho que tenha relevância social e política. Não é que não existam coisas a serem feitas. Pelo contrário, existe uma infinidade de coisas a serem feitas. Só quem tem três carros na garagem e viaja para o exterior todo fim de ano é capaz de engolir a ideia de que o mundo não precisa ser radicalmente transformado. Até hoje existe trabalho escravo no Brasil, apesar da escravidão ter sido abolida – tardiamente, aliás – há quase um século e meio. O Brasil está ao mesmo tempo entre as dez maiores economias do planeta e os dez países com índices de desigualdade mais elevados. Mas a gente insiste em acreditar que pobre é vagabundo. Você não é pobre por

causa de problemas estruturais crônicos. Você é pobre porque não quer trabalhar. E o que o governo Temer fez? Ele aprovou uma lei que isenta petroleiras estrangeiras de pagarem 1 trilhão de reais em impostos. O valor é superior ao PIB de países como Portugal e Finlândia. Quando você lembra que o PIB total do planeta é estimado em cerca de 90 trilhões de dólares, você percebe claramente como a coisa é obscena. O pior é que existem cálculos estimando que o valor total das isenções concedidas pelo governo Temer será ainda mais alto. Também há cálculos dizendo que ele será mais baixo. Seja como for, o Brasil não está em condições de sair dando esmolas, muito menos para quem não precisa.

Segundo uma pesquisa de dois anos atrás que me deixou absolutamente estarecido, mais de 50% dos brasileiros acham que bandido bom é bandido morto. As coisas devem estar piores hoje. Não há dúvida de que estão piores. A ideia de que bandido bom é bandido morto – que está prestes a se tornar política oficial – não é apenas uma ideia que promove o ódio. Ela também é uma ideia profundamente classista. Porque quando você pensa em bandido, você não pensa em figuras como Breno Borges, queridinho da elite que foi pego em flagrante com mais de cem quilos de drogas ilícitas. Você pensa em figuras como Rafael Braga, afrodescendente das classes mais carentes da população que foi pego com menos de dez gramas de drogas ilícitas. Quem você realmente quer ver morto quando você diz que bandido bom é bandido morto? E o pior é que dá para ter certeza que a polícia não plantou as drogas para incriminar Breno Borges – ela não teria nem razão para fazê-lo nem como fazê-lo –, mas não dá para ter a mesma certeza no caso do Rafael Braga. No entanto, é ele que o povo quer ver morto. Ele é culpado por definição. Só por ser afrodescendente. Só por ser da periferia. A redução da maioria penal – que poderá em pouco tempo virar realidade – não vai afetar os Brenos Borges. Ela vai afetar os Rafaéis Bragas. Então é óbvio que muita coisa precisa ser feita no Brasil, tanto em termos práticos e estruturais quanto em termos culturais. A gente tem que mudar a mentalidade dos brasileiros. A gente não pode simplesmente combater a desigualdade econômica. A gente tem que combater também a crença de que pobre é vagabundo, de que bandido bom é bandido morto, de que casamento entre pessoas do mesmo sexo é imoral, de que lugar de mulher é na cozinha, de que os povos indígenas são atrasados e de que as religiões de matriz africana são diabólicas. Tem muito trabalho a ser feito. Muito. Tanto no plano estrutural quanto no plano das ideias. Então a filosofia pode muito bem fazer a sua parte para mudar o mundo sem sair do seu campo específico, que é o campo das ideias. Mas para fazer a sua parte, ela precisa sair dos limites impostos pela academia.

O que a universidade faz com o nosso desejo de mudar o mundo? Ela o reforça? Ela o respeita? Ela o canaliza de forma construtiva? O mundo está muito longe de ser o mundo que queremos ter, o mundo que podemos ter. Mas não vamos chegar lá sem trabalhar. Porque tem muita gente lutando ativamente para mantê-lo

como está. Ou melhor, para torná-lo pior. Então o desejo de mudar o mundo – com o qual muitos jovens entram na universidade – é um desejo preciosíssimo. Ele é um desejo valiosíssimo para a esquerda – e perigosíssimo para a direita. Porque ele é o começo de tudo. Ele é a força motriz sem a qual nada pode ser feito. Mas a universidade o alimenta com as ferramentas de que ele precisa? Ela o honra? Ela o empodera? Ou ela o reprime e ridiculariza? As duas coisas. Felizmente, ela ainda faz as duas coisas. Infelizmente, porém, ela tem mais sufocado do que apoiado o nosso desejo de mudar o mundo. A coisa mais comum hoje é você entrar na graduação querendo mudar o mundo e sair dela pensando apenas no próprio umbigo. Por quê? Porque o seu idealismo é sistematicamente atacado como ingênuo. O seu desejo de mudar o mundo é atacado como perigoso, até mesmo como sinal de autoritarismo. E quem quer ser autoritário? Quem quer ser visto como autoritário? Ninguém. Então é melhor não fazer nada. É mais seguro não fazer nada. Você entra na universidade querendo transformar o mundo, mas é você que acaba sendo transformado – e transformado para pior. É isso o que a esquerda acadêmica hoje nos ensina, que o poder corrompe. Ela nos ensina a ter aversão à macropolítica. Ela nos ensina a vê-la como um campo inapelavelmente conservador do qual é melhor manter distância. Mas você não precisa se preocupar. Porque pensar já é agir. Você acha que não foi reduzido a um conformista porque você luta contra a ideia de que existem verdades. E contra as dicotomias. E contra o poder. Que não é o poder de quem está lá em cima tomando decisões econômicas que afetarão negativamente boa parte da população, mas o de quem está ao seu lado tentando convencê-lo a partir para a ação.

Então você precisa realmente ter uma vontade de ferro para chegar ao fim do curso com o mesmo idealismo de antes – se é que já não entrou na universidade pensando só no próprio futuro. Ou para não deixá-lo ser canalizado do objetivo de mudar o mundo para o objetivo de acabar com as dicotomias. O problema, claro, é que a direita continua arregimentando as novas gerações. A esquerda as refrata da política, que fica então à mercê da direita. “Mas é preciso pensar antes de agir!” Sim, claro. A solução para o problema da criminalidade não é a redução da maioria penal, muito menos o excludente de ilicitude. Esse é o perigo de agir sem pensar. Mas pensar sem agir é também perigoso, porque assim aqueles que agem sem pensar – ou que agem pensando apenas em si mesmos – podem assumir a dianteira. Aliás, eles já assumiram a dianteira. Basta ver que o presidente Michel Temer, segundo ele mesmo, fez o Brasil voltar 20 anos em apenas 2 anos, e o novo presidente Jair Bolsonaro parece determinado a quebrar todos os recordes e fazer o Brasil voltar 400 anos em 4 anos. A gente corre seriamente o risco de voltar ao tempo da absoluta barbárie contra os povos indígenas.

Talvez a sociologia esteja mais apoiando do que reprimindo o desejo dos estudantes de mudar o mundo. Não sei. Mas eu suspeito que o problema não seja

só da filosofia, porque, se você parar para pensar, você vai ver que a ideia de que não existem verdades, a ideia de que o pensamento dicotômico é necessariamente atrasado, a ideia de que o poder é sempre nefasto e a ideia de que pensar já é agir – que atuam de forma articulada no combate ao idealismo – estão entre os princípios basilares do pós-estruturalismo, que hoje é o discurso teórico dominante nas ciências sociais e nas humanidades. O pós-estruturalismo é o produto epistêmico mais bem-acabado da Guerra Fria. E ele efetivamente blinda a esquerda acadêmica – que não tem absolutamente nada de marxista, principalmente graças ao pós-estruturalismo – contra a ação política. O seu inimigo secreto é o desejo de mudar o mundo, de mudá-lo concretamente, radicalmente e profundamente. O seu inimigo declarado é o marxismo. Não é à toa que Foucault desprezou a Revolução dos Cravos. Não é à toa que Habermas o chamou de neoconservador e Sartre o criticou como burguês. Não é à toa que ele elogiou André Glucksmann. E que dele nasceu François Ewald. E que ele achava a noção de luta de classes uma noção suspeita. E que ele defendeu o liberalismo econômico.

Foucault é realmente um caso interessante. Porque muita gente acha que ele era um marxista, um marxista, aliás, que conseguiu superar Marx. O fato, porém, é que ele não suportava o marxismo. Aliás, sua fama muito provavelmente se deve ao seu antimarxismo. Se Foucault realmente fosse um marxista, ele teria se dado o trabalho de remover os elementos marxistas da segunda edição do seu primeiro livro, que não foi *História da Loucura*, mas *Doença Mental e Personalidade*? Ele teria se ressentido com o fato de que os marxistas não prestaram atenção ao *História da Loucura* – ninguém prestou, na verdade –, que só mencionou uma única vez o marxismo, numa nota de rodapé, e o fez de forma crítica? Ele teria feito piadas antimarxistas em sua visita ao Brasil, quando crianças e mulheres grávidas estavam sendo torturadas sob a acusação de serem marxistas? A gente tem que lembrar que o livro que o lançou tanto na cena francesa quanto na cena internacional, *As Palavras e as Coisas*, comparava a revolução teórica realizada por Marx a uma tempestade numa piscina de crianças. E que seu trabalho foi divulgado nas revistas financiadas pela CIA. E que a tradução inglesa de *As Palavras e as Coisas* veio acompanhada de um elogio assinado por um dos editores da *Encounter*. E que ele virou uma estrela da noite para o dia, de forma tão súbita, aliás, que ele mesmo ficou surpreso. Tudo em plena Guerra Fria. Talvez a gente devesse submeter a genealogia de Foucault a uma análise genealógica. É possível, aliás, que ela não resista à análise genealógica. É preciso considerar seriamente a hipótese de que Foucault – e o pós-estruturalismo de maneira geral – deve seu sucesso não à sua genialidade, mas, ao contrário, a sua genialidade ao seu sucesso. “Não passava de um imbecil”, dizia uma canção de rock dos anos 1980. “Até que um produtor o descobriu”. Não um produtor qualquer. Mas um produtor com uma agenda política muito específica. Um produtor ligado

ao aparato de defesa dos Estados Unidos. Um produtor especialista em guerra psicológica.

A gente tem que lembrar que grandes instituições filantrópicas financiadoras de pesquisas dos Estados Unidos, como a Fundação Ford, seguiam orientações da CIA. Aliás, diversas fundações foram usadas durante a Guerra Fria para manter o financiamento realizado pela CIA em segredo. O esquema se tornou um escândalo quando veio à tona. E o esquema não envolveu apenas a Fundação Ford. A lista completa das fundações que repassavam dinheiro da CIA não cabe em uma página. Não cabe em duas. Não cabe em três. O que a CIA fez financiando a *intelligentsia* – inclusive a comunidade acadêmica – foi realmente uma obra de engenharia epistêmica de proporções nunca antes vistas. O que a gente precisa fazer não é uma arqueologia ou uma genealogia do saber. O que a gente precisa fazer é uma engenharia do saber.

E de onde veio o dinheiro da conferência que lançou o pós-estruturalismo? Da Fundação Ford. Pode ter sido coincidência. Mas não há dúvida nenhuma de que ela jamais financiaria uma conferência que tivesse como objetivo reformular e atualizar o marxismo – um projeto no qual estavam trabalhando autores do porte de Sartre e Althusser, hoje quase completamente esquecidos. Não é que Foucault não tenha lá o seu mérito. Mas ele é bem menos revolucionário – e bem menos marxista – do que se pensa. E ao contrário do que reza a narrativa *standard*, ele está muito longe de ter superado Marx. Em termos acadêmicos, sim, ele o superou. Ele é hoje inquestionavelmente a maior referência teórica da esquerda – que praticamente riscou da sua agenda a luta contra a desigualdade econômica. Mas em termos de profundidade analítica e força conceitual, em termos de relevância política e poder destabilizador, Foucault está para Marx como um poodle está para um urso.

O que o pós-estruturalismo fez foi inverter a décima primeira tese de Marx – de que a coisa mais importante a fazer não é interpretar o mundo e sim mudá-lo –, acrescentando, porém, o adendo de que, como não existem verdades, tudo o que podemos fazer é interpretá-lo e reinterpretá-lo, sem nunca efetivamente decifrá-lo e assim sem nunca podermos partir para a ação. A ideia de que o mundo é inacessível não é nova. Você pode encontrá-la em uma infinidade de autores. O que o pós-estruturalismo fez de novo foi associá-la à esquerda – ou à sua versão do que deveria ser a esquerda. Uma esquerda sem verdades. Uma esquerda sem base. Uma esquerda sem estâmina. Ele tornou a ideia de que existem verdades conservadora. O que não é somente absurdo, mas também contraproducente. De fato, ela dividiu a esquerda. Ela fez os membros da esquerda acusarem uns aos outros de conservadores. E a gente sabe quem ganhou a batalha, a facção que acha que o grande inimigo é a verdade, não a facção que acha que o grande inimigo é a desigualdade. Além do mais, ela gerou uma impressão bastante negativa da esquerda, colocando em

questão tanto a sua capacidade quanto a sua integridade intelectual. Não tem muito para onde fugir. Se você nega obstinadamente que existem verdades, então de duas, uma: ou você não consegue ver que está errado, o que não testemunha a favor da sua capacidade de raciocínio, ou você sabe perfeitamente bem que está errado, mas insiste que está certo, o que não testemunha a favor da sua integridade. Tanto num caso como o outro, você fornece à direita tudo o que ela precisa para ridicularizá-lo e taxá-lo de dogmático. Para piorar as coisas, a esquerda nunca abriu realmente mão da noção de verdade, apenas da palavra “verdade”. Então a direita pode acusá-la também de cinismo. Porque só não existem verdades até o momento em que a direita resolve dizer que nunca houve escravidão.

É verdade que para toda interpretação, é sempre possível propor uma interpretação alternativa. Mas disso não se segue que para toda verdade existe uma verdade alternativa – ou que para todo fato existe um fato alternativo. A guerra declarada pelo pós-estruturalismo à ideia de que existem verdades é uma furada. Tanto porque a verdade é o inimigo errado quanto porque a gente precisa violentar a nossa própria capacidade de pensar para marchar contra ela. E depois de violentar a nossa capacidade de pensar, a gente sai violentando a capacidade de pensar dos outros. O pós-estruturalismo é uma massa desconjuntada de princípios que avança com base na truculência. Você não *convence* ninguém a aderir ao antiverdadês. Você *estigmatiza* quem não adere ao antiverdadês. O fato é que nem a ideia de que não existem verdades é revolucionária, nem a ideia de que existem verdades é reacionária. A gente não pode esquecer dos fatos alternativos da Kellyanne Conway. É incontestável que a ideia de que existem verdades pode ser usada de maneira reacionária. Mas ela conseguiu mostrar por “a” mais “b” que a ideia de que não existem verdades também pode ser usada de maneira reacionária. Então não é que não existem verdades. Elas existem, sim. Mas elas podem ser distorcidas. Só isso. A ideia de que existem verdades pode ser usada pela direita? Sim, ela pode. Mas a ideia de que não existem verdades também pode. Então você realmente não ganha nada ao dizer que não existem verdades. Aliás, você só perde. Não podemos tratar como mera especulação o fato de que houve escravidão no Brasil. Trata-se de um fato. Não se trata de uma interpretação possível da realidade. Trata-se de uma verdade. Mas hoje ela está sendo cada vez mais contestada, como se fosse uma mera interpretação. A coisa é asquerosa. Porque a verdade – sim, a verdade – é que a escravidão não foi ainda completamente erradicada. Então a esquerda não pode abrir mão da noção de verdade. Ela só tem a perder com a ideia de que é tudo interpretação. É possível distorcer a verdade? Sim, é possível. Mas só porque existe uma verdade a ser distorcida.

A mesma coisa vale para o antipoderês. O poder não é o inimigo. Quando você usa o poder que você tem como administrador público para forçar os ricos a pagarem impostos, você não está sendo conservador nem reacionário. Quando

you use the power that you have to defend the rights of homosexuals, you are also not being conservative or reactionary. Then the problem is not power and not the bad use of power. But post-structuralism opted for generalizing things – which is difficult to perceive because of its nominal combat to generalizations, or its antigeneralization. It lives by making generalizations and criticizing generalizations. It leaves any rigorous thinker exasperated. But the biggest problem of the idea that power is invariably nefarious is not the fact that it is a generalization – and not the fact that it stifles the action of the left. First, because it contributed to the stigmatization of its more active members. Second, because it imprisons our inner impulse to act in a dilemma from which post-structuralism offers no exit: on one hand, we clearly see that the world is crossed by a series of problems that need to be solved; on the other hand, however, we are advised to stay away from power. For power always corrupts. Then people get paralyzed, not knowing what to do. In truth, however, post-structuralism offers, yes, an exit. It treats the formula according to which thought is a form of action. It is the salvation. The question is whether the right does not have the same aversion to power. Then what happens when the left turns its back to power? Does it leave it in the hands of the right?

There is also the difference. It is important to note that the discourse of difference arraigns the left for the fight against the arch-enemy of the United States – which is not Russia, but the ideal of equality. And not only in the nominal plane, but also in the practical plane, for the difference really contributed to changing the focus of the left. What is the classic criticism of feminism to Marxism? It is not that the feminist agenda is not valid. It is perfectly valid. But it is strange that the feminist fight has been channeled specifically against Marxism – as if capitalism had not also been crossed by sexism –, at least because one of the focuses of the feminist fight is justly economic equality for men and women. It is clear that the adepts of the discourse of difference also want equality. They want equality of rights. They want economic equality. It would be to pervert completely the thing to say that they do not want equality of rights nor economic equality. The idea is not that whites and blacks belong to *different* races, but that they belong to *the same* species. From the nominal point of view, the fight is for differences. From the practical point of view, the thing is more nuanced. But in the way the thing is phrased, it seems that the enemy is even equality. And people already know what happens when you criticize the language of difference. You are sexist, racist, reactionary and everything else. It is as if it were impossible to defend a cause and criticize its phraseology. The fact is that when a cause is confused with its phraseology – when one thinks that to transform the language is as or more important than to transform the world –, the thing becomes impossible even. And what you can do with

esse processo? Você consegue jogar para escanteio as pessoas mais afiadas e criar inimigos.

O antidualismo completa o quadro, dificultando ainda mais a ação. Primeiro, porque ele nega que exista diferença entre esquerda e direita, uma ideia sem pé nem cabeça frequentemente repetida – inclusive em revistas financiadas pela CIA, como a *Cadernos Brasileiros* – como se fosse uma verdade profunda. Além do mais, ela só beneficia a direita. Porque a direita nunca achou que não existe diferença entre votar na esquerda e votar na direita. Trata-se de uma ideia da esquerda. Ou talvez ela não seja uma ideia *da* esquerda, apenas uma ideia cunhada *para* a esquerda – que a esquerda acatou de forma acrítica, talvez por causa da sua aparência revolucionária. Segundo, porque, negando que exista diferença entre o pensar e o agir – estigmatizando como ingênuo a ideia de que é possível diferenciá-los –, o antidualismo reforça a ideia redentora de que pensar já é agir – e que, portanto, não é preciso agir, basta pensar. Aliás, é perigoso agir. É recomendável não agir. O que se deve fazer é pensar, única e exclusivamente pensar. O curioso é que da identificação entre o pensar e o agir, o que se conclui nunca é que a ação é uma forma de pensamento, apenas, de maneira misteriosamente enviesada, que o pensamento é uma forma de ação, o que tem um efeito paradoxal: o pensamento é legitimado por ser uma forma de ação, mas a ação mesma, que é a fonte de legitimidade do pensamento, está terminantemente banida.

Então você entra na universidade cheio de energia, querendo mudar o mundo, e descobre que você está sendo ingênuo e autoritário, como se você quisesse não acabar com a desigualdade, mas convencer os pobres a trabalharem, evangelizar os índios e matar bandido. O seu idealismo é pisoteado e transformado em objeto de riso. Não importa o quão elaborado e afiado ele seja. Ele é por definição mal-informado e acrítico pelo simples fato de ser um idealismo. Você tem que pensar mais e agir menos. Você tem que ver que não existem verdades. Você tem que deixar de ser dualista. Você não pode generalizar as coisas. Você tem que respeitar as diferenças. Então ao invés de equipar e reforçar o seu desejo de transformar o mundo – um desejo sadio e belíssimo, mas cada vez mais raro –, a universidade faz de tudo para transformar o seu desejo de transformá-lo. O problema não está no mundo. O problema está nas pessoas que querem mudá-lo. É como se não houvesse diferença nenhuma entre evangelizar os povos indígenas e defender o direito deles aos seus territórios. A crítica ao idealismo coloca tudo dentro do mesmo saco. Observe como a palavra “idealista” é usada na academia. A esquerda acadêmica usa a palavra “idealista” mais ou menos como a direita usa a palavra “veado”. Ela não é nem um elogio nem uma mera descrição. Ela é um xingamento. Quando um estudante é chamado de idealista, não é para indicar que ele está comprometido a fazer o que estiver ao seu alcance para tornar o mundo um lugar melhor para

se viver. É para taxá-lo de ingênuo. Não pega bem ser idealista. Não pega bem traduzir o pensamento em ação.

O mais triste é perceber que as coisas nem sempre foram assim. Antes do golpe militar de 1964 – concretizado ironicamente no dia 1º de abril, o dia da mentira –, estava em curso um projeto belíssimo de transformar radicalmente a universidade brasileira para torná-la *mais* idealista, isto é, mais atenta e comprometida com a situação do país. O Brasil era – e ainda é, a gente sabe – um país cheio de problemas. Por que não construir então uma universidade que além de fazer pesquisas de alto nível pudesse também assessorar o governo e fazer a sua parte para resolvê-los? A ideia era começar com a Universidade de Brasília (UnB), fundada em fins de 1961. Se a experiência desse certo, ela seria depois levada para as demais universidades brasileiras. O entusiasmo era generalizado. Quando você lê os documentos da época, você encontra em todo lugar palavras como “esperança”, “paixão” e “euforia”. Nas palavras de Darcy Ribeiro, que esteve à frente do processo, a UnB foi a “cristalização, como utopia concreta, das aspirações mais profundas da intelectualidade brasileira, particularmente da comunidade científica nacional”. Segundo um relatório do Serviço Nacional de Informações (SNI), criado dois meses depois do golpe, e que vigiou a UnB de perto, “Professores, funcionários e alunos não mediam sacrifícios para a realização da UnB e a própria visão idealista do chefe [Darcy Ribeiro] servia de farol para um idealismo de suas vidas até então modestas”. O projeto era genial, ambicioso e generoso. E tinha tudo para dar certo. Mas foi brutalmente destruído pelos militares sob os auspícios dos Estados Unidos. Para você ter uma ideia do estrago, pouco mais de um ano depois do golpe, em outubro de 1965, um total de 223 professores da UnB, entre eles Oscar Niemeyer, resolveram pedir demissão, numa demonstração hoje inimaginável de solidariedade com os colegas que estavam sendo perseguidos. A universidade que deveria ter servido de modelo para a reforma universitária brasileira foi destruída. O pior é que a devastação qualitativa veio acompanhada por uma ampliação quantitativa. Para assumir o controle da situação e impor a sua agenda, os Estados Unidos, através da United States Agency for International Development (USAID), que, nos bastidores, trabalhava em coordenação com a CIA, investiu pesado na educação brasileira. Evidentemente, o caráter dúbio dos investimentos da USAID não escapou à Darcy Ribeiro, que não tinha apenas uma inteligência afiada, mas também um pé no governo. Ele sabia que a USAID também financiava o treinamento de torturadores.

NA SOCIOLOGIA TAMBÉM EXISTEM MUITOS TRABALHOS NOS QAIS OS AUTORES NÃO SE RECONHECEM EM SEUS TEXTOS. PARECE QUE A PRÓPRIA FORMA DA ESCRITA ACADÊMICA, COMO VOCÊ BEM APRESENTA EM SEU LIVRO, É ALGO QUE CRIA OBSTÁCULOS PARA QUE A ENERGIA SE TRANSMUTE EM TEXTO. O RESULTADO, MUITAS

VEZES, SÃO ESCRITOS CHEIOS DE CASAMATAS DE DEFESA E COM A ENERGIA CRIADORA REPRIMIDA. DEPOIS GOSTARIA DE RETOMAR O TEMA DA CONJUNTURA E DA AÇÃO POLÍTICA. MAS ANTES, GOSTARIA QUE VOCÊ FALASSE UM POUCO SOBRE SUA MAIS RECENTE PESQUISA. COMO É QUE VOCÊ CHEGOU NO PROJETO DE PESQUISA EMPÍRICA SOBRE AS MENTALIDADES NOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA BRASILEIROS?

Eu desenvolvi dois questionários que foram aplicados para pouco mais de 90 professores e pós-graduandos de filosofia. Os questionários continham três textos que os respondentes deveriam avaliar de acordo com uma série de critérios, como originalidade, coerência e profundidade. Os respondentes também tinham que informar, na primeira página, as coisas usuais, isto é, gênero, idade, área de interesse, se tinham alguma formação além da formação em filosofia e assim por diante. Os dois questionários eram idênticos em quase tudo. Os textos do primeiro questionário eram idênticos aos textos do segundo. E as perguntas também, claro. Tudo idêntico, nos mínimos detalhes. A única diferença é que os textos atribuídos a autores latino-americanos num questionário eram atribuídos a autores europeus no outro. E o que os resultados mostraram? Eles mostraram que a nacionalidade do autor afeta a nossa percepção da qualidade de sua produção teórica. Quando um texto é assinado por um francês, ele é visto como qualitativamente melhor do que quando ele é assinado por um brasileiro. Ele tem até mais chances de ser indicado para publicação. A nacionalidade brasileira tem um efeito deletério. Ela tem um efeito desagregador. O que aconteceu, claro, não foi que todos os respondentes avaliaram o autor francês de maneira mais positiva do que o autor brasileiro. É possível, portanto, que haja pessoas nos departamentos de filosofia que não tendem a favorecer os europeus em detrimento dos latino-americanos. Mas elas são a minoria. É possível afirmar com certeza que elas são a minoria.

Mas a coisa não começou com o meu doutorado. A ideia surgiu muito antes, quando eu ainda estava em Brasília. Não lembro exatamente como nem quando. Mas lembro que a ideia dos questionários me veio como um relâmpago. Ela mobilizou todo o meu ser. Pois ela poderia colocar um fim na controvérsia sobre a filosofia brasileira. Junto com dois ou três autores, incluindo o Porchat, eu achava que os brasileiros eram *discriminados* pela comunidade acadêmica de filosofia. Eu tinha certeza, na verdade. Só que a comunidade acadêmica de filosofia, compreensivelmente, achava que os brasileiros não eram excluídos por serem brasileiros, mas por serem autores de baixa qualidade. A seleção era estritamente racional. Então o argumento da qualidade precisava ser enfrentado. Porque ele era sempre levantado para dizer que o Porchat estava errado, que o Gonzalo estava exagerando, que o Cabrera estava delirando. E como enfrentá-lo? Impedindo que ele pudesse ser acionado. E como impedi-lo de ser acionado? Fazendo um teste onde

a qualidade é conservada. Quando você tem dois textos idênticos sendo avaliados de maneira diferente, não dá para dizer que eles estão sendo avaliados de maneira diferente porque um é melhor do que o outro. A qualidade é a mesma.

O pressuposto de que os departamentos de filosofia brasileiros operavam de maneira estritamente racional não era questionada por *ninguém*. O discurso do Porchat e o *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio* do Gonzalo eram exceções absolutas. E além de serem exceções, eles não tinham nenhuma aceitação. A quantidade de pessoas que acreditam em Deus nos departamentos de filosofia brasileiros é seguramente muito maior do que a quantidade de pessoas que suspeitam de sua racionalidade. Curiosamente, porém, eu ouvi repetidas vezes que a minha pesquisa só estava mostrando o que todo mundo já sabia. Todo mundo? A gente tem que lembrar que a comunidade acadêmica brasileira é uma das maiores do planeta. Tem mais gente estudando filosofia alemã no Brasil do que na Alemanha, como orgulhosamente lembrou o Safatle. O que são dois ou três autores no meio desse oceano de comentadores? Não tem sentido dizer que todo mundo já sabia que a produção teórica dos brasileiros era discriminada. A coisa era veementemente e universalmente negada. E continua a ser veementemente e universalmente negada.

Mas dá para entender o motivo pelo qual os meus críticos vieram com essa coisa de que eu só estava mostrando o que todo mundo já sabia. A afirmação “Todo mundo já sabe disso” tem um efeito deslegitimador. Isso é algo que não dá para negar. Se você está dizendo algo que todo mundo já sabe, então o que você está fazendo realmente não tem nenhum valor. Não é que a sua afirmação *p* esteja errada. Mas não há razão nenhuma para dizer *p*. Quando você diz *p* para uma comunidade que já sabe *p*, então você está mostrando que *você* não está por dentro das coisas. Você está mostrando a sua incompetência. Antes da pesquisa empírica, ninguém concordava com *p*. Aliás, *p* consistia em um erro crasso. E dizer *p* não era apenas cometer um erro intelectual, mas também um erro moral. Além de não saber do que estava falando, quem defendia *p* também era “ressentido”. Depois da pesquisa, *voilà*, de repente todo mundo já sabia que *p*. Primeiro, era errado dizer *p* porque havia um erro com *p*. Agora continua sendo um erro dizer *p*, só que não por causa do conteúdo de *p* e sim por causa do caráter vazio do ato de dizer *p*. Tanto num caso quanto no outro, uma coisa fica muito clara: não se deve dizer *p*. Agora que *p* veio à tona, é preciso submergir *p* no silêncio de novo. É exasperador. O seu interlocutor nega obstinadamente que $1+1=2$, você gasta tempo e energia para convencê-lo que $1+1=2$ e ele responde que todo mundo já sabia que $1+1=2$. Você sempre está errado e ele sempre está certo.

Talvez o meu erro tenha sido pensar que os membros dos departamentos de filosofia responderiam de forma racional aos resultados da minha pesquisa. A verdade é que a maior parte deles só está ali para ter um emprego mesmo. Eles não

têm nenhum compromisso sério com o que estão fazendo. O problema não é só da filosofia. Você vai encontrar muito mais pizzaiolos que só estão fazendo pizza para ganhar dinheiro do que pizzaiolos que estão ali trabalhando por paixão. Se você for discutir a consistência da massa, a temperatura do forno e as variedades de queijo com o pizzaiolo que tem paixão pelo que faz, ele vai concordar com você quando você estiver certo e discordar de você quando você estiver errado – e vai explicar porquê. Ele vai escutá-lo com atenção. A conversa será transparente e marcada pela honestidade. Mas se você for discutir com um pizzaiolo que só está ali para ganhar dinheiro, ele vai dizer imediatamente que você está errado, e quando você mostrar que é ele que está errado, ele vai dizer que nunca disse o que acabou de dizer dois minutos atrás. O importante para ele não é conversar e sim vencer a discussão. Ele opera no modo competitivo, não no modo colaborativo. Talvez ele até se sinta ameaçado pela sua abertura ao diálogo. Porque ela o convida a olhar para a própria desonestidade.

Então eu achei que uma pesquisa empírica poderia colocar um fim na controvérsia. Ela poderia mostrar de forma contundente que havia, sim, preconceito contra o pensamento subequatorial. Infelizmente, porém, quando você corta a cabeça da hidra, nascem duas cabeças para substituí-la. É como tentar conversar com a Kellyanne Conway. Não adianta. Você apresenta fatos e ela apresenta fatos alternativos. Você leva meses trabalhando duro, coletando dados, analisando tudo com cuidado, e ela destrói todo o seu trabalho em um segundo com uma idiotice qualquer. O mundo da filosofia acadêmica é controlado por pizzaiolos medíocres. Eles dominam a cena. Eles distribuem os predicados intelectuais – e até mesmo os predicados morais – do jeito que eles querem. É possível que não tenham votado no Bolsonaro em massa. Espero que não tenham votado no Bolsonaro em massa. Mas eles são bolsonarozinhos em sua própria área de atuação.

O primeiro lugar onde apliquei o questionário foi na Universidade Católica de Brasília (UCB). O questionário original, se me lembro bem, tinha dez questões. Uma das questões obviamente não funcionou. Ela não detectou nenhuma preferência pelo autor europeu em detrimento do autor latino-americano. As outras nove questões, porém, tinham funcionado muito bem, algumas melhor que as outras. Os estudantes homens também pareciam ter sido mais críticos do que as estudantes mulheres com as autoras mulheres, algo que chamou minha atenção. O instrumento que tinha sido desenvolvido para detectar preconceito de nacionalidade estava sugerindo, de maneira inesperada, que havia também preconceito de gênero. Depois apliquei o questionário na UnB. Eu não lembro se a questão que não tinha funcionado foi substituída ou modificada. Mas lembro que os resultados foram impressionantes. Não dava para negar que havia algo importante ali. Mas havia um problema. O questionário tinha sido elaborado e aplicado por estudantes. Eu não tinha nem concluído o mestrado na época. Além do mais, a minha formação não era nem em

sociologia nem em psicologia. Eu tinha estudado filosofia, o que significava que, do ponto de vista formal, eu não estava preparado para fazer pesquisas empíricas. Eu não tinha as credenciais adequadas. Os meus amigos que me ajudaram tanto na elaboração quanto na aplicação do questionário também não tinham. Então a gente estava com resultados bastante explosivos em mãos, só que resultados que corriam o risco de serem desacreditados porque a gente não tinha as credenciais adequadas.

Então eles me convenceram que era importante fazer uma nova aplicação do questionário. Eles queriam incluir um professor na equipe para dar seriedade à coisa. Foi aí que o projeto começou a desandar. O professor sugeriu fazer uma modificação no questionário que não desceu bem na minha garganta. Eu sou da escola que acredita que não se mexe em time que está ganhando. Os meus amigos, porém, defenderam o professor unanimemente. Ele nunca tinha feito uma pesquisa parecida. Ele não tinha ficado anos quebrando a cabeça com o assunto, nem meses trabalhando no questionário, avaliando cuidadosamente todas as suas nuances, pensando meticulosamente em todos os seus detalhes. Mas ele tinha as credenciais adequadas. Ele certamente sabia do que estava falando. Ele estava certo e eu errado. Eu acabei cedendo e o resultado foi catastrófico. Eu gastei uma fortuna para fazer uma nova aplicação do questionário – que não podia mais ser em Brasília, porque ele já tinha sido aplicado na UCB e na UnB – só para ver o navio naufragar. O problema não foi apenas que o instrumento de coleta de dados perdeu sua capacidade de discriminação com a modificação introduzida por esse professor. O problema foi que eu estava sustentando todo o projeto financeiramente sozinho. Eu não tinha apoio institucional. Aliás, a maior parte dos professores que eu tinha contatado havia me tratado com hostilidade. Os meus amigos só contribuía com opiniões e entusiasmo. Na prática, eu estava empurrando o barco sozinho. Eu apostei as minhas últimas fichas na nova aplicação do questionário e a coisa não funcionou. Eu não tinha mais forças para continuar nadando contra a maré. Então resolvi jogar tudo na fogueira. Os questionários – e todo o projeto de capturar preconceitos epistêmicos inconscientes, que parecia bastante promissor – viraram cinzas. O único rastro que você vai encontrar dessa experiência está no *Metafilosofia*, que se alimentou em grande parte dos resultados obtidos na UnB.

Foi só em 2014 que retomei o projeto. Depois de passar um tempo na Alemanha e na Costa do Marfim, resolvi aceitar uma oferta de bolsa de estudos para fazer doutorado na Austrália. Eu cheguei na Austrália em março de 2014 para estudar o problema da mineração em terras indígenas. Só que as coisas não estavam indo bem. Para mim, estava fora de questão o caráter absolutamente atroz do que a indústria mineradora fazia nas terras indígenas. Mas a literatura acadêmica sobre o assunto é deplorável. Tentando ser imparcial e balanceada, ela distorce completamente as coisas, enfatizando as práticas ecológicas das mineradoras e as práticas antiecológicas dos povos indígenas. É nojento. E o meu orientador queria

que eu participasse do circo. Por sorte ou por azar, ele abandonou a universidade no final de 2014. Eu poderia ter continuado com o meu projeto. Só que tinha ainda um outro problema, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Para você fazer pesquisa de campo em terras indígenas brasileiras, você precisa da autorização da FUNAI, e me disseram, pelos bastidores, que o meu projeto seria barrado. Para piorar as coisas, o meu co-orientador brasileiro, do departamento de antropologia da UnB, não parecia interessado em me ajudar a encontrar uma solução para o problema. Ele até insinuou que eu poderia acabar entrando para o lado do opressor, como frequentemente acontece, segundo ele, com quem luta contra a opressão. Foi a gota d'água. Eu resolvi mudar de tema. Foi assim que retomei o projeto de investigar os departamentos de filosofia brasileiros.

Eu achei que as coisas seriam mais fáceis. Pode ser que tenham sido mais difíceis. Eu atraí inimizades de todo lado. É o preço que se paga por lutar contra o preconceito. A historiadora que estuda as imagens do corpo humano no século XIX tem problemas só pelo fato de ser mulher. A historiadora que foca o seu estudo nas imagens do corpo feminino no século XIX tem ainda mais problemas, porque, por causa do seu recorte temático, ela se abre para a acusação de estar misturando militância política à sua pesquisa histórica. As coisas são ainda piores para a historiadora que estuda o preconceito contra as mulheres. Ela já não está mais fazendo história. O que ela está fazendo é pura e simplesmente política. E a historiadora que estuda o preconceito contra as historiadoras? Ela é encarnação do demônio. Ela precisa ser queimada na fogueira. Porque ela está colocando em questão a competência cognitiva dos seus pares. Ela não está apenas transgredindo um ou dois tabus. Ela está levando a coisa até suas últimas consequências. Ela está transgredindo tudo o que há para ser transgredido. É claro que a competência dela vai ser atacada. É claro que a metodologia dela vai ser criticada. É claro que seus colegas vão olhar para ela atravessado. É claro que ela vai ser chamada de histérica. É claro que ela não vai ser convidada para conferências, seminários e grupos de discussão. É claro que ela vai ouvir que, na verdade, é ela a preconceituosa. É claro que se ela não desistir de tudo, continuar lutando e terminar a pesquisa, ela vai acabar escutando que descobriu algo que todo mundo já sabia. Eu não tive problemas com a FUNAI. Mas tive problemas com a academia.

NÃO IMAGINAVA QUE A RECEPÇÃO FOSSE ESSA, POIS SUA PESQUISA TOCA A FERIDA COM DADOS EMPÍRICOS – ALGO QUE AINDA NÃO HAVIA SIDO FEITO. QUERIA QUE VOCÊ FALASSE MAIS SOBRE OS DADOS LEVANTADOS E SOBRE OS DESAFIOS PARA A REALIZAÇÃO E DIVULGAÇÃO DESSE ESTUDO.

O que eu descobri, o que eu consegui mostrar, é que, numa escala de 0 a 10, o mesmo texto filosófico receberá em média 0,96 ponto a mais se o autor for francês ao invés de brasileiro. A coisa é preocupante? Sim, é muito preocupante. Especialmente quando a gente lembra que o questionário foi respondido por membros da comunidade filosófica brasileira. Ela tem preconceito contra si mesma. Na literatura sobre preconceitos inconscientes – ou *implicit biases*, como os pesquisadores de língua inglesa preferem chamá-los, isto é, vieses implícitos –, você encontra uma série de estudos mostrando que temos uma tendência a favorecer o nosso próprio grupo. Mas o que acontece aqui é justamente o contrário. Estamos *desfavorecendo* o nosso próprio grupo. Houve dois ou três professores estrangeiros respondendo o questionário, não lembro bem quantos, e também não lembro se eles deixaram o favorecimento do autor francês mais forte ou mais ameno. Seja como for, a contribuição deles para o resultado final foi muito pequena. O que a gente tem aqui é claramente a comunidade brasileira operando contra si mesma. Ela tem indiscutivelmente um pé atrás em relação a si mesma.

A magnitude do efeito pode parecer pequena. O que é 0,96? É fácil achar que 0,96 não é nada e que não pode ter nenhum efeito significativo no mundo real. Uma das críticas que recebi recentemente foi justamente que 0,96 não era nada, que eu estava superestimando a magnitude do efeito de 0,96. Então eu não me surpreenderia se outras pessoas também *sentissem* que 0,96 não é nada, mesmo que não *digam* em alta e clara voz que 0,96 não é nada. Mas se você estiver com a sensação de que 0,96 não é nada, pode ser porque, dentro de você, o fenômeno da desconfiança inconsciente em relação às realizações teóricas dos brasileiros esteja pulsando e se fazendo sentir. Pode ser. Não dá para ter certeza. Mas é uma possibilidade. Como saber? É muito difícil. Eu não me atreveria a afirmar com certeza que a sua objeção contra 0,96 é um reflexo do seu preconceito epistêmico. Se eu entrasse no modo de ataque, você entraria no modo de defesa e a gente não chegaria a lugar nenhum. A possibilidade de acessar o fenômeno das preferências implícitas por meio da introspecção estaria perdida para sempre. Não adianta bater boca aqui. Mas será que você continuaria achando 0,96 um valor insignificante se descobrisse que perdeu uma bolsa de estudos ou uma vaga de emprego por causa de uma fração de ponto que a banca examinadora esqueceu de computar?

A gente pode pensar que 0,96 não é nada. Mas o fato de que consegui detectar um favorecimento de 0,96 não significa que, no mundo real, o favorecimento seja de apenas 0,96. Em primeiro lugar, porque existe muita diferença entre 0,96 e 0,96. Numa disciplina de graduação, 0,96 ponto pode não significar nada. Mas se você estiver concorrendo a uma bolsa de estudos ou uma vaga de emprego, a coisa pode ser decidida por causa de 0,5 ponto. Até menos. Então não dá para olhar para o efeito de 0,96 e dizer de maneira peremptória que ele é um efeito pequeno ou insignificante. Se a situação em questão não envolver muita concorrência, é claro

que 0,96 não vai contribuir muito para o resultado final. Mas se a concorrência for alta, um efeito menor, de 0,5 ponto, poderá ser decisivo.

Em segundo lugar, um instrumento de coleta de dados mais afiado poderia ter detectado um efeito maior, talvez de 1,5 ponto ou de 2,0 pontos. O resultado que obtive não consiste em um reflexo fiel e exato da realidade. Ele é também um reflexo da capacidade discriminatória do instrumento que utilizei. E não tenho dúvida nenhuma de que os questionários podem ser aprimorados. Agora eu entendo muito melhor o fenômeno das preferências implícitas do que entendia três anos atrás, quando desenvolvi, com a ajuda dos meus orientadores, o instrumento que usei no meu doutorado. Por exemplo, hoje eu faria um questionário com dois textos, no máximo. Não três. A vantagem de usar dois textos ao invés de apenas um é que assim você consegue obter mais variáveis dependentes e combiná-las de maneiras diferentes. A desvantagem é que a atenção e o interesse do respondente tende a diminuir com a extensão do questionário – e assim você pode acabar com um resultado menos robusto. Sempre há perdas e ganhos. O que a gente precisa fazer é testar as alternativas que a gente tem em mãos para ver qual é a que dá melhores resultados, qual é a mais eficiente.

Agora também está muito mais clara para mim a importância de utilizar textos controversos, textos que podem ser ao mesmo tempo aplaudidos como originais e rechaçados como absurdos. Quanto mais controverso for um texto, maior será o seu poder de discriminação. Um brasileiro pode fazer um comentário muito competente sobre a obra de Spinoza. O que ele não pode é ser original. Um grupo de biólogos fez uma pesquisa semelhante para ver se havia preconceito cognitivo de gênero na biologia. Só que eles usaram um texto completamente anódino, sem nada de ousado, completamente *standard*. E o que eles concluíram? Que não havia mais preconceito de gênero na biologia. Que ele tinha retrocedido com as novas gerações, muito mais acostumadas e abertas à participação das mulheres na ciência. Eu achei a conclusão meio apressada. Porque tudo o que se pode efetivamente concluir é que as biólogas não são discriminadas quando fazem pesquisas anódinas, pesquisas *standard*. Se você quiser ver se tem preconceito de gênero na matemática, você não pode usar um texto que diz coisas triviais como $1+1=2$ ou $10+10=20$. Você tem que usar matemática de ponta. O que os sujeitos subepistêmicos não podem fazer é pesquisa de ponta. Não existe margem para você desconfiar da competência epistêmica das mulheres quando você usa um texto que fala coisas muito básicas sobre moluscos ou que fica no $1+1=2$ e $10+10=20$. Você tem que abrir espaço para o fenômeno das preferências implícitas vir à tona. Você tem que usar um texto capaz de acioná-las.

Eu achava que os professores brasileiros que se interessam pelo problema do colonialismo epistêmico – e eles são muito poucos – receberiam a minha

pesquisa com entusiasmo, porque ela efetivamente fornecia subsídios bastante fortes para afirmar que o problema que a gente tem no Brasil, ao contrário do que disse o Safatle, não é só institucional, não é só acadêmico. Ele é também um problema cognitivo. Ele atravessa a nossa pele e afeta o funcionamento dos nossos processos de raciocínio. Uma coisa é você criticar os departamentos de filosofia dizendo, como fazem Cabrera, Margutti, Porchat e Gonzalo, que neles se lê quase exclusivamente autores do norte atlântico. Outra coisa é você dizer que os membros dos departamentos de filosofia leem e avaliam os autores dos países periféricos e os autores dos países centrais de maneira diferente. No primeiro caso, é a função cultural e política da academia que está sendo colocada em questão. No segundo caso, é o nosso próprio aparelho cognitivo que está sendo colocado em questão. A coisa é muito mais radical e muito mais desestabilizadora. O que gente tem aqui não é simplesmente um epistemicídio. É realmente um cognicídio.

Para a minha surpresa, porém, os professores que contatei para falar sobre a minha pesquisa reagiram com bastante frieza. Até mais do que com frieza. O que eu ouvi, como disse, foi coisas como “Todo mundo já sabia disso”, o que é completamente absurdo. Se você pode desqualificar a minha pesquisa com um “Todo mundo já sabia disso”, então você também pode desqualificar os trabalhos do Porchat, do Gonzalo, do Cabrera e do Margutti com o mesmo argumento, e até com mais propriedade, porque as semelhanças entre o que eles fizeram são muito maiores, infinitamente maiores, do que as semelhanças entre o que eles fizeram e o que eu fiz. Eu percebi que não dava para convencer ninguém simplesmente dizendo “Os membros da comunidade brasileira de filosofia discriminam os pensadores brasileiros e latino-americanos”, porque as pessoas invariavelmente respondiam “Não é uma questão de preconceito. Não lemos os brasileiros e latino-americanos porque aquilo que eles escrevem é de baixa qualidade”. E como é que você responde ao argumento da qualidade? Pegando *As Sutilezas do Mau-Caratismo*, do Ézio Flávio Bazzo, e mostrando que ele não deixa nada a desejar em relação a *Ecce Homo*, do Nietzsche? Seria uma perda de tempo. Porque como *As Sutilezas* e o *Ecce Homo* são textos diferentes, não dá para afirmar que eles são idênticos em termos de qualidade – e da diferença de qualidade para a superioridade de Nietzsche é só um passo. Então era preciso enfrentar o argumento da qualidade. Era preciso neutralizá-lo. E a única forma segura e convincente de neutralizá-lo era resolvendo o quebra-cabeças por uma via completamente diferente. Eu vi que não dava para resolver a questão dentro do plano puramente discursivo. Era preciso incidir no plano discursivo de maneira ortogonal, com um dispositivo que permitisse decidir entre a tese de que os autores brasileiros e latino-americanos eram excluídos sem justificção dos cursos de filosofia (isto é, “Os membros da comunidade brasileira de filosofia discriminam os pensadores brasileiros e latino-americanos”) e a tese de que eram excluídos de forma perfeitamente justificada (isto é, “Não lemos os brasileiros e latino-americanos

porque aquilo que eles escrevem é de baixa qualidade”). Eu vi que não dava para avançar na discussão sem responder ao argumento da qualidade, porque ele está no centro de todo o problema. Mas se você parar para ler Porchat, Gonzalo, Cabrera e Margutti com cuidado, você vai ver que eles não sabem o que dizer diante do argumento da qualidade. Eles não conseguem respondê-lo. Por quê? Porque eles não foram ousados o suficiente para desafiar os limites disciplinares da filosofia acadêmica brasileira.

É simplesmente falso que “Todo mundo já sabia disso”. Ninguém sabia de coisa nenhuma. Mas não foi apenas a relevância da minha pesquisa que foi colocada em questão. A minha metodologia também foi colocada em questão. Por exemplo, um professor disse que os meus dados não tinham validade por causa de dois problemas fundamentais. O primeiro era que eu não tinha usado um grupo de controle. O segundo era que havia aplicado o questionário com o autor francês e o questionário com o autor brasileiro para populações diferentes. Como o grupo de pessoas que respondeu o questionário com o autor francês era diferente do grupo de pessoas que respondeu o questionário com o autor brasileiro, eu não podia compará-los. Eu não sei se você percebeu a incoerência do argumento. Porque se eu não posso comparar os dados obtidos com grupos diferentes de pessoas – se eu não posso comparar as respostas ao questionário com o autor francês com as respostas ao questionário com o autor brasileiro –, como é que a aplicação de um terceiro questionário para um terceiro grupo, o grupo de controle, poderia ser algo essencial? É difícil não suspeitar que ele teria reagido de maneira muito diferente – e muito mais racional – se a pesquisa tivesse sido feita por alguém que, aos olhos dele, tivesse as credenciais adequadas.

Eu também ouvi que desenhei os questionários de maneira tendenciosa, que eu era positivista, que eu tinha preconceito contra os europeus, que eu era nacionalista, tudo o que você pode imaginar. Até um parecerista de uma revista de estudos pós-coloniais, a *Postcolonial Studies*, se posicionou contra a publicação de um artigo que escrevi com o argumento de que o efeito de 0,96 era muito pequeno, insignificante. Como ele chegou na conclusão de que 0,96 era insignificante constitui um mistério. Ele disse também que, como a pesquisa dizia respeito à comunidade acadêmica brasileira de filosofia, o artigo deveria ter sido enviado para uma revista brasileira, não para a *Postcolonial Studies*. Achei a sugestão asquerosa. Até porque a *Postcolonial Studies* publica continuamente estudos claramente focados em nacionalidades específicas. Por exemplo, se você entrar no site deles agora, você vai encontrar, logo na primeira página, estudos que tematizam explicitamente países como Singapura, Timor Leste, Índia e Austrália. Então não tem nenhum sentido dizer que enviei o meu estudo para a revista errada. O problema da minha pesquisa obviamente foi outro. Qual? No começo do parecer, ele disse que o artigo tinha o mérito de testar experimentalmente aquilo que os teóricos do pós-colonialismo simplesmente

tomavam como pressuposto. Então o artigo tinha, sim, algo de inovador. E aqui chegamos na raiz do problema. Os brasileiros podem escrever coisas medíocres, insípidas e anódinas. Eles podem fazer perfeitamente bem trabalhos convencionais, que só repetem a narrativa *standard*. O que eles não podem fazer é sair do lugar que lhes é atribuído na divisão internacional do trabalho intelectual. Se você olhar os artigos publicados na *Postcolonial Studies*, você vai ver que eles só repetem o mesmo discurso de sempre. Não há nada novo ali. Não há nada que valha a pena ser lido. Eu não me surpreenderia se uma auditoria descobrisse que a *Postcolonial Studies* discrimina de maneira regular os autores dos países periféricos, publicando apenas os seus trabalhos mais modestos e inexpressivos, e rejeitando sistematicamente os seus trabalhos mais interessantes e potencialmente inovadores.

Mas uma coisa precisa ser dita. Você disse que eu fiz algo que não havia sido feito ainda. Há controvérsias, você sabe. Eu ouvi repetidas vezes que a minha pesquisa não tinha nada de original. Talvez os meus críticos tenham razão. Talvez ela realmente não tenha nada de original. Ou talvez ela seja realmente original, até mais original do que parece. A questão é controversa. E acho que ela é controversa porque sou brasileiro. Se uma pesquisa semelhante tivesse sido feita por um francês, acho que a tendência seria vê-la como original, até como revolucionária. Mas eu sou brasileiro e a gente tem que lembrar que existe uma política da originalidade. Um filósofo francês que fizesse uso de pesquisas experimentais para trazer à tona preconceitos inconscientes estaria se rebelando contra os limites metodológicos da sua disciplina, transgredindo tabus epistêmicos, desafiando fronteiras acadêmicas, ampliando os horizontes do pensamento, renovando a filosofia – e, de quebra, dando uma força para a esquerda, chamando a atenção dela para um problema que ela não tinha visto antes e contribuindo para a luta contra as infinitas faces da injustiça. Mas eu, que sou brasileiro, estou sendo positivista. Estou sendo conservador. Estou cometendo erros metodológicos. Estou dizendo algo que todo mundo já sabia. É imperativo me colocar de volta no meu lugar. Mesmo que seja preciso lançar mão de argumentos completamente incoerentes, como o argumento de que não usei um grupo de controle ou o argumento de que enviei o meu artigo para a revista errada. A manutenção da geopolítica do saber é mais importante do que a integridade intelectual.

Acho que aqui está a chave para entender a maior dificuldade enfrentada pela filosofia brasileira. Porque, se você parar para pensar, o nome do autor, que liga o seu trabalho com o Brasil, um país subalterno, e onde se fala uma língua subalterna, o português, é só um signo entre outros. Quando comecei a minha pesquisa, eu achava que o problema era você ter um nome que entregava a sua nacionalidade, que mostrava que você era brasileiro. Eu não tinha percebido ainda que havia toda uma lexopolítica governando sutilmente, mas firmemente, o próprio ato de leitura. Quando você lê a palavra *insight*, os seus olhos seguem em

frente, eles vão imediatamente para a próxima palavra, a leitura continua como se nada tivesse acontecido. A sua atenção não é desviada do significado do texto para os seus signos. Mas quando você lê a palavra “sacada”, que tem o mesmo significado, a leitura dá uma travada, mesmo que uma travada sutil. A sua atenção é desviada do significado do texto para os seus signos. Por causa de uma simples palavra, toda a sua argumentação perde força e legitimidade. A mesma coisa pode ser dita sobre o Holocausto e a Chacina da Candelária. Quando você lê uma reflexão sobre a desumanização, a leitura não freia quando você encontra uma referência ao Holocausto. Ele não tem um efeito desagregador. Mas se você tivesse encontrado não uma referência ao Holocausto e sim à Chacina da Candelária, a leitura teria dado uma travada. A Chacina da Candelária é avessa ao saber, é avessa ao conhecimento. Ela é avessa à filosofia. Você não *sente* que o Holocausto foi um acontecimento espacialmente localizado, embora tenha sido, mas *sente* que a Chacina da Candelária foi espacialmente localizada, por mais que ela ultrapasse a si mesma para revelar algo importante sobre o caráter brutal do processo de modernização. Então esse é o problema. Se você não pode falar da realidade brasileira, você não pode fazer uma filosofia brasileira. Para você fazer uma filosofia em pretoguês, para você fazer uma filosofia que beba no pensamento ameríndio, para você fazer uma filosofia que use exemplos tomados do Brasil – assim como Žižek toma continuamente exemplos tirados dos países comunistas e Foucault exemplos tirados da França –, você vai ter que saturar o seu texto de signos deslegitimadores e desagregadores. Então é realmente impossível, aos olhos dos brasileiros, fazer uma filosofia que tenha feições brasileiras. Não é logicamente impossível. Mas é subjetivamente impossível. É lexopoliticamente impossível. Como é que você vai construir algo implodindo continuamente o que você está fazendo? Toda vez que você usa um signo brasileiro, você está sinalizando que o que você está fazendo não é filosofia. Ou que é filosofia, só que de qualidade duvidosa.

DIANTE DESSE IMPASSE, COMO FAZER UMA FILOSOFIA NO BRASIL QUE NÃO SEJA MERAMENTE DE ESPANADOR (USANDO UMA ÓTIMA METÁFORA PRESENTE EM SEU LIVRO)? ESSE ME PARECE UM PONTO CHAVE, POIS PARA O PENSAMENTO FILOSÓFICO NÃO BASTA O PENSAMENTO FILOSÓFICO, É NECESSÁRIO QUE O MESMO SEJA RECONHECIDO COMO TAL PELO CAMPO INSTITUCIONALIZADO DO SABER. COMO FAZER ISSO NESSE CENÁRIO DE SUBORDINAÇÃO NA GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO? PARECE QUE NÃO BASTA DESVELAR A REALIDADE ARTICULANDO REFLEXÕES E DADOS EMPÍRICOS, COMO VOCÊ BEM FEZ; PARECE-ME QUE É UM CAMPO QUE PRECISA MAIS DO QUE ISSO. O QUE VOCÊ ACHA? QUAL RUMO SUA FILOSOFIA DEVE SEGUIR?

A gente tem que fazer aquilo que a gente não pode fazer. A gente tem que fazer aquilo que a gente acha que não tem capacidade de fazer – e que a gente efetivamente se proíbe de fazer. É curioso ver que a gente se proíbe de fazer aquilo que a gente acha que não tem capacidade de fazer, porque, na verdade, a falta de capacidade torna a proibição totalmente desnecessária. É como se você estivesse dizendo ao seu filho “Não atravesse a parede!” Se você realmente acha que ele é incapaz de atravessá-la, não há razão para proibi-lo de atravessá-la. Mas o que a gente tem bloqueando o desenvolvimento do pensamento no Brasil são as duas coisas, a proibição, que apesar de nunca ser abertamente declarada, é bastante firme e inflexível, e a crença na nossa incapacidade, que também vive nas sombras, só saindo de lá em caso de necessidade, e que é terrivelmente imobilizadora. O problema de acharmos que nós, brasileiros, somos incapazes de pensar, de que a originalidade é uma prerrogativa dos europeus (e agora cada vez mais também dos norte-americanos), não é só que somos levados a perguntar “Quem é você para achar que pode desenvolver uma teoria própria?” ou “Quem é você para criticar Foucault?” quando vemos alguém saindo do seu lugar, mas somos também levados a perguntar “Mas quem sou *eu* para achar que posso desenvolver uma teoria própria?” ou “Quem sou *eu* para criticar Foucault?” quando temos uma ideia que não condiz com a nossa posição na divisão internacional do trabalho intelectual. Não dirigimos nossas flechas apenas contra os nossos conterrâneos. Também as dirigimos contra nós mesmos. Então a gente tem um trabalho enorme pela frente. Nunca vamos conseguir pensar – não com toda a força e radicalidade que o pensamento exige – se não nos sentirmos no direito de pensar. A gente só vai até onde a gente sente que tem o direito de ir. Quando a gente tenta ir mais longe do que a gente sente que pode ir, o pensamento desacelera, emperra, turva, perde força e começa a se desagregar. O pensamento se desfaz no seu inverso. Ele precisa de energia para se mover. Ele precisa de energia para seguir em frente. Mas a energia o abandona quando ele ameaça quebrar as regras que delimitam o seu espaço de manobra.

Então o meu primeiro inimigo sou eu mesmo. Porque eu internalizei a mentalidade que me vê como – e que ativamente faz de mim – um agente epistêmico de segunda categoria. Ela não está só nos outros, ela também está em mim. Eu sinto que não posso ir muito longe. Eu sinto que preciso me moderar. Existe uma série de experimentos sobre um fenômeno chamado em inglês de *stereotype threat* – que poderíamos traduzir como *ameaça estereotípica* – que ilustram muito bem como a coisa funciona. Por causa do estereótipo de que os japoneses são gênios da matemática, se você colocar um matemático que não é japonês para fazer um teste de matemática – e ele tem que ser um teste difícil – numa sala cheia de japoneses, o desempenho dele será pior do que se você colocá-lo numa sala sem japoneses. O fato de que, no plano consciente, ele não acredita no mito da superioridade intelectual dos japoneses não ajuda muita coisa. O desempenho dele será prejudicado da mesma forma. O

interessante é que o desempenho dele só será afetado se o teste for suficientemente difícil para colocar os seus conhecimentos de matemática à prova. A coisa funciona exatamente como o preconceito inconsciente que temos contra a competência dos agentes epistêmicos subalternos. Se eles estiverem fazendo algo que se conforma ao que achamos que eles são capazes de fazer – se eles não estiverem saindo do seu lugar –, não será preciso puni-los. O preconceito só é exercitado em caso de necessidade. Só é preciso colocar de volta ao seu devido lugar quem sai dele. Da mesma forma, a ameaça estereotípica só entra em ação quando o nosso desempenho se aproxima perigosamente de um nível elevado demais para a nossa condição. Então temos aqui um obstáculo muito objetivo ao pensamento, um obstáculo que é inclusive mensurável – e estou falando aqui do pensamento não *qua* fenômeno público e interpessoal, mas *qua* fenômeno privado e intrapessoal. De maneira geral, os outros não precisam me policiar porque eu já policio a mim mesmo. Eu não me permito sair do meu lugar. É claro que se eu conseguir superar minhas barreiras interiores, ainda vou ter um longo caminho pela frente. Mas a gente tem que lembrar que elas não são apenas exteriores. Elas estão dentro da gente. É como se houvesse uma espécie de mapa transcendental – e é ele que é o objeto central do que chamo de “oftalmologia” – ao qual a realidade precisasse se conformar, um mapa extremamente elusivo, mas também extremamente rígido. Eu vejo a oftalmologia como uma geografia das estruturas transcendentais que organizam a nossa sociedade, como um estudo do espírito – que é muito mais perverso, muito mais demoníaco do que o espírito hegeliano – que modela tanto a nossa realidade externa quanto a nossa realidade interna. Os trilhos da história são fortes como os deuses. A gente pode pagar um preço alto por desafiá-los. Mas a gente precisa desafiá-los. Não temos outra alternativa. Ou seguimos o rebanho ou nos rebelamos.

A dimensão interna e psicológica do pensamento é uma coisa séria. A figura de Foucault se tornou tão importante para a esquerda acadêmica que não seria um exagero dizer que ela ocupa em sua economia psíquica uma posição análoga à ocupada pela figura de Deus na economia psíquica dos cristãos. Os dois são símbolos fortemente catexizados, símbolos que dão sentido e amarram com fios invisíveis tudo ao seu redor. Para quem carrega Foucault na cabeça assim como os neopentecostais carregam Deus no peito, é muito difícil – é psicologicamente difícil, é emocionalmente difícil – considerar a hipótese de que talvez tenha sido ele e não Marx que fez uma tempestade numa piscina de crianças. Assim como não se questiona a autoridade de Deus, não se questiona a autoridade de Foucault. Assim como quem questiona Deus tem necessariamente parte com o mal, quem questiona Foucault tem necessariamente parte com a direita. Se é assim que as coisas funcionam na sua cabeça, se a figura de Foucault está simbolicamente blindada, você nunca vai conseguir, por exemplo, analisar seriamente as críticas dele ao conceito de ideologia para ver se elas procedem. Quando você começar a achá-las estranhas, quando você

começar a achá-las fracas, o seu pensamento vai emperrar e ficar confuso – e você vai recuar. E quanto ao conceito de poder? Quem tem coragem de criticá-lo? Quem tem coragem de desafiar a sua importância? Quem tem coragem de dizer que combatê-lo é combater o inimigo errado? Quem tem coragem de dizer que é perfeitamente possível elaborar um pensamento robusto e afiado sem usá-lo? A coisa está fora de cogitação. A luta contra o poder se tornou um axioma do pós-estruturalismo. Ele é parte essencial de sua metanarrativa. Apesar de todo seu antídico, o poder é o mal por excelência. E quanto à hipótese de que o sucesso acadêmico dele talvez não seja um reflexo da sua relevância teórica, mas um reflexo do seu alinhamento ideológico com Washington? Nem pensar. É possível que a crítica de Foucault ao conceito de ideologia seja uma furada. É possível que o seu conceito de poder não seja tão revolucionário quanto parece. É possível que o sucesso dele se deva ao fato de que ele estava criticando o marxismo numa época em que havia forças extremamente poderosas trabalhando para deslegitimá-lo. Mas se a gente não conseguir se emancipar – e se emancipar psicologicamente – do apelo simbólico da figura de Foucault, a gente nunca vai conseguir criticá-lo. Da mesma forma, se a gente não conseguir se emancipar – e se emancipar psicologicamente – da divisão internacional do trabalho intelectual, a gente nunca vai conseguir filosofar.

Quais são os rumos que os meus pensamentos estão tomando? Eu estou sempre tentando fazer o que sou proibido de fazer – e o que proíbo a mim mesmo de fazer. Não posso fazer pesquisas empíricas? Estou fazendo pesquisas empíricas. Não posso criticar Foucault? Estou criticando Foucault. Não posso lê-lo a não ser segundo os princípios do método estrutural de leitura? Estou lendo Foucault contra o pano de fundo da Guerra Fria. Não posso trabalhar nas minhas sacadas? Não posso desdobrá-las para ver onde elas levam? Pois não tenho as credenciais necessárias? Pois elas são – basta ver a minha nacionalidade! – ideias fracas, anêmicas e rasas? Pois sou por definição intelectualmente incapaz de desenvolvê-las da forma adequada? O lado bom de carregar o peso de tantas proibições nas costas é que assim posso ver claramente por onde seguir. O que eu tenho que fazer é precisamente aquilo que não posso fazer. O que eu tenho que fazer é precisamente aquilo que sou incapaz de fazer. O que não posso fazer em hipótese alguma é precisamente aquilo que tenho o dever inegociável de fazer. E a única coisa que sou capaz de fazer, que é comentar, desempoeirar os clássicos, levantar a bandeira de uma das correntes dominantes da filosofia acadêmica contemporânea – seja ela a filosofia analítica, a fenomenologia ou o pós-estruturalismo, é precisamente o que não posso fazer em hipótese alguma. Se tenho alguma obrigação, não é a obrigação de me alinhar a elas, mas a obrigação de me desvencilhar delas. Até porque elas já estão mais do que ultrapassadas – não no sentido de que elas não chegaram no século XXI, mas no sentido de que elas não conseguem lidar com as coisas com as quais precisamos lidar. Não dá mais para negar suas limitações. As suas limitações nos limitam.

GOSTARIA DE RETOMAR O TEMA DA CONJUNTURA. NESSE MOMENTO DE ANTEVÉSPERA DE UM GOVERNO NO BRASIL ABERTAMENTE AUTORITÁRIO, ULTRALIBERAL NA ECONOMIA E CONSERVADOR NOS COSTUMES, QUAL É O PAPEL DA FILOSOFIA?

O papel da filosofia? Infelizmente, a filosofia sofre de um sério problema. Ela é extremamente conservadora do ponto de vista temático e metodológico, muito mais do que as demais disciplinas de humanas – que, aliás, também têm seus conservadorismos. Não é que ela tenha uma cartilha conservadora. Na verdade, a cartilha dela é até interessante. A filosofia se apresenta como extremamente revolucionária, como incomparavelmente revolucionária. Como é que geralmente se define a filosofia? Como uma atividade implacavelmente, até mesmo irritantemente questionadora. Qual é o seu inimigo número um? O senso comum, o óbvio, o evidente em si mesmo. A sua especialidade é andar na contramão das certezas. O que todo mundo toma como pressuposto, a filosofia toma como objeto de estudo. Então como uma atividade tão radicalmente questionadora, que se define em oposição ao óbvio, e que, pelo menos em teoria, pensa de forma livre de pressupostos, sempre dirigindo contra eles a sua fúria, pode ser conservadora? O fato é que a filosofia não é tão livre de pressupostos quanto ela pensa. Uma coisa é a filosofia *qua* atividade libertadora do pensamento. Uma coisa é a filosofia *qua* programa radical de revisão dos nossos pressupostos. Uma coisa é a filosofia *qua* ideia. Outra coisa é a filosofia *qua* disciplina acadêmica, submetida a uma série de regras institucionais que não têm nada a ver com sua natureza. De fato, uma não poderia ser mais antagônica à outra. A filosofia precisa, sim, de espaços físicos para acolhê-la, defendê-la e apoiá-la. Mas não para podá-la, neutralizá-la e domesticá-la.

Existem muitas coisas que ela não questiona. Evidentemente, ninguém tem a obrigação de questionar tudo. Mas existem muitas coisas que ela não questiona por causa dos seus vícios acadêmicos – não por serem coisas de pouca importância e sim apesar de serem coisas de extrema importância. Por exemplo, você vê a filosofia discutindo as mídias sociais? Não. Por quê? Porque, do ponto de vista da filosofia acadêmica, trata-se de um assunto frívolo, superficial, sem peso e sem importância. Não é que a discussão das mídias sociais esteja explicitamente vedada. Mas ela está vedada de maneira subentendida, de maneira implícita. Você pode falar sobre as mídias sociais numa conversa de bar. Mas se você não quiser correr o risco de ver sua reputação intelectual colocada em questão, é melhor você se ater, dentro da academia, aos temas autorizados, aos temas, digamos assim, intraparadigmáticos, como, por exemplo, o que Nietzsche entendia por *Übermensch* e o que Wittgenstein entendia por *Sprachspiel*. Se você fala de *Sprachspielen*, você ganha prestígio. Se você fala de mídias sociais, você perde prestígio. Se você fala de *Sprachspielen*, você se insere firmemente no espaço discursivo da filosofia acadêmica e afirma a sua

competência epistêmica. Se você fala de mídias sociais, você sai do espaço discursivo da filosofia acadêmica e alardeia a sua incompetência epistêmica. A propriedade do que você fala sobre *Sprachspielen* pode ser questionada, mas não a propriedade de se falar sobre *Sprachspielen*. Com as mídias sociais acontece o contrário. Mesmo que a propriedade do que você fala sobre elas não possa ser questionada, a propriedade de se falar sobre elas certamente será questionada. O fato de que é inapropriado falar sobre elas faz com que seja totalmente irrelevante se o que você está falando é relevante ou não, importante ou não, interessante ou não, embasado ou não, afiado ou não. É até totalmente irrelevante se é filosófico ou não. Pois você está contaminando a filosofia com uma conversa de bar. Você está contaminando o mundo das ideias com o mundo empírico. Então a filosofia – e estou falando aqui da filosofia acadêmica – não é tematicamente neutra. Ela traça uma fronteira bastante nítida entre o que pode e o que não pode ser tematizado, entre o que pode e o que não pode ser discutido, entre o que pode e o que não pode ser objeto de estudo. O que caracteriza a filosofia não é apenas como ela *olha* para as coisas, mas também as *coisas* para as quais ela olha. E isso significa que ela desvia o olhar de muitas coisas – por medo de perder sua elegância, por medo de se descaracterizar, por medo de deixar de ser filosofia. E o que acontece é que assim ela perde seu poder contestador, perde sua força política – e, num sentido importante, deixa de ser filosofia.

Mas o tema das mídias sociais é um tema importante? É um tema que deveria ser discutido? Sim, sem dúvida. Em primeiro, porque as mídias sociais têm hoje a importância que a televisão tinha até pouco tempo atrás, e que as rádios tinham antes dela. Em segundo, e isso é o mais importante, porque elas estão sendo usadas cada vez mais para fins militares – e cada vez com mais eficiência. Durante a Guerra Fria, os Estados Unidos e o Reino Unido transformaram livros e revistas – e até mesmo conferências e bolsas de pesquisa – em armas. Agora eles deram um jeito de fazer a mesma coisa com as mídias sociais. O sucesso da campanha de Trump provou de uma vez por todas que elas podem, sim, ser usadas para manipular o comportamento de populações inteiras. Eu acho, inclusive, que a eleição de Trump foi a prova de fogo que mostrou, para além de qualquer dúvida possível, que a arma de guerra desenvolvida pela Cambridge Analytica – a empresa que coordenou a sua campanha – realmente funciona. A minha hipótese é que a eleição de Trump foi uma espécie de *pitching* – o que não é totalmente implausível. Se você faz um palhaço como o Trump ganhar a corrida presidencial – e ganhá-la por apenas 70 mil votos estrategicamente localizados, contra uma candidata que, no total, recebeu quase 3 milhões de votos a mais –, é porque você realmente tem em mãos uma ferramenta muito poderosa, uma ferramenta que não pode ser ignorada. Então o que aconteceu no Brasil foi muito bem planejado. A ferramenta já havia sido testada. Não havia dúvida nenhuma sobre sua eficiência. O que colocou o Bolsonaro no poder não foram os erros do Partido dos Trabalhadores nem os acertos do Partido

Social Liberal. O que colocou o Bolsonaro no poder foi uma das armas de guerra mais sofisticadas já desenvolvidas até hoje, de custo operacional baixíssimo e de resultados praticamente garantidos. Então você não vai conseguir entender muita coisa sobre o mundo contemporâneo se você não incluir as mídias sociais entre os seus objetos de estudo. Você pode *achar* – e mais do que achar, você pode *sentir* – que falar delas é frívolo. Você pode achar – você pode *sentir* – que é melhor deixá-las no *silentio regnum*, pois elas apequenam intelectualmente quem as tematiza. Mas dada a extrema importância das mídias sociais para os desenvolvimentos políticos que estamos vendo atualmente, está na hora de deixarmos nossos pudores disciplinares de lado. Não é o tema das mídias sociais que é frívolo. Não é o tema das mídias sociais que é superficial. É o olhar da filosofia – o olhar da filosofia acadêmica – que precisa ser atualizado.

O Brasil é hoje uma nação ocupada. Ter o Bolsonaro como presidente é como ter um general de uma nação estrangeira como presidente. Ou melhor, um capitão. É exatamente a mesma coisa. Mas com uma diferença importante: é muito pior. Porque o Bolsonaro, tendo nascido em território nacional, sendo falante do português – embora seja um português só de fachada, porque, não dá para negar, a língua que ele fala mesmo é o inglês –, possui todas as características de um presidente legítimo. Afinal, ele não foi eleito? Ele já não estava na carreira política? Ele não foi deputado por 27 anos? Ele não é brasileiro? É aí que está o problema. Porque se o Brasil tivesse sofrido uma ocupação tradicional, estaríamos resistindo com todas as forças. Estaríamos jogando pedras contra tanques de guerra, fazendo buscas na internet para aprender a fabricar bombas caseiras, estudando o manual de guerrilha urbana do Carlos Marighella. Só que o Bolsonaro, sendo brasileiro, e tendo o apoio de uma parcela não desprezível da população, confere à ocupação estrangeira um ar de legitimidade. O que você prefere? Gastar bilhões de dólares para invadir um país, manchando a sua imagem junto à comunidade internacional e despertando a ira da população local – ira que poderá se prolongar por duas ou três gerações, representando, como os Estados Unidos e o Reino Unido hoje sabem muito bem, um risco, ainda que mínimo, para a sua segurança nacional? Ou limitar seus gastos a não mais que 10 milhões de dólares e conseguir tudo o que você quer com o apoio da população local e sem o dedo em riste da comunidade internacional? A gente tem que parar de achar que as eleições de 2018 foram atípicas só porque vamos ter agora um palhaço como presidente. Elas foram atípicas porque elas consistiram em um ataque descarado à soberania nacional. Não foi uma simples operação de marketing que colocou o Bolsonaro no poder. Foi uma operação de guerra. Mas uma operação de guerra ultramoderna, muito bem planejada e muito bem executada. O que a gente está vendo é uma reedição de 1964 não só no sentido de que vamos ter um governo militar – ou um governo que pelo menos carrega abertamente uma áurea militar –, mas também no sentido de que vamos ter um governo arquitetado

no exterior. E o Bolsonaro já deixou muito claro que o seu governo não vai ser só repressivo. Ele vai ser também, e sobretudo, um governo entreguista.

É uma pena o fato de que os intelectuais brasileiros parecem não ter a mínima ideia do que está acontecendo. Eles estão interpretando tudo como se fosse o resultado de forças políticas internas. Trata-se de um erro grosseiro – que também foi cometido, e ainda se comete, em relação a 1964. O problema é que as coisas estão claras como a luz do dia. A empresa que coordenou a campanha do Bolsonaro, a Cambridge Analytica – que mudou seu nome para Emerdata, a fim de desviar a atenção dos críticos –, nunca foi uma simples empresa de marketing. Você já viu uma empresa de marketing escolher seus clientes a dedo? E o que é ainda mais paradoxal, escolher precisamente os clientes com menos recursos financeiros? Apesar de seu histórico de transações suspeitas, o fato é que a família Bolsonaro, que antes da corrida presidencial quase ninguém conhecia, não tinha condição alguma de contratar a empresa que colocou Trump na presidência dos Estados Unidos. A gente está falando da empresa de marketing mais bem-sucedida do mundo trabalhando de graça para um político desprezível – em todos os sentidos da palavra – que não tem a menor possibilidade de pagar pelos serviços dela. O interesse da Cambridge Analytica pelo Bolsonaro não pode ter sido econômico. É como se o Royce Gracie tivesse desistido de treinar as forças armadas dos Estados Unidos para treinar os seguranças do Carrefour achando que assim ganharia mais dinheiro. A conta não bate. Até porque a Cambridge Analytica nunca teve vocação filantrópica. Então se ela fosse realmente uma empresa de marketing – e uma empresa de marketing como todas as outras, que têm como meta principal lucrar –, ela teria oferecido seus serviços, sei lá, ao Ciro Gomes, não ao Bolsonaro, que não tinha nada na cabeça e muito pouco no bolso. A história está muito mal contada.

E para piorar as coisas, a filosofia acadêmica, que já não era muito crítica – pelo menos, não suficientemente crítica para lidar com nossos problemas –, está agora completamente amordaçada. Ela já tinha excluído o Brasil do seu território discursivo. Agora é o Brasil que ameaça excluí-la do seu território físico. Já tínhamos uma filosofia sem o Brasil. Agora corremos o risco de ter um Brasil sem filosofia. E sem qualquer forma de pensamento crítico, na verdade. A qualidade do ensino no Brasil sofreu um ataque brutal durante a ditadura – em todos os níveis, não só no universitário. A mesma coisa está prestes a se repetir – e de novo em todos os níveis, mas principalmente no universitário. O pensamento já está intimidado. Os professores já estão com medo de se expressarem livremente em sala de aula – com medo de serem processados, de serem demitidos, até de serem agredidos. E os seus medos estão plenamente justificados. A coisa pode ficar muito feia. Não se trata de paranoia, você sabe. A antropóloga Débora Diniz, por exemplo, decidiu sair do país por causa das ameaças de morte que sofreu. Então o clima de medo já está instalado. E se o pensamento se rebelar? E se ele contra-atacar? E se ele não aceitar se calar? Eu

não me surpreenderia se acontecesse no Brasil algo como o que aconteceu quando os Estados Unidos invadiram o Iraque em 2003, com a desculpa – que todo mundo sabia ser esfarrapada, até mesmo os americanos – de que Saddam Hussein tinha armas de destruição em massa. A estimativa é que em pouco mais de um ano, cerca de 200 dos mais importantes pesquisadores e intelectuais iraquianos – a maioria de humanidades – já tinham sido mortos. Ou o que aconteceu foi uma terrível coincidência que desafia todas as leis da estatística ou temos que levar a sério a hipótese de que eles foram sistematicamente assassinados por razões estratégicas. Mas talvez não seja preciso fazer a mesma carnificina no Brasil. Os intelectuais iraquianos não tinham ilusões a respeito dos Estados Unidos. Não dá para dizer o mesmo sobre os intelectuais brasileiros. O que não quer dizer que eles podem dormir tranquilos. Porque perambulando pelo Brasil existem agora milhares e milhares – ou melhor, milhões e milhões – de zumbis colocados em circulação pela Cambridge Analytica. Se você achava que a metafísica era um conjunto de proposições sem sentido, você ainda não viu nada.