

ENGENHARIA EPISTÊMICA: ENTREVISTA COM MURILO SEABRA, PARTE 1

Epistemic engineering: interview with Murilo Seabra, part 1 / Ingeniería Epistemica: Entrevista con Murilo Seabra, parte 1

Murilo Seabra¹ y Lúcio Verçoza²

INTRODUÇÃO

Para entender a trajetória e as ideias de Murilo Seabra, é preciso retomar o polêmico “Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia”, de Oswaldo Porchat Pereira, professor recentemente falecido da Universidade de São Paulo, Brasil. 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. Apesar de ter sido realizada antes da posse do novo presidente Jair Bolsonaro, a entrevista mostra uma presciência notável. “Já tínhamos uma filosofia sem o Brasil”, escreveu Murilo Seabra. “Agora corremos o risco de ter um Brasil sem filosofia”. A pedido dos editores, alguns momentos agressivos foram suprimidos e as críticas ao presidente Jair Bolsonaro foram moderadas. Por conta de sua extensão, a entrevista foi dividida em duas partes.

Palavras-chave: engenharia epistêmica; preferências implícitas; Guerra Fria; filosofia no Brasil.

Murilo, gostaria de começar pelo tema da memória. Tenho curiosidade em conhecer suas lembranças da época em que decidiu cursar filosofia na 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

¹ Doutor em filosofia pela La Trobe University, Melbourne, Austrália. Correo electrónico: murilorseabra@gmail.com

² Doutor em sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil. Correo electrónico: luciovercoza@yahoo.com.br

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 interesso 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 o signo e o 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 os quebra-cabeças teóricos que desdenham de todas as 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* tudo o que ele está fazendo é desmontar 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 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. 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 Universidade de Brasília (UnB), interpretar as *Investigações* é cometer um erro de interpretação, o que se sustenta, aliás, pelo próprio conceito wittgensteiniano de interpretação.

Mas quando eu 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 em 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. É claro que o filósofo pode ler o que ele 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 que 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 está 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 ele lhe deu 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 escondidas na penumbra do segundo plano. 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 nos trilhos. O agente carcerário só pega o cassetete quando há necessidade. Quando os presidiários seguem a cartilha, isto é, quando se comportam de maneira obediente, passiva e submissa, o presídio se torna um ambiente harmonioso e equilibrado. Os agentes carcerários podem até ser vistos pelos presidiários como pessoas gentis, simpáticas e bem-intencionadas. 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 comete o 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 Dignolo 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. 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.

Mas apesar de transpirarem 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 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 é preciso lembrar, mais uma vez, que até hoje não se conhece aqui no Brasil a literatura pós-colonial. Aquilo que o Porchat fez não foi traduzir o pós-colonialismo para o caso brasileiro. Ele realmente pensou do zero. Ele não tinha outra alternativa. Talvez ele tenha se beneficiado com uma ou outra leitura. Mas o seu discurso não tem nenhum sinal de que ele construiu a sua crítica aos departamentos de filosofia brasileiros tomando como base ideias que já estavam em circulação. Ele descobriu o problema por si mesmo. Ele teve que dar um jeito de traduzi-lo em palavras. Ele teve que dar um jeito de articular o que não havia sido ainda articulado.

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.

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 um pouco de 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 na própria pele.

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, a saber, o erro de achar que é realmente possível distinguir entre “filosofia” e “história da filosofia”. Aliás, ele não apenas teria partido ingenuamente do pressuposto de que existe uma diferença entre fazer



filosofia e fazer história da filosofia. O problema é que ele colocou uma atividade 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 se fazer filosofia. Como se ao fazermos história filosofia não estivéssemos já fazendo filosofia. E assim todo o argumento do Porchat cai por terra. Por causa de um erro muito básico. Por causa de uma dicotomia da qual ele não conseguiu se desvencilhar.

Mas as coisas não são tão simples assim. 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 suas 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 ele era ruim. Mas porque ele era mais apropriado para outra área. Só porque ele tinha um componente experimental. E também, claro, porque ele não era exegético.

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. 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

sugeri 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 – 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, que não se resolviam num ponto de vista comum. O meu orientador ficou preocupado, porque ele estava em estágio probatório. No meio de tudo, dentro de um envelope que coloquei no meio da minha monografia, havia uma grande impropriedade escrita em letras garrafais. Ele ficou lívido e me perguntou se podia acrescentar uma nota de rodapé para deixar claro que ele não aprovava o uso de palavrões. A impropriedade era de minha inteira responsabilidade. Mas ele também tinha um lado meio

diabólico. Ao invés de inserir a nota no fim do meu grito de desabafo, depois do ponto de exclamação, ele a colocou bem no meio da palavra, acho que entre a letra “o” e a letra “d”, quebrando a minha invectiva ao meio. 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 a regra segundo a qual 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. 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. A nota que ele me deu foi zero. Argumentando que o trabalho poderia ter ficado melhor, o segundo 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 de fazer o que eu tinha feito. 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. 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 bem-comportado 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, incluí 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? A coisa explodiu 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 professor Cabrera precisou interromper a minha apresentação para pedir que fizessem silêncio. A turma, ofendida, saiu da sala. Eu fui aconselhado a fazer uma reclamação formal contra os três novos professores uspianos. Eles negaram que ficaram cochichando no fundo.

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 colocam os países desenvolvidos acima e à frente dos países em desenvolvimento. 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 da sua disciplina. Assim você produz um texto que exhibe ostensivamente todos os sinais necessários para atestar que ele é um texto sociológico. O sociólogo é essencial para gerar a impressão de sociologicidade. E você também pode incrementar o seu sociólogo com um pouco de antidicotomias 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 radicalidade teórica.



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 antidicotomitês 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 antidicotomitês e o antiverdadês – ou você ainda acha que o antiverdadês não pode ser usado pela direita? – servem à revolução tanto quanto os *piercings* e as calças rasgadas. 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 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 antiverdadês 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 legalização de 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 –, elas tomaram corpo durante a

Guerra Fria como instrumentos de ataque ao marxismo, isto é, como instrumento de deslegitimação da luta de classes. É verdade que elas refrearam a direita cultural. Mas elas 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 orientar sua ação política. Que deve ser uma luta conduzida em todas as esferas da realidade – inclusive a esfera linguística.

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 – 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 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 antidicotomês 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 muito. 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, incalculáveis – 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, como Sartre. Não é à toa que Wittgenstein aparece na capa de uma das edições da revista *Encounter*, secretamente financiada pela CIA. 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 contra o programa de engenharia cultural da 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 da filosofia. Pode ser que não haja nada de realmente profundo por trás do barulho epistemofônico. Mas certamente parece que há. E pode parecer que não haja nada de elitista nele. Mas certamente há.

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. Porque 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 sociologuês ou filosofês, não é que elas não sabem antidiotomês ou antiverdadês. O problema é que elas não são inteligentes. Talvez até não tenham alma. 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. O que não tem o menor sentido.

Apesar de “chapéu atolado” e “*Realpolitik*” serem expressões igualmente heterogêneas em relação ao português oficial, 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, enfatizando o 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 inacessível.

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 os problemas que vemos à nossa volta. 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 estudo de sociologia para analisá-lo e reforçar a luta para resolvê-lo. O que eles sofrem é desumano, para dizer o mínimo. Não é preciso ser atleta para saber o quão câimbra na panturrilha. A dor é terrível. E totalmente debilitante. A gente não consegue mover a perna. Mas os cortadores de cana-de-açúcar 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. A própria realidade é o monstro. Eles vivem uma distopia. Eu gostaria de ver os membros da elite que repetem que pobre é vagabundo – o que não é só uma idiotice sem tamanho, mas também extremamente arrogante e ofensivo – 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. Senão de canguru, de suicídio. 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 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 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.

Então 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 achar que não é possível fazer um trabalho ao mesmo tempo empírico e filosófico – e aqui temos uma dicotomia que sempre escapa às críticas do antidicotomitês –, 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 não. 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. Se você lembrar 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 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, isto é, em termos de mentalidade. 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 seus limites disciplinares.

Mas 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? Porque existe, sim, muita coisa a ser feita. 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 belíssimo. Ele é um desejo preciosíssimo 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 sufoca, reprime e ridiculariza? As duas coisas. Felizmente, ela ainda faz as duas coisas. Infelizmente, porém, ela tem feito cada vez mais a segunda do que a primeira. 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 e seu desejo de mudar o mundo 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. Quem tenta transformar o mundo, 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, 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. Então, para preservar a sua imagem e não colocar em risco as suas amizades, você acaba desistindo de traduzir o seu idealismo em ação. Mas você não acaba caindo assim no conformismo? Não. Pelo menos, você acha que não. Você acha que você não foi reduzido a um conformista porque você luta contra a ideia de que existem



verdades. E contra as dicotomias. E contra o poder. E você está convencido de que ao pensar você já está agindo.

Então você precisa realmente ter uma vontade de ferro para chegar ao fim do curso com o mesmo idealismo que tinha quando entrou na universidade. 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 ação política e a direita as recebe de braços abertos. “Mas é preciso pensar antes de agir!” Sim, claro. A gente precisa saber do que está falando. A gente precisa ter metas definidas. A gente precisa ter um plano. 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 de governo, e o novo presidente Jair Bolsonaro parece determinado a quebrar todos os recordes e fazer o Brasil voltar 400 anos nos seus 4 anos de governo. 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, e a gente sabe que hoje o pós-estruturalismo é o discurso teórico dominante nas ciências sociais e nas humanidades. O que a gente esquece é que ele é um produto da Guerra Fria. E ele efetivamente blinda a esquerda acadêmica – que não tem absolutamente nada de marxista, graças em parte ao pós-estruturalismo – contra a ação política. O seu inimigo secreto é o desejo de mudar o mundo. 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. É preciso lembrar da forma asquerosa como 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. E que ele não suportava o marxismo. E que ele vivia fazendo piadas antimarxistas. Até mesmo quando veio ao Brasil durante a ditadura militar, quando os marxistas eram caçados impiedosamente. É preciso lembrar que ele não apenas removeu o que havia de marxista da segunda edição do seu primeiro livro, que não foi *História da Loucura*, mas *Doença Mental e Personalidade*, como também o renegou completamente. E que ele se ressentiu com o fato de que os marxistas não prestaram atenção ao *História da Loucura* – ninguém prestou, na verdade –, que só mencionava uma única vez o marxismo, numa nota de rodapé, e o fazia de forma crítica. E 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 ele virou uma estrela da noite para o dia, de forma tão súbita, aliás, que até ele mesmo ficou surpreso. 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*. Tudo em plena Guerra Fria. Talvez a gente devesse submeter a genealogia de Foucault a uma 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”.

A gente tem que lembrar que grandes instituições financiadoras de pesquisas, como a Fundação Ford, seguiam orientações da CIA. Aliás, elas serviam 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. Talvez sejam necessárias dez



páginas ou mais. O que a CIA fez financiando a comunidade acadêmica foi realmente uma obra de engenharia epistêmica em escala mundial. 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 os seus méritos. 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 desestabilizador, 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 alcançá-lo. 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 política – ou à sua versão do que deveria ser a esquerda política. Ela tornou a ideia de que existem verdades conservadora. O que não é somente absurdo, mas também contraproducente. Primeiro, porque 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 mais importante lutar contra a ideia de que existem verdades do que contra a desigualdade. Segundo, porque 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 no Brasil.

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 atacá-la. 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 nem 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 você usa o poder que você tem para defender os direitos dos homossexuais, você também não está sendo conservador nem reacionário. Então o problema não é o poder e sim o mau uso do poder. Mas o pós-estruturalismo optou por generalizar as coisas – o que é difícil de perceber por causa do seu combate nominal às generalizações, o seu antigeneralizês. Ele vive fazendo generalizações e criticando generalizações. É de deixar qualquer pensador sério exasperado. Mas o maior problema da ideia de que o poder é invariavelmente nefasto não é o fato de que ela é uma generalização – e sim o fato de que ela freia a ação da esquerda. Primeiro, porque ela contribui para a estigmatização dos seus membros mais ativos. Segundo, porque ela aprisiona o nosso impulso interior de agir num dilema do qual o pós-estruturalismo não oferece nenhuma saída: por um lado, vemos claramente que o mundo está atravessado por uma série de problemas que precisam ser resolvidos; por outro lado, porém, somos aconselhados a nos manter distantes do poder. Pois o poder sempre corrompe. Então a gente fica paralisado, sem saber o que fazer. Na verdade, porém, o pós-estruturalismo oferece, sim, uma saída. Trata-se da fórmula segundo a qual o pensamento é uma forma de ação. Ela é a salvação. A questão é que a direita não tem a mesma aversão pelo poder. Então o que acontece quando a esquerda dá as costas para o poder? Ela o deixa nas mãos da direita.

E tem também o diferentês. É curioso que o discurso da diferença arregimenta a esquerda para a luta contra o arqui-inimigo dos Estados Unidos – que não é a Rússia, mas o ideal de igualdade. E não só no plano nominal, mas também no plano prático, pois o diferentês realmente contribuiu para mudar o foco da esquerda. Qual é a crítica clássica do feminismo ao marxismo? Não é que a agenda feminista não seja válida. Ela é perfeitamente válida. Mas é estranho que a luta feminista tenha sido canalizada especificamente contra o marxismo – como se o

capitalismo não estivesse também atravessado pelo sexismo –, até porque um dos focos da luta feminista é justamente a igualdade econômica para homens e mulheres. É claro que os adeptos do discurso da diferença também querem igualdade. Eles querem igualdade de direitos. Eles querem igualdade econômica. Seria perverter completamente a coisa dizer que eles não querem igualdade de direitos nem igualdade econômica. A ideia não é que brancos e negros pertencem a *diferentes* raças, mas que eles pertencem à *mesma* espécie. Do ponto de vista nominal, a luta é pelas diferenças. Do ponto de vista prático, a coisa é mais matizada. Mas da forma como a coisa é fraseada, parece que o inimigo é mesmo a igualdade. E a gente já sabe o que acontece quando você critica a linguagem da diferença. Você é sexista, racista, reacionário e tudo mais. É como se fosse impossível defender uma causa e criticar sua linguagem. O fato é que quando a causa se confunde com sua linguagem – quando se acha que a transformar a linguagem é tão ou mais importante que transformar o mundo –, a coisa fica impossível mesmo. E o que você consegue com 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 a esquerda e a direita, uma ideia sem pé nem cabeça frequentemente repetida como se fosse uma verdade profunda. Além do mais, ela só beneficia a direita. Porque ela 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. Mas o fato de que a esquerda comete erros *não* significa que ela seja indiscernível da direita, muito menos que ela esteja ativamente perseguindo os objetivos da direita. Segundo, porque, negando que exista diferença entre o pensar e o agir – estigmatizando como ingênua 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 pisotinado e transformado em objeto de riso. Não importa o quão sagaz 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. 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 que eles têm à terra. 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. Essa é uma forma de pensar que a filosofia poderia e deveria se esforçar para mudar. E não só a filosofia, mas todas as disciplinas.

O mais triste é perceber que as coisas nem sempre foram assim no Brasil. 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 nível internacional pudesse também tematizá-los e estudá-los seriamente? E talvez até assessorar o governo, fazendo, assim, 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 a orientação 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. Mas 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. Porque ele sabia que a USAID também financiava o treinamento de torturadores.

