

Confronto de reflexões: Vinicius de Figueiredo sobre o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo¹

[Confrontation of reflections: Vinicius de Figueiredo on the Department of Philosophy at the University of São Paulo]

Luiz Sergio Repa²

Universidade de São Paulo, CNPq (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i3.101112

Abstract

This contribution seeks to reconstruct the largely unpublished investigation carried out by Vinicius de Figueiredo during his stay as a visiting professor in the Department of Philosophy at the University of São Paulo in the second semester of 2024. The project centred on a confrontation between two concepts of reflection derived from classical German philosophy: a subjective-Kantian one and an objective-Hegelian one, further developed respectively by Gérard Lebrun and José Arthur Giannotti as distinct forms of critique of ideology or fetishism. Taking this confrontation as a guiding thread, Vinicius de Figueiredo reinterprets the philosophical discourse of the Department of Philosophy at the University of São Paulo in terms of its capacity to combine rigour with critical relevance.

Keywords: reflection; German philosophy; Brazilian philosophy; Vinicius de Figueiredo; Lebrun; Giannotti.

1 O presente escrito serviu de base para a aula inaugural do curso de filosofia da Universidade Federal do Paraná, em março de 2024, a cujo organizadores, Rodrigo Brandão e Maria Isabel Limongi, volto a agradecer pelo convite. A ocasião explica o tom algo oral e didático de algumas passagens que não quis corrigir, na expectativa de que possa ser de valia tanto aos amigos e conhecedores quanto aos jovens estudantes que venham a nutrir interesse pela figura intelectual maior que foi Vinicius de Figueiredo.

2 Professor Associado da Universidade de São Paulo. E-mail: luizrepa@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8538-3797>

“Pode alguém sumir
sem razão
apalpar o sumiço por dentro por fora
por dentro sem razão
em tudo que é
(só o som da razão)”
(Jon Fosse, *Poemas em coletânea*)

O tema por excelência de Vinicius de Figueiredo em seu período de maturidade intelectual em que se achava, se não na vida inteira, não foi tanto uma posição filosófica sobre o mundo, sobre a ciência, a arte ou a vida prática, sobre a política e assim por diante, não foi tanto uma teoria a ser defendida ou a ser desenvolvida, mas um modo de filosofar que recebe o nome de Reflexão ou princípio de Reflexão, e que tem em Immanuel Kant o seu maior expoente na história da filosofia. A Reflexão designa primeiramente, nas lentes de Vinicius, um modo de ler e criticar a história da filosofia, incluindo o próprio Kant, mas por tabela um modo de ler criticar os discursos políticos, culturais e artísticos sedimentados em práticas sociais. Num sentido conceitualmente preciso, não usual, que vou tentar desdobrar mais adiante, a Reflexão designa a forma de filosofar que o próprio Vinicius exercia como historiador da filosofia, tirando daí consequências filosóficas para compreender e criticar a contemporaneidade.

A Reflexão tem assim esse duplo papel no seu pensamento. Ela é a forma de filosofar e, ao mesmo tempo, o objeto privilegiado do filosofar. Isso vale para os diversos escritos de interpretação de Kant e outros autores que tematizam e exercem a Reflexão. E vale sobretudo para seu último projeto, que consistia justamente em uma comparação sistemática entre duas concepções de Reflexão que se defrontaram no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1960 e 1970.

As referências aqui são, de um lado, a concepção propriamente kantiana, chamada de Reflexão subjetiva, como a depura e desempenha Gérard Lebrun, filósofo francês que lecionou em São Paulo, contínua ou intermitentemente, por 35 anos; e, de outro lado, a concepção dita hegeliano-marxista, que, embora oriunda da primeira, recebe o nome de Reflexão objetiva, como tentou persegui-la José Arthur Giannotti, outra figura proeminente do departamento paulista, professor que lá lecionou de 1958 até os anos 2000, contando aí o período de aposentadoria compulsória imposta pelos militares entre 1969 e 1979. O título do projeto de pesquisa como professor visitante que Vinicius apresentou junto ao Departamento de Filosofia da USP e à FAPESP, a agência de fomento à pesquisa do Estado de São Paulo, resumia então os termos do jogo: *Reflexão subjetiva e objetiva na filosofia uspiana dos anos 60 (Notas sobre nosso pequeno idealismo alemão)* (Figueiredo, 2024a).

Em palavras sucintas, o objetivo do projeto e do curso de pós-graduação que ele ofereceu como professor visitante era discutir os pontos de aproximação e distância entre os dois modelos de reflexão, tendo como pano de fundo uma tese a respeito da história de formação do departamento uspiano. Ela contradiz diretamente algumas visões que se tornaram arraigadas sobre o assunto, sendo a principal aquela de Paulo Eduardo Arantes, defendida no livro *Um departamento francês de ultramar*, o qual Vinicius considerava ser ainda hoje a investigação mais aprofundada sobre o assunto (Arantes, 1994; Figueiredo, 2025).

É impossível não supor uma intenção polêmica já no subtítulo do projeto, pois sugere que há uma filosofia uspiana – a tese de Arantes consiste em que a “cultura filosófica uspiana” não avançou muito além da historiografia – e recorre ainda à fórmula simpática “nosso pequeno idealismo alemão”, sublinhando o “nosso” – a tese de Arantes segue o dito de Michel Foucault sobre os paulistas: se trata antes de tudo de um departamento *francês* de ultramar.

Da investigação proposta à FAPESP e ao Departamento de Filosofia da USP, ele pretendia

fazer um livro, que, se compreendi bem, seria metodologicamente semelhante ao que havia feito em seu trabalho sobre a paixão da igualdade, que é uma história da formação do indivíduo moral na França dos séculos XVII e XVIII (Figueiredo, 2021a). Creio que ele pretendia fazer uma história da modernidade filosófica brasileira a partir de um caso que, sendo local, não deixou de ter força de irradiação.

As aproximações e as diferenciações entre os dois modelos de Reflexão têm a ver com as acomodações respectivas de Kant, Hegel e Marx por parte de Lebrun e Giannotti e de muitos outros que estavam na órbita dos dois por um ou outro motivo, no que a realidade e a história brasileira se fazem notar por ângulos distintos. Os comentários em aula e os escritos correlatos envolvem uma série quase inextrincável de elementos e episódios, que vão da história da intelectualidade paulista desde a fundação da USP até as finuras da exegese dos três filósofos alemães. No entanto, o eixo de comparação se sustentava, até onde consegui enxergar, na ideia de que ambos os conceitos de Reflexão possibilitaram duas formas distintas de crítica de ideologia ou duas formas de crítica de ilusões dotadas de espessura social.

No caso de Lebrun, essa premissa foi mais bem elaborada durante o curso e em uma palestra em sua homenagem, ocorrida em 2024. A Reflexão subjetiva cria uma forma de discurso filosófico que é essencialmente crítico em relação às posições filosóficas que buscam fazer teorias por conta própria, com independência em relação aos saberes científicos particulares, e com isso produzem ideologias (Figueiredo, 2024b). No caso de Giannotti, a premissa ficou mais ou menos a meio caminho, mas seu artigo recente sobre a Reflexão no último livro de Giannotti não deixa dúvida de que algo semelhante estaria no horizonte, embora com coordenadas bem diferentes (Figueiredo, 2021b). A Reflexão objetiva permitiria compreender as formas de sociabilidade capitalista como estruturas que só podem se reproduzir na medida em que se sustentam em ilusões socialmente necessárias, envolvendo, portanto, uma forma específica de crítica da ideologia como fetichismo, ainda que em uma interpretação *sui generis* do conceito marxiano (cf. Repa, 2024).

I

A propósito dessas formas de crítica, é relevante ter em vista que Vinicius sempre pensou o conceito de Reflexão em Kant em conexão com o tema da ilusão. Em um escrito publicado em 2012 e republicado em 2016 na revista *Studia Kantiana*, intitulado “Reflexão na Crítica da razão pura” – um dos seus melhores sobre Kant na minha opinião – Vinicius defende que, na primeira crítica da razão feita por Kant, desenham-se três “figuras da Reflexão” (Figueiredo, 2016): primeiramente, o significado mais geral de que o termo designa a tarefa crítica da razão em realizar um autoexame, já que razão se debruça sobre si mesma para discernir sua própria natureza, suas capacidades ou faculdades, enfim, seus limites. Nessa acepção mais geral, refletir é sinônimo de autocrítica, de autoexame. Em segundo lugar, num aspecto mais específico, preso ainda a uma noção tradicional, própria da filosofia do século XVII, a atividade de refletir se deixa resumir na atenção que o sujeito cognoscente ou moral tem de ter em relação as suas representações de objetos para não se desviar do conhecimento verdadeiro ou da boa conduta. E em terceiro lugar, em um quadro também específico mas aí sim inovador, em que não se trata de atentar para o erro como algo a ser corrigido e evitado, mas de discernir a necessidade e até mesmo a fecundidade da ilusão.

Em termos epistemológicos, refletir no sentido tradicional consiste em um estado mental de atenção aos usos indevidos das formas de representar objetos a que razão humana está sujeita. Erramos porque não ponderamos suficientemente bem sobre a natureza das representações que temos das coisas. O uso indevido das formas de representar resultam em ilusão, em uma confusão que associa objetos puros do nosso entendimento a objetos dados à intuição. A atenção da nossa

faculdade de julgar é suficiente, no entanto, para corrigi-la, pois ocorre aí uma precipitação do nosso espírito ao julgar as representações. Na comparação dessas representações, é preciso refletir sobre a origem delas, determinar seu lugar nas nossas faculdades de conhecimento, de sorte a conferir o uso ou abuso delas. A reflexão transcendental, para empregar o termo de Kant, é assim o ato de comparar representações diversas tendo em vista a sua pertença às faculdades do conhecimento, ao entendimento puro ou à intuição sensível (KrV B 317).

Só que, como insiste Vinicius, esse gênero de ilusão não é o que mais importa a Kant. Há uma espécie mais desafiadora, a ilusão transcendental, que se define como necessária, inevitável, fundada em uma disposição congênita da razão em iludir-se a si mesma em virtude de seus próprios princípios de conhecimento, pois deriva da exigência racional de sistematizar o quanto possível o conhecimento que podemos ter da natureza na forma de um todo. A ilusão se deve ao impulso da razão em totalizar o conhecimento. De um lado, ele é absolutamente indispensável para organizar e ampliar o conhecimento da natureza, conferindo unidade sistemática à experiência, sem a qual os fenômenos se dispersariam, impossibilitando a comparação entre eles e freando assim o progresso do conhecimento. A ideia funciona assim como um “ponto de fuga que, situado *fora* de toda experiência possível, confere aos conceitos do entendimento sua unidade e extensão máximas”, como Vinicius explica em seu livro de introdução à *Crítica da razão pura* (Figueiredo, 2005, p. 51). De outro lado, esse ponto de fuga situado fora da experiência ilude a razão, fazendo-a tomar esse princípio não como um princípio subjetivo de que ela carece para sistematizar e alargar o conhecimento, mas como uma realidade objetiva. Aquilo que permite subjetivamente a totalização se torna princípio objetivo da totalidade. As ilusões transcendentais são assim ilusões metafísicas necessárias da razão humana. “Não é exagero dizer”, escreve Vinicius armando-se de uma noção decisiva, “que a *Crítica* vê na metafísica clássica uma *ideologia da razão*, que a desvirtua de sua vocação própria” (Figueiredo, 2005, p. 13).

Bem entendida, semelhante ideologia da razão não se deixa submeter a uma crítica convencional. Vinicius reitera constantemente esse traço: a crítica da razão não elimina nem pode eliminar a metafísica, ela estabelece os limites do conhecimento por meio do qual podemos evitar o dogmatismo que afirma sem receio a realidade das ideias metafísicas. A crítica é um jeito, digamos, de conviver com as ilusões, não uma maneira de suprimi-las, pois suprimir a ilusão seria o mesmo que suprimir a razão, a possibilidade de um conhecimento sistemático. Como ele gostava de dizer, a aparência ilude, é inevitável enquanto aparência, mas não engana quem faz a crítica.

Para esse tipo de ilusão – e para a terapia que ela requer –, é preciso um outro conceito de Reflexão, que transparece na primeira crítica, inicialmente, como um pensar indeterminado, não remetido a um objeto dado na sensibilidade. Essa figura se fundamenta na mesma operação que tenta instruir a razão humana sobre as suas pretensões metafísicas congênitas de conhecer as coisas em si mesmas, em especial Deus, o mundo e a alma, circunscrevendo os limites da experiência possível.

Junto com isso, Kant precisa distinguir entre conhecer e pensar. Conhecer é a aplicação das categorias do nosso entendimento sobre os objetos dados na nossa sensibilidade; não podemos conhecer Deus ou a alma, pois não são objetos de intuição sensível, mas podemos pensar essas ideias, podemos pensar as significações conceituais de modo geral, sem que necessariamente tenham objetividade.

Nessa segunda acepção específica, refletir é o pensar autônomo e indeterminado, um mero jogo de nossa imaginação ou de nosso entendimento com as significações. Mas refletir é ainda o processo de totalização do conhecimento, a busca de um incondicionado que seja o fundo de tudo o que é dado na experiência, sem, porém, deixar-se levar até o fim por esse impulso, isso é, fazer corresponder objetos às ideias metafísicas. Assim, na *Crítica da razão pura*, refletir é, no quadro mais geral, examinar a si mesmo, mas, num foco específico, atentar para o

erro e investigar a origem das nossas representações, e no outro foco específico, pensar e jogar com as significações, além de buscar sistematizá-las, buscar unidade.

Seguindo Lebrun, Vinicius considera que todas essas figuras da Reflexão se unificam na chamada terceira crítica de Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, quando o princípio de Reflexão encontra no juízo estético seu paradigma. Nesse caso, refletir nada mais é do que “comparar e manter juntas representações dadas, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (KU AA 05: 211). Busca-se uma regra para um caso que, ao mesmo tempo, permita a comparação com outros casos e, paradoxalmente, seja produzida por essa comparação. Vinicius tinha uma ótima ilustração para essa peripécia. Refletir é aquela jogada de um jogador de futebol que, diante de uma impossibilidade de passar a bola para os companheiros, lança a bola para si mesmo, enganando os adversários. Ou seja, o juízo que reflete, o juízo reflexionante, imagina, antecipa aquilo por meio do qual é possível a antecipação.

No juízo estético, sabe-se, esse movimento de reflexão é translúcido pois não há nenhuma regra objetiva de beleza por meio da qual possamos predicar necessariamente este ou aquele objeto como belo, em que pese a pretensão subjetiva de universalidade que acompanha todo juízo de gosto. A consideração estética se desembaraça assim de qualquer objetividade da experiência, se move no jogo livre das faculdades de conhecimento, no jogo livre e harmonioso entre imaginação e entendimento, que suscita o sentimento de prazer na contemplação de um objeto. “No juízo reflexionante, abstraímos da *existência do objeto* para reter o efeito que sua mera representação desperta sobre o sujeito” (Figueiredo, 2021b, p. 29). Com isso, entre as faculdades do conhecimento, a imaginação produtiva ganha a cena. Ela não é somente a mediadora entre a sensibilidade e o entendimento, como era o caso na *Crítica da razão pura* (Kant, 2015), em que a imaginação produz esquemas que permitem associar categorias e intuições; agora, porque suas operações não têm a guarda de conceitos determinados, ela possibilita ver a natureza como arte e, na comparação das percepções diversas, tornar a “realidade legível pelo o pensamento” (Figueiredo, 2021b, p. 20), o que é essencial para a recuperação do conceito de finalidade no âmbito da pesquisa da natureza.

Nesse ponto, é preciso adiantar um pouco a leitura que Lebrun faz em seu livro *Kant e o fim da metafísica*, uma vez que ela é decisiva para toda essa elaboração de Vinicius. Com isso, pode-se mostrar, por outro lado, que dessa afinidade ele retira consequências que até onde posso ver não fazem parte do universo lebruniano, e que constituem parte do arcabouço de sua última investigação.

Um resumo de *Kant e o fim da metafísica*, por mais esquálido que seja, tem de apontar para seu grande feito: mostrar que, com a terceira crítica, a Reflexão se torna método da filosofia. A faculdade de julgar em sua natureza reflexionante se torna sinônimo de crítica. O que isso significa? Antes de mais nada, que a filosofia tem de renunciar à pretensão de poder constituir um saber positivo, de constituir *teoria*. A rigor, a filosofia já não fala mais sobre nada, como vai enfatizar, na esteira de Lebrun, Rubens Rodrigues Torres Filho, nessa versão precisa de que ela não figura, não representa a realidade (Torres Filho, 1975, p. 250 ss.; Figueiredo, 2020). Enfim, “a crítica substitui a teoria” (Lebrun, 1993, p. 11). A filosofia, porque é essa reflexão indeterminada, sem uma regra dada a priori, porque a filosofia é esse pensar diferenciado do conhecer, que compara e engendra significações que têm sentido, mesmo que não se referiram a nada no mundo, que inventa a regra, mas não se deixa determinar de saída por nenhuma regra, “reflexão sem norma nem modelo”, como crava Lebrun (Lebrun, 1993, p. 392), essa filosofia se emancipa da pretensão de ser ciência.

Com Kant se consuma então o divórcio entre ciência e filosofia. Pretender fazer teoria – isso já é o começo da ilusão. Justamente porque a filosofia deixa de ser teoria, de ser doutrina sobre o mundo, e passa a ser um exame reflexionante e livre sobre as significações, o terreno próprio em que tal filosofia se exerce, e da qual não pode mais se destacar, é a própria história da

filosofia, e isso em várias perspectivas, a começar pela redução do caráter doutrinal das filosofias passadas, a fim de examinar as condições em que são tecidas as significações, incluindo o que elas escondem.

O registro de tal leitura é fundamental para Vinicius, assim como para uma boa parte do kantismo brasileiro. Por ela, pode-se entender por qual rumo a reflexão poderia se converter em uma forma particular de crítica da ideologia. Mas, como antecipei, Vinicius extrai algumas outras consequências que até onde posso ver não estão à superfície da letra de Lebrun. A primeira diz respeito a um conceito próprio de esfera pública, que ele denominou de “espaço discursivo moderno”. A segunda, embora rebatida no próprio exercício filosófico de Lebrun, tem a ver com a vocação da Reflexão para o que eu mesmo denomino “a forma de ensaio com pretensão sistemática”.

II

Em um artigo recente, *O espaço discursivo moderno: ideia e crise* — um escrito incontornável para entender o horizonte político em que movia o pensamento de Vinicius —, ele tira de todas as dimensões do conceito kantiano uma consequência que até onde posso ver é estranha ao olhar de Lebrun. Com a crítica, instaura-se um outro modo de apreender o diálogo e debate público, que pode servir de medida para o exame dos debates políticos, culturais e filosóficos havidos em diversos contextos, não só na compreensão de um jogo de argumentações contrárias, mas também na identificação de rupturas que altera as regras de significação, suscitando novos discursos.

O argumento de Vinicius consiste no seguinte: no momento mesmo em que a crítica kantiana desilude a razão humana sobre as suas pretensões metafísicas congênicas de conhecer as coisas em si mesmas, circunscrevendo o conhecimento válido à experiência possível, ela permite desligar significação (os conceitos do entendimento) e objetividade (a aplicação desses conceitos à matéria dada à sensibilidade), desativando o pressuposto ontológico de uma isomorfia entre discurso e ser (cf. Figueiredo, 2023, p. 141). Em outras palavras, a crítica kantiana ensinaria que é possível um discurso com sentido sem necessariamente corresponder a algo objetivo no mundo. O sentido pode ser disputado em diálogo, pois sua compreensão não depende de regras prévias que determinam a comunicação entre os sujeitos.

Se reflexão significa um pensar autônomo que precisa inventar as regras para o caso, se ela se desengata de uma atitude teórica ingênua e dogmática e recua até se tornar a instância livre do exercício crítico das significações sedimentadas ou a ser engendradas por ela mesma, e se, como mostra paradigmaticamente o juízo de gosto, ela ergue uma pretensão de acordo universal entre os sujeitos diante das mesmas representações, então encontraríamos, na conjugação de todas essas acepções, uma relação intrínseca entre reflexão e debate público. A própria noção de juízo impele ao discurso público. Ele escreve nesse artigo:

a *Crítica da faculdade de julgar* aposta na instituição de um campo discursivo compartilhável, capaz de estabilizar a heterogeneidade com que se defrontará o sujeito de conhecimento. Com isso, a subjetividade transcendental inflete em instância intersubjetiva, representada pelo uso da faculdade de julgar” (Figueiredo, 2013, p. 143).

Além disso, como ele vai dizer na introdução de sua tradução do ensaio de Kant sobre o que é esclarecimento, a ideia de crítica e, portanto, de reflexão, só pode se dar

no horizonte de um debate público, por referência ao qual cada um de nós enuncia seus juízos, corrigindo-os através da comparação com o juízo alheio (...). Ao contrário do que alguém poderia pensar à primeira vista, é exatamente ali onde não dispomos de um critério último e definitivo sobre o assunto em pauta que se exerce a atividade

os juízos críticos” (Figueiredo, 2009, p. 401).

Ou seja, debatemos de acordo com a forma do juízo reflexionante, procurando uma regra que dê conta dos casos discrepantes.

Haveria um nexo intrínseco, portanto, entre crítica, reflexão e espaço discursivo moderno. Com isso, Vinicius pode interpretar originalmente a ideia kantiana de uso público da razão, o uso da razão na esfera pública criada por meio de livros, jornais e revistas, em virtude de um público leitor que em princípio se deixa convencer unicamente por meio de razões. É notável a diferença em relação a uma das interpretações mais consagradas sobre o assunto, aquela oferecida por Jürgen Habermas, em seu livro *Mudança estrutural da esfera pública*. Segundo a reconstrução de Habermas, a noção de uso público da razão é uma categoria central da esfera pública burguesa, que pode ser compreendida tanto como ideia quanto como ideologia (Habermas, 2014, p. 239 ss.). Como ideia, ela tem um potencial racional, pois assenta na exigência de que não haja nenhuma desigualdade entre as partes em discussão e nenhuma coerção a não ser a do melhor argumento. Como ideia, ela oferece os critérios para identificar a própria esfera pública como ideológica, na medida em que a humanidade livre e autônoma se encolhe na autocompreensão burguesa, comportando assim exclusão, desigualdade e coerção.

Para Vinicius de Figueiredo — assim entendo também as objeções que ele não cansava de expor contra Habermas —, o horizonte normativo de um convencimento mútuo e irrestrito, que estaria na base da esfera pública como ideia, não precisa ser constitutivo do espaço discursivo moderno, tal como filosoficamente instaurado por Kant. Dada a natureza reflexionante do debate, um tal horizonte representaria uma determinação normativa prévia que o afeta na sua nascente. O espaço discursivo moderno se bastaria na noção mais modesta, realista e fecunda ao seu gosto, de que “é possível haver diálogo entre posições divergentes” (Figueiredo, 2013, p. 137), logo, que é possível compreender as significações a partir do próprio dissenso. Para esse espaço funcionar, é essencial a qualidade, a amplitude e a diversidade do público.

Eu vou deixar a metacrítica de Habermas para outra ocasião. O que me importa aqui é que para Vinicius as discussões filosóficas havidas no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1960 e 1970 representaram um caso especial de espaço discursivo moderno. No material do curso, ele escreve que o modo de filosofar do departamento representou um “*espaço discursivo* que *metaforiza* o espaço público burguês, em tese aberto, impessoal, de livre acesso a quem estiver disposto a argumentar”.

III

Antes de chegar a esse ponto convém chamar a atenção para uma outra consequência que Vinicius tira do princípio de Reflexão, que tem a ver com o modo como ele adotava recentemente a forma do ensaio como meio de exposição. No curso, ele defendia que haveria uma vocação da Reflexão para o ensaio na medida em que ela se torna um exercício crítico voltado às significações não objetivas. O ensaio permite uma variação de perspectivas “sem qualquer deferência à suposta ‘verdade’ do objeto”. O ensaio, disse ele, “explora com liberdade as determinações que nós mesmos atribuímos às coisas efetivas”. Enfim, o ensaio corresponde formalmente ao jogo livre de imaginação e entendimento que encontramos no juízo reflexionante.

O modelo é aqui novamente Lebrun. Num momento em que o ensaio no Brasil se despedia da sua fase por assim dizer amadora, para se submeter a exigências mais acadêmicas, um “ensaísmo acadêmico” na expressão de Vinicius, Lebrun foi a seu juízo “o mais capaz de apresentar um texto que, embora se apoie em fontes e trabalho conceitual, corre fácil, é rápido, mordaz, irônico”. Os concorrentes são nomes de peso: Roberto Schwarz, Bento Prado Jr.,

Rubens Torres Filho e Paulo Arantes.

Seja como for, eu desconfio que o modelo de ensaio que Vinicius estava desenvolvendo representa uma versão própria, pois incluía um outro elemento que ele destaca no juízo reflexionante, a relação com o sistema. Para confirmar isso, basta avaliar formalmente seu livro sobre a constituição do indivíduo moral na França e a consolidação moral, política e jurídica do valor da igualdade.

Alguns amigos próximos sabem que o título original do livro seria *A mão francesa*, favorecendo a hipótese segundo a qual não podemos entender a articulação de noções tão caras à modernidade como liberdade e igualdade segundo uma única mão, a mão inglesa (nessa metáfora, ele tinha em vista também a ruazinha perto no centro de Curitiba onde morava). A modernidade não precisa ser compreendida, como aconteceu na Inglaterra, a partir da ascensão econômica e cultural de camadas burguesas e pequeno-burguesas.

Em vez de uma única modernidade, Vinicius supõe que “há mais de uma maneira de tornar-se moderno” (Figueiredo, 2021a, p. 15). A modernidade francesa – este é o ponto – nós não podemos analisá-la a partir de uma configuração burguesa da vida, mas a partir dali onde o herói clássico passa por uma transformação, sofre um nivelamento que não decorre do espraçamento de formas de vida ditas “burguesas”, como os “levellers” na Inglaterra.

Surpreendentemente, aprendemos que o fundo histórico da emergência da igualdade universal é a derrota da Fronde, portanto o rebaixamento da nobreza francesa diante do rei absoluto, e o fundo psicológico-moral seria dado com a doutrina pascaliana da igualdade porque encontramos todos na “miséria causada pelo pecado original” (Figueiredo, 2021a, p. 16). Dessa maneira, “a moral de relevo”, em que o sujeito se obriga a uma ação exemplar, desprovido de modelos prévios, moral essa espantosamente figurada por Descartes e Corneille, essa moral de relevo é abafada por uma moral de rebaixamento e nivelamento, de onde brota a concepção de igualdade que acaba se consolidando como um valor político, jurídico e moral em todo caso irrenunciável.

Essa tese merece muita discussão por seu conteúdo, mas o que quero destacar é que Vinicius se vale da forma do ensaio para desenvolver uma argumentação sistemática que parece ser adequada antes à forma do “tratado”. Ou seja, são ensaios articulados com uma intenção sistemática, cada ensaio se bastando a si mesmo e ao mesmo tempo cada um passando e remetendo ao outro.

Os ensaios de Vinicius têm muito daquela liga de “felicidade e jogo” que seria essencial à forma segundo Adorno (2003, p. 17), e que, como dito, caracteriza igualmente a Reflexão kantiana na terceira crítica. Sem falar que se reportam a gêneros muito diversos: teatro, romance, pintura, discursos morais e filosóficos, o que em si mesmo torna o livro ímpar, e não só nas coordenadas brasileiras. Por outro lado, assumem um efeito acumulativo que geralmente contradiz tal forma. Ou melhor dizendo: o ensaio permite, na liberdade da Reflexão, fazer passagens que possibilitam a articulação mais sistemática. Até onde posso ver, isso não se encontra na nossa literatura ensaística, a não ser, talvez, nos chamados grandes ensaios de interpretação do Brasil, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Caio Prado Jr., em que o particular da forma se alia ao universal do propósito.

Tudo indica que o livro que ele pretendia realizar sobre o departamento uspiano adotaria a mesma forma de ensaio com pretensão sistemática, que ele apoia na Reflexão, mas de uma maneira um tanto diferente do que se passa em Lebrun.

IV

Se Vinicius está correto, e há diferentes modos de se tornar moderno, se há mão francesa, inglesa, alemã, há também a mão brasileira. E ao menos uma parcela expressiva da nossa modernidade filosófica poderia ser atestada junto ao processo de formação do Departamento de Filosofia da USP. Ora, essa pretensão o jogava inevitavelmente, como disse de início, contra o retrato que Paulo Arantes faz em seu livro sobre o mesmo assunto.

Na perspectiva de Arantes, a cultura filosófica uspiana foi marcada pelo rigor da análise de texto e, nessa exata medida, pela alienação cultural, “de costas para a matéria bruta da experiência social” (Arantes, 1994, p. 17). Na medida em que o departamento uspiano se profissionalizou adotando o método estrutural de leitura de texto, tal como ele é conceituado e exercido por Martial Guérout e Victor Goldschmidt, professores franceses que também lecionaram na faculdade de filosofia, os alunos e futuros docentes assim treinados por esse método se tornaram exímios em analisar a estrutura do texto. Em contraposição à exegese e ao ensino focado nas teses, o método se concentra na estrutura em que se inscrevem os movimentos que levam às teses, como acentuava Victor Goldschmidt em seu célebre escrito sobre o tempo lógico (Goldschmidt, 1970, p. 143). No entanto, uma vez que essa técnica de leitura atenta unicamente para a organização arquitetônica dos sistemas filosóficos, tomando a história da filosofia como meio e fim e suspendendo o juízo sobre a verdade das teses, o resultado foi, no juízo de Arantes, a alienação em relação à experiência intelectual brasileira, o “vácuo histórico” e um tipo especial de colonização (Arantes, 1994, p. 19). Conseguimos interpretar Marx melhor do que os franceses, é fato, mas nos moldes dos próprios franceses. Em suma, não produzimos filosofia, pensamos rigorosamente sobre nada – a própria ideia de crítica como um discurso que substitui a teoria comprova nossa contemporaneidade filosófica: trata-se de um discurso por definição vazio, que volta as costas à matéria social. O dito de Foucault de que em São Paulo havia “um departamento francês de ultramar” calhou perfeitamente para esse retrato de rigor e alienação.

Como disse, o subtítulo do projeto de Vinicius guarda uma relação polêmica com a reconstrução de Arantes, pois afirma que houve uma filosofia uspiana e que uma parte dela tem nos conceitos de Reflexão do idealismo alemão, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, o seu ponto de apoio, não somente o método francês de leitura de texto. Na avaliação de Vinicius, o problema precisava ser visto em perspectiva mais abrangente, aquela ligada ao processo de especialização acadêmica em geral e ao seu efeito sobre o público leitor, o que é vital para o espaço discursivo moderno. No debate sobre o método estrutural, partilhando uma mesa com o próprio Arantes, ele afirma: “A especialização produz o afunilamento da interlocução e restringe o público leitor, que passa ser formado por pares na própria universidade” (Figueiredo, 2025).

Esse processo desencadeia duas tendências opostas: a especialização rigorosa propicia defesa contra as ideologias e mesmo crítica da ideologia e, ao mesmo tempo, pode levar ao divórcio entre cultura e conhecimento, à alienação, não só na filosofia como em toda parte, principalmente quando se torna extrema, pois restringe e fragmenta o espaço discursivo. O que aconteceu no Departamento de Filosofia aconteceu também nos departamentos de sociologia, antropologia, letras, ou seja, em áreas que não tinham a afinidade alguma com o método de leitura de sistemas filosóficos trazido pelas missões franceses.

Ora, o método estrutural e o quadro da história da filosofia constituíram a forma assumida pela especialização no Departamento, à diferença de outras formas assumidas por outros departamentos brasileiros, igualmente exigentes. Em uma passagem da fala sobre o método, Vinicius faz uma observação que merece ser retida:

Lugares como Porto Alegre, Belo Horizonte ou Rio de Janeiro, por exemplo, *tornar-se especializado* não significava fazer “leitura estrutural dos textos”, nem, necessariamente, história da filosofia. Em Belo Horizonte, era a leitura sistemática

alemã; no Rio (ou em partes dele), era a filosofia analítica, assim como em Porto Alegre, que também era forte em hermenêutica. Pouco importa. Ao especializar-se dessa ou daquela maneira, dançando segundo esse ou aquele método, a filosofia, ao tornar-se universitária, reconsiderou sua relação com a experiência — a começar porque começou a circular em meios mais esotéricos (Figueiredo, 2025).

Essa forma de especialização através do método estrutural não significou um alheamento metodologicamente fatal à experiência intelectual do presente. A examinar de perto as obras em curso no Departamento, o que se pode constatar não é um fechamento metodológico da leitura dos clássicos da história da filosofia, mas a criação interpretativa e a crítica filosófica a partir de divergências efetivas — justamente como um caso local do espaço discursivo moderno. Permitam-me a citação de um trecho longo dessa fala, pois não deixa dúvidas de que havia uma filosofia uspiana refletindo o tempo presente:

Tenho dúvida de que alguém [no departamento], fora uma ou duas exceções, tenha ido tão longe nos ensinamentos de Guérault ou Goldschmidt. (...) Giannotti, em seus escritos sobre Marx, recorre a eles mais para destrinchar as formas atuais da sociabilidade capitalista do que para tomá-lo como sistema fora do tempo histórico. Um pouco adiante, Rubens Rodrigues Torres Filho descobriu em Fichte uma dialética sem fechamento, verdadeiro vaivém entre opostos na mesma direção em que vai sua poesia desde seu primeiro livro, *A investigação do olhar*, de 1963.

Como vem mostrando numa pesquisa em andamento Homero Santiago, Marilena Chaui mobilizou a partir dos anos 60 e ao longo dos anos 70 Espinosa, de um lado, e Merleau-Ponty e Lefort, de outro, para pensar o regime de exceção e contra ele. Foi também o que fez, mas por outro caminho e a partir dos anos 80, Ricardo Terra, cogitando a redemocratização, quando escalou a tabela entre Kant e Habermas.

Pelos mesmos anos 80, Salinas Fortes e Milton Meira recorriam a Rousseau para discutir fosse o processo constituinte, fosse os limites da representação política. Outro exemplo: o Maquiavel de Sérgio Cardoso, que ganhou forma definitiva em livro publicado no ano passado, não é o Maquiavel liberal de Skinner, nem mesmo o Maquiavel social-democrata de Lefort; é um Maquiavel libertário, marcado por maio de 68 — ano no qual seu futuro autor foi preso por ocasião do congresso da UNE em Ibiúna.

Por tudo isso, Vinicius chegou a brincar que o método de leitura estrutural foi “lei para francês ver”, teríamos enganado até Foucault, sem falar de tantos outros.

V

Agora, pode-se objetar em favor de Arantes que tomar Lebrun como protagonista do espaço discursivo filosófico paulista seria contraproducente para os intentos de resgatar a filosofia uspiana, em virtude dos argumentos aduzidos. Não foi justamente Lebrun quem insiste que a crítica substituiu a teoria, que a filosofia é, de fato, um discurso sobre coisa nenhuma, que lhe resta apenas refletir sobre sua história? Tudo isso funciona como uma luva para aquela narrativa. E de fato, em diversos momentos Arantes se vale de *Kant e o fim da metafísica* e de *A Paciência do conceito*, obra em que Lebrun defende que a dialética hegeliana seria um discurso autorreferido, destinado a dissolver coágulos de sentido, mas de modo algum disposto a recair na metafísica pré-crítica em sua pretensão de concorrer com a ciência.

Uma objeção palmar, que eu mesmo não deixei de fazer.

E aqui tocamos no núcleo de sua última investigação. Essa objeção não teria compreendido, ele retrucou, que o filosofar como crítica, sem pretensão teórica, não deixa de ser filosoficamente produtiva, não deixa penetrar nas constelações discursivas do tempo presente, ela se monta para isso. Em uma passagem do seu projeto de pesquisa, Vinicius escreve:

Movendo-se livremente pelo tabuleiro da tradição filosófica e dos saberes contemporâneos e movido pelo único compromisso de problematizar, Lebrun se esmerou em assinalar pressupostos não explicitados e expor linhas de força implícitas subjacentes a discursos normalizados. Dir-se-ia até: uma forma *sui generis* de crítica da ideologia. A história da filosofia tornava-se instrumento para pensar o presente, pois discorrer sobre as coisas de modo *não positivo, não teórico*, não significa silenciar sobre elas. Trata-se apenas de abordá-las indiretamente, um pouco ao modo do ensaio” (Figueiredo, 2024a).

A Reflexão subjetiva se configura assim, nas mãos de Lebrun, como uma forma especial de crítica da ideologia, como análise da história da filosofia dotada de um olhar aguçado para os pressupostos não explicitados, ao modo de uma análise de interesses não confessáveis, mas de algum modo constitutivos, e, de maneira semelhante, análise dos discursos institucionalizados, muitas vezes escorados na história da filosofia. Certamente, estamos a quilômetros de distância do que Marx e o marxismo entenderam como crítica da ideologia. E vale acentuar que Marx e o marxismo não escapariam do mesmo juízo de Lebrun sobre o dogmatismo, embora com maneiras distintas de ser dogmático. Um juízo de que não escapa a outra forma de Reflexão, aquela que Giannotti mobiliza para compreender a constituição da sociabilidade capitalista, como logo veremos.

No entanto, para o Marx da Ideologia Alemã, ideologia é antes de tudo a operação de “representar algo realmente sem representar algo real” (Marx, Engels, 2007, p. 35), e nesse aspecto a distância talvez não seja assim tão grande. As ideologias filosóficas só podem ser desmascaradas em sua irre realidade, em sua falsidade, a partir de um saber positivo, do conhecimento positivo da história, que nos ensina o que a sociedade de fato é para medir as elocubrações abstratas dos ideólogos. Como um saber que se recusa a ser positivo pode desempenhar esse padrão de medida?

A resposta que podemos encontrar a essa questão na leitura de Vinicius é que a positividade tem sua sede em outro lugar, nas ciências positivas elas mesmas, com todos os seus procedimentos metodológicos institucionalizados e controláveis. Poderíamos dizer: não a *Wissenschaft* dos alemães (e a ciência da história de Marx continuaria sendo um avatar dela) mas as *sciences* dos britânicos. Como crítica, a filosofia se despede de sua pretensão de ser ela mesma ciência, mas, voltando-se para sua história e para os discursos normalizados, ela pode e tem de recorrer aos saberes positivos. A filosofia como crítica é um saber não teórico que pode conviver bem com os saberes teóricos positivos.

Não se trata de uma posição positivista, pronta para desmascarar as metafísicas. Vinicius caracteriza essa posição mais em termos de pragmatismo e perspectivismo, sem defender “a ciência como expressão da verdade absoluta”. Em sua fala no evento de homenagem a Lebrun, ele adianta o seguinte: “O critério é a utilidade: a ciência pode ser útil na transformação da realidade; pode ser útil, quem sabe, até mesmo num *país em desenvolvimento*... Tudo depende da política. Mas a política, como Lebrun a enxergava, é atravessada por mistificações de toda ordem” (Figueiredo, 2024b).

Esse comentário tem como objeto o ensaio que Lebrun escreveu, logo depois de sua chegada ao Brasil, sobre o livro de Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, ensaio que ocupa um lugar considerável no projeto e no curso (Lebrun, 1963). O interesse é manifesto. Lebrun se debruça sobre um livro que na época representaria algo como uma filosofia brasileira do nacional-desenvolvimentismo, da luta contra a colonização europeia, do anseio por uma identidade nacional refratária às “concepções e estilos de vida estrangeiros” (Álvaro) – quase um libelo decolonialista se quisermos, e não é acaso que Lebrun o aproxima do livro de Fanon sobre *Os condenados da terra* já de início.

Na ótica de Vinicius, o ensaio elucida esse tipo peculiar de crítica da ideologia, mobilizando uma relação entre filosofia e ciência que o intelectual do ISEB praticamente inverte. Enquanto o Álvaro Vieira Pinto, em sua “especulação filosófica em chave nacionalista” se deixa levar por

uma teoria elevada, essencialista, da realidade nacional, Lebrun salientava que conhecemos melhor o Brasil pelo trabalho de formiga do *scholar* em ciências humanas, por exemplo, aquele que estuda “as condições de vida do trabalhador agrícola do Ceará”. Nas palavras de Lebrun: “A ciência distingue onde a ideologia confunde”. E adiciono uma observação reiterada de Vinicius: a filosofia no Brasil tem se tornado expressão ideológica cada vez mais desinibida pois se considera acima, superior, independente dos saberes positivos, que deveriam ao menos balizar algumas de suas premissas – enfim, uma consequência da especialização extrema, em que o público leitor se estreitou tanto que todas as associações de ideias se veem facilitadas, “essa forma em que tudo gravita no ar sem nenhum lastro”, como ele diz no debate sobre o método estrutural (Figueiredo, 2025).

VI

Na reconstrução de Vinicius, o confronto entre a Reflexão subjetiva e objetiva, entre Lebrun e Giannotti, retoma, pelo lado do primeiro, um raciocínio semelhante à crítica de Alvaro Vieira Pinto: a dialética hegeliano-marxista a que está a serviço a investigação de Giannotti sobre as formas da sociabilidade capitalista pretende fazer às vezes de teoria, apartada dos saberes positivos. Em sua resenha do livro de Giannotti *Trabalho e reflexão* – considerado a sua grande obra por muitos – resenha aliás com o divertido título de “As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço”, Lebrun reiteradamente faz objeções sobre a “negligência das positivities”, sobre a desenvoltura da dialética em relação ao saber positivo (Lebrun, 2024). Em suma, também Giannotti se tornou objeto da crítica da ideologia em que se tornou a Reflexão subjetiva: um discurso essencialista, em última instância metafísico, que dispensa a história dos historiadores a não ser para confirmar o “acerto da dialética das formas”. Não haveria tanta diferença assim entre os marxistas dialéticos da USP, treinados na leitura rigorosa dos textos, e os intelectuais do ISEB com seus rocamboles ideológicos. Também neles há o mesmo “desapego ao positivo”.

No entanto, embora a simpatia pela via kantiano-lebruniana fosse patente, o curso mostrava que a via hegeliano-giannottiana também dispunha de armas contra essas objeções, também podia moê-la na sua forma própria de crítica da ideologia. Mas o que significa essa Reflexão objetiva, comparada à primeira, da qual se origina?

A grande diferença salta aos olhos: o modelo kantiano-lebruniano supõe, como manda o bom-senso, uma faculdade do sujeito, trata-se de uma instância de julgar cujo registro é o da subjetividade, ainda que na sua acepção mais desubstantivada. É o sujeito que reflete. O conceito que Giannotti extrai de Hegel e Marx não poderia soar mais inusitado, pois tem-se aí a noção de que o objeto, a realidade, as práticas sociais, as formas de sociabilidade se constituem de tal modo que elas se refletem, se constituem por um movimento reflexionante que se assemelha até certo ponto à forma subjetiva. Daí Giannotti falar de objetos reflexionantes, pois, de certo modo, é o objeto que reflete.

Nessa perspectiva, as formas de representação e apresentação dos objetos teriam uma sedimentação como que prévia na prática social, nos modos de trabalho e produção, que estruturalmente se assemelha à busca da regra a partir do caso, como movimento destacado da forma kantiana. Refletimos o que refletimos porque nossos objetos já se refletiram neles mesmos, já alcançaram uma regra universal para os seus casos, já deram o seu significado, já constituíram suas normas, e nisso tudo os agentes se movimentam e ajudam a passar a diante essas formas. Tudo se passa como se o discurso, o logos, tivesse natureza reflexionante, mas não se desse como discurso da consciência. É um logos prático que se constitui nas operações de troca, no metabolismo com a natureza, nos contextos eminentemente sociais, como Giannotti enfatiza em uma passagem de “Contra Althusser”, um dos seus escritos mais importantes (Giannotti, 1980).

No contexto de uma palestra intitulada “Giannotti e o alcance epistêmico do caso”. Vinicius faz um comentário precioso:

O princípio kantiano da reflexão já remete ao problema da invenção de regras, da constituição de normas a partir de experiências situadas, particulares (...). Em Kant, a reflexão, que já era considerada extralógica, permanecia todavia subjetiva; a *intersubjetividade* concernida pela passagem do caso à regra se limitava à pretensão do juízo de gosto em possuir validade universal. Com Marx, em contrapartida, a reflexão iria tornar-se “processo vital”, cuja matriz prática reside no **trabalho**, por referência ao qual os agentes não apenas fazem enunciados presumindo falar em nome dos outros, mas interagem entre si e, neste processo interativo de *diferenciação* e *identificação*, vão conferindo sentido à sua própria experiência (Figueredo, 2024c).

Tudo se passa, portanto, como se o caso, os processos particulares de troca, por exemplo, encontrassem sua regra na dinâmica de interação entre os agentes ao medir aquilo que vai ser trocado. Não há uma regra, uma identidade dada previamente, constituída sabe-se lá onde, mas um processo de mensuração e identificação, em que os objetos são rebatidos em um terceiro, criado a partir deles, ou seja, a regra é antecipada como dada, embora seja constituída a partir daquilo a que ela se aplica.

Em uma passagem de *Trabalho e reflexão*, Giannotti sintetiza a ideia da seguinte maneira:

O idêntico, o mesmo, não é mais do que a própria passagem, a trajetória da própria identificação, que, em virtude de determinar formalmente um objeto como cruzamento de comportamentos de comparação e de substituição, transforma-o no representante de uma identidade posta (Giannotti, 1983, p. 32).

O que Vinicius aponta aí é que no processo reflexionante do objeto que Giannotti tem em mira, a regra que resulta se põe como primeira, tendo efeito de constituição dada e autossuficiente, como se tivesse vida própria e independente, ou seja, como uma forma de fetichismo. O que era para ser um campo de significação, um esquema operatório na terminologia giannottiana, é condensado em uma regra que se vê desprendida do processo reflexionante, como uma identidade que pré-existe ao processo de identificação, como medida que pré-existe ao processo de mensuração, como o valor como propriedade corporificada nas mercadorias, servindo de medida objetiva para as trocas econômicas.

Para o confronto das Reflexões, o que podemos derivar do modelo objetivo é o seguinte. Primeiramente, como resposta a Lebrun, ele se refere a um processo de constituição do real que se furta à verificação imediata, busca mostrar como o dado e o fato a que refere o saber positivo é ele mesmo modelado a partir de categorias e forças reais que não aparecem de forma imediata. Dessa perspectiva, também a relação lebruniana entre filosofia e positividade científica pode se revelar ideológica, pois ela parte de uma concepção de objeto como dado, como fato, cujo processo de constituição, seu vir a ser, se apagou no resultado.

Em segundo lugar, a crítica de Lebrun ao caráter metafísico que o discurso giannottiano assume pode ser revertido na tese de que é um discurso que expressa a constituição metafísica da realidade capitalista – uma tese cara também a Ruy Fausto (1983). Mais científico é o discurso metafísico na medida em que espelha as abstrações reais que de fato marcam a sociabilidade capitalista, e não o discurso antimetafísico que, por natureza, deixa escapar esse movimento de constituição.

Em terceiro lugar, dessas respostas a Lebrun podemos concluir que também a reflexão objetiva comporta um tipo especial de crítica da ideologia. Giannotti daria atenção especial à inversão por meio da qual o processo de identificação acaba pondo como princípio, como identidade, aquilo que seria o resultado da reflexão, de modo semelhante ao que acontece também nas ilusões transcendentais de Kant. A tese vai ainda mais longe no que diz respeito ao sistema de produção e troca, como Vinicius a explicita no seu artigo sobre Giannotti:

O fetiche da mercadoria não corresponde a algum tipo de deformação infeliz da

consciência individual. Ao contrário, o fetiche se explica na medida em que o equivalente geral, o dinheiro, condensa as relações mercantis a ponto de apresentar o sentido do trabalho individual como caso concreto de uma norma que, eis o passe de mágica, aparece como autônoma em relação aos processos de produção e de troca (...) a Reflexão torna-se fiadora de uma *posição* que, a um só tempo, determina o sentido do processo social e faz com que sua objetividade se ancore numa ilusão socialmente necessária (Figueiredo, 2021, p. 24).

Nesses lances, podemos dizer, a Reflexão objetiva incorpora a subjetiva: não só na lógica entre o caso e a regra, mas também no processo de totalização que conduz à ilusão metafísica. Para Giannotti, essa ilusão tem espessura social e, mais ainda, ela é indispensável para o funcionamento do sistema capitalista inteiro: é preciso antecipar o valor para que ele se realize, sem fetichismo não há valorização, não há capital, enfim não sociedade capitalista. Do ponto de vista dos que trabalham e trocam, essa ilusão significa, por outro lado, roubo de sentido, os fins buscados por cada um na interação social.

VII

Em resumo, o confronto das reflexões se deixa examinar, em grande parte, como um confronto de dois tipos de crítica de ilusão discursiva ou prático-discursiva: a crítica da ideologia no significado lebruniano de análise dos pressupostos não explicitados dos discursos normalizados e a crítica da ilusão como fetichismo, com posição de identidades que só existem realmente como resultados reificados de práticas de identificação. Como disse, Vinicius não escondia a clara simpatia por esse Lebrun nutrido pela *Crítica da faculdade de julgar* (Kant, 2016), e talvez de maneira ainda mais militante na medida em que os professores e alunos que assistiam às aulas manifestassem, como eu, uma queda para a segunda forma de Reflexão, desse Giannotti tão heterodoxamente hegeliano e marxista, com fortes doses kantianas igualmente.

No entanto, a meu ver, o ponto mais importante não está em quem ganhou. Os resultados desse confronto são suficientes para ao menos ajudar a mudar a compreensão de que havia filosofia sendo feita no Departamento de Filosofia da USP. E nesse ponto me parece que sua investigação ganha relevo porque representa, mesmo que incompleta, uma tentativa de virar a chave por meio da qual discutimos filosofia e história da filosofia no Brasil.

Primeiramente, em que pese a inteligência e a erudição de sua reconstrução da formação da cultura filosófica uspiana, o livro de Arantes antes bloqueou do que fez avançar os estudos sobre a filosofia no Brasil. De certo modo, ele incentiva a buscar a elaboração da experiência intelectual fora do âmbito da filosofia, o que faz fechar os olhos para o que realmente foi feito, levando por fim ao juízo de que falta filosofia, e não só em São Paulo.

Em segundo lugar, em direção contrária, desde algum tempo avolumam-se tentativas de resgatar vozes até então excluídas ou subalternizadas no ensino acadêmico de filosofia ou filósofos do passado que foram esquecidos por força da profissionalização acadêmica. Salvo engano, a maioria dessas tentativas se vê no esforço necessário de valorizar, de buscar reconhecimento para esses nomes, o que lhes conferem uma natureza frequentemente laudatória, em contraposição muitas vezes artificial à história da filosofia institucionalizada e em uma harmonia silenciosa entre si.

Em terceiro lugar, não é muito diferente os estudos escassos que se dedicam às filósofas e filósofos que fizeram parte de centros institucionais consolidados. Se não me engano novamente, eles tendem ainda cair no discurso de homenagem, como não deixa de ser esse meu escrito, levando em conta as circunstâncias.

O projeto de Vinicius, por sua vez, parte da ideia de confronto a fim de medir ganhos e

perdas, inovações em relação à tradição, perspectivas próprias para o pensamento. Ele relembra que nossos filósofos não disputam apenas com os de fora, europeus e norte-americanos, como Giannotti contra Althusser ou contra Habermas, eles disputam entre si, refletem na oposição e por isso inventam conceitos e modos de rearticular a história da filosofia, como Lebrun contra Giannotti. Certamente, ele não é o único nessa tendência, muita gente tem tomado rumo similar, mas não tenho dúvida de que esse projeto, mesmo que a meio caminho, vai nos ajudar grandemente a alcançar uma espécie de maioria filosófica, que despede da ideia de falta, da contraposição artificial à história da filosofia e do louvor, para ousar saber criticamente a nossa história – supondo aí o conceito de espaço discursivo moderno.

Referências

ADORNO, Th. W. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003.

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FAUSTO, R. Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx – Lógica e Política*, Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FIGUEIREDO, V. Autonomia e/ou alienação. In: BARROS, A. R., ICHIMARU, M., FONSECA, V. H., FIGUEIREDO, V., COSTA, V. (orgs.). *O método em questão: leitura estrutural e história da filosofia na USP*. São Paulo: Discurso Editorial/Edições 70, 2025 (no prelo).

FIGUEIREDO, V. *Reflexão subjetiva e objetiva na filosofia uspiana dos anos 60 (Notas sobre nosso pequeno idealismo alemão)*. Projeto submetido à FAPESP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024a. Disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projeto/Vinicius%20Berlendis%20de%20Figueiredo%20-%20PROJETO%20-%202024.pdf>. Acesso em: Dez. 2025.

FIGUEIREDO, V. Lebrun [Texto base para uma palestra em homenagem a Gérard Lebrun, realizada em 9 de agosto de 2024 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo]. 2024b (não publicado).

FIGUEIREDO, V. Giannotti e o alcance epistêmico do caso [Texto base para uma palestra em homenagem a José Arthur Giannotti, realizada em 10 de setembro de 2024 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo], 2024c (não publicado).

FIGUEIREDO, V. O espaço discursivo moderno: ideia e crise. *Doispontos*, v. 20, n. 2, 2023.

FIGUEIREDO, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. São Paulo: Relicário, 2021a.

FIGUEIREDO, V. A Reflexão no último livro de Giannotti. *Discurso*, v. 51, n. 2, 2021b.

FIGUEIREDO, V. Reflection from Kant to Fichte through Marx. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, v. 20, 2020.

FIGUEIREDO, V. Reflexão na Crítica da razão pura. *Studia Kantiana*, v. 20, 2016.

FIGUEIREDO, V. Kant e a liberdade de pensar publicamente. In: MARÇAL, J. (org.) *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009.

FIGUEIREDO, V. *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GIANNOTTI, J. A. Contra Althusser. In: *Exercícios de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 23–36.

GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão – ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. São Paulo, DIFEL, 1970.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LEBRUN, G. A “realidade nacional” e seus equívocos. *Revista Brasiliense*, n. 47, 1963.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEBRUN, G. As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço. In: *A vingança do bom selvagem*. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

REPA, L. The Necessary Illusion – Giannotti on Fetishism. *Revista Estudos Hegelianos*, v. 21, n. 39, 2024.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.