

Tradução

A crise do ensino filosófico

Fábio Roberto Lucas

Pós-doutorando em Estudos Literários pela UFPR

Bolsista CAPES

fabio.lucas@usp.br

Gabriel Salvi Philipson

Doutorando em Teoria Literária pela UNICAMP em estágio sanduíche na Freie Universität Berlin

Bolsista FAPESP e DAAD

gsphilipson@gmail.com

Jacques Derrida

Apresentação da tradução

Parece sempre se renovar o ataque à universidade, ao saber e, especificamente, à filosofia no espaço demarcado que geralmente se chama Brasil. Diante dessas ameaças, o que se faz no mais das vezes é defender aquilo que se considera importante ou valioso. Nada mais natural, então, do que, em resposta a ataques e crises, o elogio à universidade, à sua instituição, e à filosofia.

Importante na história da defesa do valor da filosofia foi a pergunta retórica e provocante “para que filósofo?” postulada por J. A. Giannotti na década de 1970, em outro momento no qual a filosofia e a universidade estavam em questão ou em crise por aqui, embora ao mesmo tempo mais consolidadas do que nunca. A pergunta seria retórica por mal dissimular um elogio, que, no fim das contas, não deixava de limitar o questionamento proposto.

É no âmbito de uma procura por responder a essa provocação encenada por Giannotti, “para que filósofo?”, que Bento Prado Jr. realiza a conferência “profissão: filósofo” em 1976, publicada posteriormente, em 1980. Ao comentar esse texto, Paulo Arantes (1996, p. 158) afirma que, “em grande forma”, Prado Jr. encena uma hesitação que dá corda “aos ataques de Nietzsche à filosofia universitária [...] sem precisar arredar pé de sua *fausse position*, aliás confortável”. Os sentidos do conforto, da “*fausse position*” e da não necessidade de arredar pé ficarão claros a seguir. Este ensaio é talvez a primeira vez em que os textos derridianos sobre as instituições da filosofia e da universidade foram abordados pela instituição filosófica paulistana. Mas aparecem ali apenas para que “nosso herói [pudesse] se dar ao luxo de fazer graça com a gigantomaquia de um Derrida” (ARANTES, 1996, p. 159).

Por um lado, o luxo seria caçoar daquelas autoridades europeias que criticavam a instituição filosofia, as mesmas pelas quais as autoridades institucionais tupiniquins

recebiam seu caráter de *auctoritas*. Em outras palavras, tratava-se assim de caçoar autoritariamente da autoridade daquela autoridade que critica a autoridade.

Por outro lado, o luxo ocorreria pela sugestão de um “efeito cômico da fala de Derrida sobre as relações perigosas entre pensamento e instituição, quando em nosso meio devíamos tudo ao artifício do transplante que produzira a instituição esperando que o tempo se encarregasse de fornecer-lhe o recheio” (ARANTES, 1996, p. 159). Ou seja, o “efeito cômico” das reflexões de Derrida sobre instituição e filosofia se daria no Brasil porque, transferindo para a filosofia institucional as discussões de uma teoria literária e literatura colonizadas por uma reflexão de teor sociológico sobre o local e o universal, sobre as ideias e seus lugares, aqui a “forma” ou a instituição da filosofia teria precedido o “conteúdo” filosófico. Mas só isso não dá conta de todo o luxo que a filosofia institucional se dava nesse momento e que Bento Prado Jr. compartilhava de bom grado com seus ouvintes.

É que não parece tão correta a tese, que Paulo Arantes repete, não sem ironia, a respeito da suposta precedência da forma sobre o conteúdo no que diz respeito à filosofia por estas bandas. Pois, a julgar pela metáfora da área da saúde empregada por Bento Prado Jr. em seu texto, teria havido algum conteúdo filosófico “antes” da filosofia institucionalizada em terras paulistanas. Afinal, esse afirma que institucionalizar a filosofia teria sido bom até mesmo quando gerou uma “cauterização de feridas do pensamento, que prometiam virulência maior” (PRADO JR., 1980, p. 24). Não só havia, portanto, algum pensamento antes, como Bento Prado Jr. faz um juízo moral acerca da validade da institucionalização da filosofia no Brasil, já que mesmo o que ela causou de ruim – a eliminação ou purificação de conteúdos que de todo modo pode ser que fossem virulentos – foi um mal que veio para o bem, se quisermos lembrar a expressão de Mefistófeles para definir a si mesmo.

Assim, a instituição e a institucionalização da filosofia em terras paulistanas teriam aniquilado a virulência de um pensamento anterior à implantação da forma ou da instituição, deixando um vazio “conteudístico” que só seria preenchido posteriormente no corpo brasileiro que se tornava saudável graças à ação efetiva de médicos do pensamento importados de ultramar. Fugindo, então, do elogio antifilosófico da filosofia contido na pergunta disparadora de Giannotti, Bento Prado Jr. se enreda nas armadilhas de outro elogio – o da instituição.

Faz isso, contudo, nem por acaso, nem por ingenuidade, mas como uma encenação anti-institucional hesitante, como uma demonstração de força e de poder da filosofia institucional, capaz de fazer troça das denúncias e ataques à instituição, feitos por filósofos “em seus lugares”, como seria o caso de Nietzsche e Derrida, ao menos do ponto de vista de uma autoridade institucional da filosofia no Brasil. Não é fruto do mero acaso, assim, sua última citação ser de Oswald de Andrade, aquele que, por estas bandas, talvez tenha sido a principal promessa virulenta do pensamento, indistintamente relegada dentre as que foram publicamente cauterizadas pelos bons samaritanos.

Sem pôr em discussão a falta de mediação de tal diferenciação entre forma e conteúdo – se forma já não é um conteúdo e vice-versa, se não haveria, em outras palavras, um ruído branco da forma, da instituição ou da mídia que fala, produz e é seu próprio conteúdo –, o problema dessa cauterização de uma promessa de virulência

ou de perigo se deixa pensar, desse modo, com ajuda da noção derridiana de *double bind* e de veneno-remédio.

Por um lado, o veneno poderia valer como aqueles pensamentos provindos do Instituto Brasileiro de Filosofia, muitos dos quais tentavam justificar a Ditadura Militar – esse seria o ataque diante do qual se quer defender os valores e as instituições do conhecimento e do saber.

Por outro lado, contudo, o veneno cauterizado pela institucionalização da filosofia poderia valer como a própria provocação etnográfica (DÄRMANN, 2005) da filosofia, do saber e da universidade, e não apenas a provocação do fora de lugar periférico. Tem a ver, portanto, com uma provocação atenta à subalternidade e à descolonização do saber, tem a ver com uma inversão etnológica, com a virulência selvagem, ameríndia, feminina e negra frente às instituições importadas da Europa. Não é nesse sentido que se pode entender o que Viveiros de Castro diz da obra *Extramundandade e sobrenatureza*, de Marco Antônio Valentim (2018), ao sugerir que ela continuaria o projeto oswaldiano contido na tese *O fim da filosofia messiânica*, de 1950, cauterizado pela filosofia institucional?

Assim, a defesa dos valores muito dignos da filosofia institucional, transformada em cauterização, ou seja, em correção violenta, insensibilização, extirpação, saneamento, neutralização etc. serviu bem aos limitados propósitos dos agentes institucionais da filosofia nestas terras. Mas, visto da perspectiva histórica do presente atual, não obtiveram sucesso para conter os ataques à filosofia, à universidade e ao saber. Tais ataques agora assumem especificidade importante: o caráter *anti-establishment* de agentes do pensamento rejeitados e menosprezados pela academia, que assumem o poder e passam a ditar, entre outras coisas, as políticas educacionais do país. A cauterização, no final das contas, não funcionou, pelo contrário, e vivemos hoje seus efeitos ímpares mais perniciosos. Declarar o dito discurso pós-moderno, pós e descolonial etc. como um mal construtivista que, ao se colocar contra as pretensões de verdade e de universalidade, teriam facilitado o rompimento dessa cauterização é não apenas cegar-se para as especificidades da crise atual – locais, como a perpetuação de estruturas da Ditadura Civil-Militar no período democrático posterior; e globais, como a crise econômica de 2008 –, mas também varrer para debaixo do tapete a própria violência que fundou a instituição filosofia no Brasil, cauterizando indiferentemente possibilidades e virulências múltiplas do pensamento junto com discursos autoritários e extremistas.

Nessa conjuntura, aqui apenas aludida, parece ser estratégico rever as táticas de ataque e de defesa da universidade, da filosofia e do saber, repensar as potencialidades e promessas de virulência do pensamento, ficando atento às relações de subalternidade e de colonização, arriscando-se a uma reorganização de limites e de fronteiras, a distintas formações de comunidades outras. E realizar isso no interior-exterior dessa mesma estranha instituição filosófica que tem algo da estranheza da instituição literária analisada, justamente, por Derrida (2014; cf. PHILIPSON; LUCAS, 2018). Trata-se de recuperar o campo da virulência e da contrainstitucionalidade em suas multivocidades análogas a do veneno-remédio, ao mesmo tempo rejeitando a anti-institucionalidade que apenas reafirma a violência tolerada pelo sistema (como o anarco-capitalismo e o

discurso de extrema-direita em geral) e as formas de institucionalidade que reforçam, mesmo que sub-repticiamente, as estruturas de poder, classe e subalternidade.

Derrida aparece aqui, então, como um aliado possível, como já percebia a dita “pós-marxista” Spivak, mas também Belausteguigoitia Ríus e De la Pola (2012), que pensam, na Cidade do México, a partir da noção derridiana de universidade sem condição, uma sala de aula que seja também uma praça pública, que abra o espaço universitário para diferentes corpos e seus muitos modos de agenciar e experimentar as práticas de produção do conhecimento.

Nesse sentido, a publicação da tradução de *A crise do ensino filosófico* de Derrida em uma revista acadêmica de filosofia surge em boa hora para reativar e revisitar a perspectiva do autor sobre, de modo geral, as complexidades e ambivalências do “direito à filosofia”. Com efeito, apesar de o leitor brasileiro já ter acesso a algumas partes essenciais do volume *Du Droit à la Philosophie*, tais como *O Olho da universidade*, *a Universidade sem condição* ou ainda *Essa estranha instituição chamada literatura*, mais de dois terços do volume ainda estão sem uma versão em português – incluindo toda a segunda seção, *Qui a peur de la philosophie?*, da qual este artigo faz parte. Por outro lado, publicar especificamente este ensaio se revela oportuno, principalmente, porque ele desfaz uma série de enganos da recepção brasileira das discussões propostas por Derrida, fazendo com que essas passem a contribuir efetivamente com as tarefas-renúncias (*Aufgaben*) que o tempo exige.

O cuidado com o termo “nós”, por exemplo, que logo de início Derrida demonstra ao contribuir para o debate filosófico travado na África e exposto no texto aqui apresentado é constitutivo para sua posição no interior da instituição da filosofia. Neste texto de 1978, diversos mal-entendidos sobre Derrida caem por terra, como as acusações de falta de historicidade ou de dimensão política em seus escritos anteriores ao final dos anos 1980. Aqui vemos o desenvolvimento do tema da crise da filosofia passando pelas noções de sobredeterminação, de monolinguismo, de colonialidade e do local da filosofia, que evita uma generalização do ponto de vista europeu em sua relação com a língua nacional e a constituição dos Estados-nações, e desfaz os nós dos desacertos por demais apertados de uma Europa central ou universal (chamar a isso de ideologia francesa só reforça a impressão de que aqueles que assim o fazem têm algo a conservar das relações coloniais entre poder e saber no Brasil). A conclusão de Derrida é a seguinte:

Logo, é claro que eu não falarei a vocês, de início porque não teria nada a lhes dizer, da crise do ensino filosófico na *própria África*. Consideradas as generalidades que acreditei dever retomar, duvido que essa “crise” nela tenha alguma unidade, que fosse unidade de crise, a menos que ela esteja ligada à crise da unidade africana, o que é ainda outra coisa. Em seguida porque da diversidade das situações africanas, não tenho os meios nem a pretensão de ensinar o que quer que seja a vocês. Enfim porque a cena de um Europeu ou mesmo de um Euroafricano vindo diagnosticar uma crise do ensino africano diante de filósofos, pesquisadores e educadores africanos parece insuportavelmente derrisória. [...] Se lhes trago somente um testemunho *limitado* sobre minha experiência da dita crise na França, será, sobretudo, para não proceder à exportação de um “modelo” de crise ou de resposta a uma situação “crítica”. (DERRIDA, 1990, p. 168)

Por óbvio, tal declaração não deixa de testemunhar a assimetria de que deseja se afastar: basta lembrar que, de um filósofo africano que participasse de um colóquio de filosofia na Europa, dificilmente se esperaria tal declaração de *humilitas*, dado que ela já estaria incômoda e tacitamente *imposta*. Contudo, se, por si só, o gesto não basta, ele não deixa também de problematizar hábitos do debate intelectual que costumam passar despercebidos e mereceriam ser repensados e modificados. É por meio de tal gesto que Derrida relata sua experiência com o *Greph*, o Grupo de Pesquisas sobre o Ensino de Filosofia, e com suas lutas contextualizadas e historicizadas na França, fazendo ressoar também aqui a noção de crise em uma dupla acepção: como virulência que é própria à filosofia, um sinônimo de sua ideia mesma; e como seu fim no interior do então projeto neoliberal do Estado francês e europeu. Nada mais convidativo do que isso para, de modo comparativo, respeitando as possibilidades de semelhança e dessemelhança de caso a caso, nos pormos à tarefa que se exige hoje à filosofia e suas crises por estas bandas.

Obras citadas

ANDRADE, O. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ARANTES, P. E. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

DÄRMANN, I. *Fremde Monde der Vernunft: die ethnologische Provokation der Philosophie*. Munique: Fink Verlag, 2005.

DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.

_____. *O Olho da Universidade*. Tradução de R. I. Canko e I. A. Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *A Universidade sem condição*. Tradução E. Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de M. D. Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

PHILIPSON, G. S.; LUCAS, F. R. Filosofia, literatura e teoria literária: diálogos universitários e institucionais. *Em Tese*, [S.l.], v. 23, n. 2, pp. 24-43, maio, 2018. ISSN 1982-0739. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/12717>. Acesso em: 23 maio 2019.

PRADO JR., B. Profissão: Filósofo. *Cadernos PUC - EDUC/Cortez Editora*, n. 1, pp. 15-44, 1980.

RIÚS, M. B.; DE LA POLA, R. L. (Orgs.). *Pedagogías em espiral: experiencias y prácticas*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

VALENTIM, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

A crise do ensino filosófico, de Jacques Derrida¹

O convite com o qual vocês me honraram se acompanhava de uma proposição. Essa definia um título possível para uma eventual comunicação. Feliz de aceitar esse convite e, por mais de uma razão, convencido da oportunidade de tal proposição, retive imediatamente esse título e começo por retomá-lo: *a crise do ensino filosófico*.

A proposição de um título não implica somente em supor que eu tenha, eu mesmo, algum título ou alguma justificativa particular para falar da dita “crise”, e para falar dela com pertinência, o que pode já parecer incerto ou problemático. Mas deixemos aqui essa dúvida. A proposição de tal título comporta outra pressuposição. Ela implica – de direito – a legitimidade de um *topos*. O que é necessário entender aqui por *topos*?

Trata-se, por um lado, de alguma coisa da qual se pode e se deve falar. A crise do ensino filosófico é um tema de discurso ou de reflexão, é para nós um lugar comum de análise, de deliberação, de elaboração teórica, quiçá de prática política. Mas é também, por outro lado, *a* crise do ensino filosófico, alguma coisa que *acontece*, que *tem lugar* e cujo acontecimento e posicionamento são assinaláveis (ao menos é o que pressupõe de direito o título, não é isso?). Nós poderíamos nomear *a* crise, reconhecê-la em seu sítio (histórico, geográfico, político etc.), em seu sítio essencial, claro; ao situá-la, nós poderíamos, em princípio, saber ou pré-compreender isso a que nos referimos quando dizemos *a* crise do ensino filosófico, usando desses artigos definidos para marcar ao mesmo tempo a generalidade e a precisão determinada da coisa.

Ora, toda uma rede de traços contextuais *nos* permite, penso eu, dizer inicialmente “nós” e de nos ouvir, nos entender para entender esse enunciado (*A crise do ensino filosófico*), que para dizer a verdade não é um enunciado, pois não diz nada a respeito da dita crise; ele tem somente a estrutura de um título que pressupõe somente que há sentido em falar *disso*, a dita crise, e o que quer que disso se diga. E esses traços contextuais seriam suficientes para que juntos nós remetêssemos esse título não à crise em geral do ensino filosófico *em geral*, mas a um fenômeno singular, situado, que acontece e tem seu lugar em uma área histórica ou geopolítica que nos é, ao menos até certo ponto, comum. Donde a generalidade relativa do título, porém estaríamos todos decepcionados e convencidos de ter errado nosso objeto se não remetêssemos nosso discurso, tão estreitamente quanto possível, ao que tem lugar *aqui mesmo*, hoje. Os artigos definidos (*a* crise do ensino filosófico) operam *nesse* contexto que nos é supostamente comum, a nós todos que, em virtude de um contrato ou de um consenso ele mesmo suposto ou produzido por nossa *convention* (ouço essa palavra em inglês²), nos reunimos aqui para ter um Seminário internacional sobre *A filosofia*

1 Conferência pronunciada em Cotonou (Benim), na abertura de um colóquio internacional reunindo filósofos africanos francófonos e anglófonos em dezembro de 1978. N. T.: O texto da conferência *La crise de l'enseignement philosophique* foi depois publicado em DERRIDA, J. *Du Droit à la philosophie*, Paris: Galilée, pp. 155-179. Agradecemos a Pierre Alferi, Jean Derrida e Marguerite Derrida, por autorizarem a publicação desta tradução.

2 N. T.: *Convenção* se escreve *convention* em inglês e francês.

e o desenvolvimento das ciências na África. Naturalmente, os limites de um contexto são sempre difíceis, mesmo impossíveis de definir, e mais do que nunca em um caso como este, a princípio porque coisas como a crise, o ensino, a filosofia, as ciências – e mesmo a África! – colocam problemas de limite, de fronteira, de autonomia que fazem talvez a própria crise; em seguida porque o contexto efetivo desse Seminário será, em certa medida difícil de avaliar, definido pelo que nele se dirá e pela maneira como os participantes tratarão seu próprio contrato.

Eu não multiplico esses reparos sobre a estrutura da referência, o valor de contextualidade ou de contrato, o artigo definido em um título etc. para desorientar a atenção de vocês com generalidades linguísticas ou lógico-gramaticais, ou para desviar, com protocolos, de certa urgência, qualquer que seja a maneira de determiná-la: historicamente, politicamente, cientificamente, filosoficamente. Pelo contrário, procedo assim para tentar determinar essa urgência e para submeter à discussão de vocês algumas hipóteses sobre a natureza dessa urgência.

Para reconhecer mais estritamente, em sua singularidade, a urgência que nos provoca aqui, eu proporia inicialmente denunciar dois álibis.

Eles têm, ambos, a forma da generalidade, o que não é um mal em si, mas de uma generalidade vazia e destinada a evitar o aqui-agora que nos situa.

Primeiro álibi, primeira generalidade, primeira trivialidade também: a filosofia, nos seria dito, não é somente um projeto universal e sem fronteira histórica, linguística, nacional. Ela seria também um projeto estruturado permanentemente por *sua própria crise*. A filosofia teria sido sempre a experiência mesma de sua própria crise, ela sempre teria vivido se interrogando sobre seu próprio recurso, sobre sua própria possibilidade, na instância *crítica* em que se trataria de julgar ou de decidir (*krinein*) sobre seu próprio significado, também sobre sua sobrevivência, e de se avaliar, de se pôr a questão de seus títulos e de sua legitimidade. Desde então, o movimento autocrítico, se é possível dizer, pertenceria ao mais próprio do filosófico enquanto tal. A filosofia se repetiria e reproduziria sua própria tradição como ensino de sua própria crise e como *paideia* da autocrítica em geral. Essa *paideia* vem sempre junto, e nada de fortuito nisso, com uma segurança que eu diria, sem facilidade, *imperialista* da filosofia. A filosofia é uma ontologia e sua *paideia*, uma enciclopédia. Ela está no direito de definir e de situar todas as *regiões* do ente ou da objetividade. Ela não tem objeto próprio particular porque ela legisla sobre a objetividade em geral. Ela *domina* de modo justamente *crítico*, para lhes assinalar seus limites e sua legitimidade, todas as ciências ditas regionais. Dominando o campo das disciplinas e das ciências ditas regionais, cultivando-o e nele marcando cercas de propriedade, a ontoenciclopédia filosófica está em casa em todo lugar, e seu movimento autocrítico não é senão a reprodução de sua própria autoridade.

Esse esquema é bem conhecido, perdoem-me por relembrá-lo aqui. Introduzir-se à filosofia, ensinar a filosofia, é frequentemente autenticar esse esquema. Sem desqualificá-lo enquanto tal, sem mesmo ter aqui os meios e o tempo de discuti-lo, eu o situaria aqui como um álibi. Por que um álibi?

Porque nós paramos de habitar simplesmente o lugar onde tal crise estava destinada a se reproduzir. Nós não o abandonamos simplesmente – e é por isso que o esquema dessa repetição não parou subitamente de nos requerer – mas nós, de alguma forma, o *transbordamos*, ou melhor fomos transbordados na medida em que teríamos nos

identificado nesse lugar. Pois o que chamamos hoje, servindo-nos de uma linguagem velha, de “crise da filosofia”, participa já de uma necessidade histórica toda outra: onde o que vem em “crise” é essa perpetuação mesma do filosófico como liberdade autocrítica e (o que é *o mesmo*) como projeto ontoenciclopédico ligado a *universitas*, como repetição de si através da linguagem do *krinein*, através da possibilidade da decisão, segundo uma lógica do decidível, em outras palavras da oposição, seja ela dialética ou não, e dialética idealista ou materialista. A época da desconstrução – e, servindo-me dessa palavra, por economia, eu não nomeio nem um método (mesmo que crítico, pois a desconstrução não é simplesmente uma crítica), nem uma técnica, nem mesmo um *discurso*, seja ele filosófico, metafilosófico ou científico – seria a época em que, através de todas as instâncias classicamente identificadas ao título do histórico, do político, do econômico, do psicológico, do lógico, do linguístico etc., viria a vacilar a autoridade da filosofia, sua autoridade ao mesmo tempo autocrítica e ontoenciclopédica. E, portanto, com ela, o conceito mesmo de “crise”, na medida em que ele pertence a uma lógica da oposição e da decidibilidade. Crise da crise, se vocês quiserem, mas vejam bem que as duas ocorrências aqui são apenas homônimas: “crise” não tem o mesmo sentido duas vezes. Quando a crise da crise concerne o modo de produção e de reprodução do filosófico enquanto tal, do autocrítico e do próprio ontoenciclopédico, isso também vale naturalmente para o ensino, para esse elemento da tradição que no Ocidente é chamado de *paideia*, *skholè*, *universitas* etc., noções que eu não assimilo entre elas e que retomarei daqui a pouco.

Descrevo aqui em termos muito abstratos uma situação cujos efeitos nos assediam da forma mais sensível, mais cotidiana. Esses efeitos parecem às vezes terríveis e implacáveis, às vezes também terrivelmente libertadores e irremediavelmente novos.

Ora, não há sem dúvida nada de fortuito na sincronia paradoxal que nos reúne aqui. No momento em que, de modo sem dúvida muito diverso, muito desigual e inegavelmente tematizado, as diferentes tradições filosóficas europeias são trabalhadas por esses tremores desconstrutivos – que não são nem o fim nem a morte da filosofia – nesse momento mesmo, neste continente, como se diz, que *se chama* África, povos, nações e Estados estão a definir *praticamente* (quero dizer não somente segundo uma operação conceitual de definição, mas na realização concreta e detalhada das instituições culturais e das políticas pedagógicas) uma nova relação com o filosófico. Esses povos, essas nações e esses Estados – o que não é necessariamente a mesma coisa, e essa não coincidência traz, vocês o sabem, problemas espantosos – estão a definir essa nova relação depois dos movimentos de descolonização de tipos diversos, ou mesmo no próprio processo de uma descolonização em curso. Se o conceito de descolonização e, a princípio, de colonização podia ter um sentido radical, o que deveria se seguir daqui? Que essa nova relação ao filosófico, para não ser nem colonizada nem neo-colonizada, não deveria importar nem a autorrepetição da filosofia ocidental, nem mesmo sua crise ou seus “modelos” de crise, nem mesmo seus valores de propriedade ou de reapropriação, que puderam às vezes impor sua necessidade estratégica aos movimentos de libertação e de descolonização. A ideia mesma de importação ou o motivo oposto de não-importação pertencem à mesma lógica. Onde a extraordinária dificuldade – teórica e prático-política: como fazer mais e outra coisa do que reverter e (logo) reapropriar? Essa dificuldade – mais que crítica – é comum tanto aos movimentos

de desconstrução quanto aos movimentos de descolonização. Pois eu creio – e digo de uma vez, mas sem facilidade demagógica ou deferência convencional em consideração a meus anfitriões, e mais como esse tipo de africano desenraizado que sou, nascido na Argélia, em um meio a respeito do qual será sempre difícil de dizer se ele era colonizador ou colonizado – que, entre a efetividade da época desconstrutiva e a efetividade das descolonizações, a concatenação histórica é necessária, irreduzível, significativa de uma ponta a outra. Dizer que ela é histórica é ainda qualificar essa concatenação com recursos de uma das fontes conceituais (certo conceito de história nesse caso) que não são mais autoevidentes. Se ela é, como a filosofia e como a desconstrução do filosófico, interminável, é porque a descolonização não pode ser efetiva nem sob o simples modo da reapropriação, nem sob o simples modo da oposição ou da reversão. Levada a seu extremo limite, e é nisso que é interminável, ela não deveria importar, interiorizar ou guardar em si nem o que liga o filosófico a outra nação, a outra cultura, a outro Estado – ou seja, que o liga ao modelo tanto quanto à realidade deles (supondo que tais dissociações tenham um sentido) – nem mesmo, conseqüentemente, o modelo ou a realidade da crise deles, ou mesmo o estilo de sua desconstrução. Pois não existe a desconstrução, existem movimentos singulares, estilos mais ou menos idiomáticos, estratégias, efeitos de desconstrução heterogêneos de um lugar a outro, de uma situação (histórica, nacional, cultural, linguística, quiçá individual) a outra. Essa heterogeneidade é irreduzível e levá-la em conta é essencial a toda desconstrução. Aqui, eu arriscarei bem rapidamente uma proposição para submetê-la à discussão de vocês.

Um dos aspectos europeus da crise – se há uma – vem de diferenças nacionais. É sem dúvida um traço permanente e estrutural da filosofia, da crise da filosofia e da filosofia como crise e como unidade que se coloca apenas em sua precariedade crítica. As diferenças nacionais – isso é verdade também na Europa, como vocês sabem – não recobrem rigorosamente as diferenças linguísticas, nem, ademais, as diferenças estatais. Ora, a toda essa multiplicidade, cujo entrelaçamento não posso tentar desmembrar aqui, correspondem diferenças filosóficas que não se limitam somente a questões de estilo, de método ou mesmo de campo problemático, no sentido convencional e pretensamente externo desses termos. Essas diferenças são às vezes tão graves – por exemplo, entre as filosofias ditas continentais e as filosofias ditas anglo-saxãs – que as condições mínimas de uma comunicação e de uma cooperação vêm a falhar. O contrato mínimo de um código comum não está mais assegurado e, ao falar de código, não viso apenas o elemento estritamente linguístico dessas regras de troca. No interior de uma mesma área linguística, por exemplo, a anglofonia britânica ou americana, a mesma perturbação ou a mesma opacidade podem interditar a comunicação filosófica e pôr até mesmo em dúvida a unidade do filosófico, do conceito ou do projeto suposto sob a palavra “filosofia”, que arrisca então, e a cada vez, de não ser mais que um embuste homonímico. Esses dois exemplos (idiomas europeus ditos continentais e idiomas anglo-saxões) se impuseram a mim porque eles cruzam, através de todos os tipos de sobredeterminações outras, o que gostaríamos de identificar como os dados *propriamente africanos* de nosso problema, de um problema ou de uma problematidade que não afeta somente tal ou tal conteúdo – o ensino filosófico, a filosofia e o desenvolvimento das ciências etc., mas também o rigor e a unidade do “propriamente africano”. Quaisquer que sejam os processos de descolonização, de

constituição ou de reconstituição cultural, nacional ou estatal, quaisquer que sejam as estratégias e as políticas linguísticas dos diferentes países da África a esse respeito, deverá ter sido levado em conta o que se passa, o que passa e o que não passa entre essas duas áreas ou forças político-filosóficas ditas europeias. Elas foram e continuam, em muitos sentidos, dominantes. Ora, se a unidade mesma do filosófico parece tão precária e enigmática através dessas diferenças nacionais ou outras, como essa crise se sobredetermina em áreas culturais e políticas não europeias, mas ainda marcadas, de um modo ou outro, por esses tipos de filosofia europeia? Essa dominação não tem necessariamente a forma facilmente identificável da hegemonia política-econômica, seja ela colonial ou neo-colonial. Resta que, como se sabe bem, o controle pode ainda se exercer por meio da (ou de uma) *língua filosófica*, no sentido mais largo desse termo, quando as outras formas de dominação, as mais espetaculares e as mais codificadas, batem em retirada. Como suponho que essa questão essencial da língua não deixará de estar presente nesse Seminário, gostaria de definir, sem premissa e sem demonstração – por falta de tempo – o que me parece poder ser proposto para o exame de vocês e debatido ao longo da discussão como o princípio de uma política da língua nesse domínio. Sem dúvida, é preciso aqui evitar um linguisticismo ou um logocentrismo que pretenderia regularizar todos os problemas com decisões voluntárias concernendo a linguagem, a língua ou o discurso. Mesmo assim, é também paradoxalmente uma posição logocentrista aquela que, fazendo da língua um médium transparente ou um acidente extrínseco, secundariza o dado linguístico. Esse princípio, eu o enunciaria de modo sumário: *a escolha não existe*, e a escolha que não existe não é entre uma língua e outra, um grupo de línguas e outro (com tudo o que se implica em uma língua). Todo monolinguismo e todo monologismo restaura o controle ou a controlabilidade. É ao *tratar diferentemente* cada língua, ao *enxertar* as línguas umas sobre as outras, *jogando* com a multiplicidade das línguas e com a multiplicidade dos códigos no interior de cada corpus linguístico que se pode lutar ao mesmo tempo contra a colonização em geral, contra o princípio colonizador em geral (e vocês sabem que ele se exerce bem para além das zonas que se diz estarem submetidas à colonização), contra a dominação da língua ou pela língua. A hipótese subjacente a esse enunciado é a de que a *unidade* da língua é sempre um simulacro investido e manipulado. Tem sempre *umas* línguas na língua e o rigor estrutural do sistema da língua é, ao mesmo tempo, um dogma positivista da linguística e um fenômeno não encontrável. Tentei demonstrá-lo em outro lugar. Tudo isso não deixa de acarretar consequências políticas; ou melhor, é um tema político, de uma ponta a outra.

Ele atravessa também o espaço que vincula a filosofia às ciências. E, também nesse assunto, deverei me limitar ao enunciado sumário de uma proposição. Ela diz respeito a um tipo de *double bind*, de uma dupla postulação contraditória, de duas exigências incompatíveis e simultâneas. Partamos desse fato de que se toda língua filosófica guarda nela um elo irreduzível com uma língua dita natural (ou materna), e com a tendência de a linguagem científica ir, no sentido contrário, em direção a uma formalização crescente, essa polaridade organiza, dinamiza um tipo estranho de frente. A autonomização crescente das ciências e dos poderes tecnocientíficos, indissociavelmente tecno-científicos, tende a escapar – de início pela formalização, pela autojurisdição axiomática, pela reapropriação das instâncias epistemológicas por

cada ciência etc. – da autoridade do filosófico como ciência das ciências, ontologia geral ou lógica absoluta, ontoenciclopédia. Com isso, as ciências também permitem resistir mais eficazmente ao poder político monológico exercido através da filosofia e que forças nacionais ou continentais podem exercer. Esse poder não é exercido somente por meio de toda a “ideologia” (sirvo-me dessa palavra por comodidade, consciente de que ela pertence ainda àquilo de que se trata aqui de desconstruir) de uma espécie de centralismo filosófico, de tribunal de última instância e de hegemonia ontoenciclopédica; esse poder é exercido também, indissociavelmente, a partir daquilo que liga esse projeto hegemônico a uma língua ou família de línguas naturais europeias. Nessa medida, todo movimento de formalização (e já sempre há um na própria língua filosófica, tal como há sempre ainda “naturalidade” linguística nas línguas científicas) desenvolve meios de resistir à hegemonia ontoenciclopédica, ou seja, também, não o esqueçamos, à estrutura estatal e mesmo ao conceito Estado, sobre o qual se poderia mostrar que é indissociável, em sua história e em sua arquitetura, dessa hegemonia filosófica.

Mas inversamente – e é por isso que falei de *double bind* e de frente estranha – o desenvolvimento das ciências pode comportar riscos contra os quais a crítica filosófica, sob sua forma clássica ou sob uma forma mais própria a detectar os filosofemas dogmaticamente implicados pelo discurso pretensamente científico, pode ainda ser indispensavelmente eficaz. Esses riscos, por certo, não são produzidos pelo desenvolvimento das ciências *nele mesmo*, mas o que é esse mesmo, esse *nele-mesmo*? Do lado das ciências físico-matemáticas, o investimento técnico-econômico se deixa cada vez menos dissociar do processo científico “ele mesmo”. O que é chamado de *política da ciência* não é mais, nesse sentido, uma disciplina secundária e não há desenvolvimento das ciências que não a ponha imediatamente em jogo, quer se esteja consciente disso ou não. É aí que uma vigilância crítica cisma em se exercer, pondo em ação instrumentos de análise, formas de questão e esquemas problemáticos que derivam da crítica filosófica e que supõem um conhecimento de especialista na história da filosofia, como história e como combinatória de possibilidades conceituais. Um Estado que pretende não deixar sua política da ciência embargada por forças que combate, forças que podem progredir sobre um terreno de dogmatismo ou de obscurantismo pré-científico, deve formar filósofos e ampliar o campo da análise filosófica em seus programas de educação. É verdade que, por vezes, é contra o próprio Estado que essa crítica filosófica pode mirar sua vigilância, quer se trate da racionalidade estatal enquanto tal ou das forças determinadas e particulares que se apropriaram por algum tempo do poder do Estado. Donde o nó retorcido do problema – do problema teórico e do problema estratégico. É sempre difícil saber onde está o Estado.

Isso que acabei de dizer das ciências físico-matemáticas vale *a fortiori* para as ciências ditas humanas, tomadas uma a uma em seu conjunto agrupado. Elas oferecem um terreno privilegiado para os investimentos ideológicos mais ingênuos e, ao mesmo tempo, os mais massivamente manipuláveis por forças ou interesses (político-econômicos ou outros). O pré-crítico, o pré-filosófico, mesmo o pré-científico ou pré-epistemológico, espreita as ciências humanas como uma presa fácil e preciosa. O que aqui toma forma de *nodosidade*, e que dá ao nó a estrutura, uma vez ainda, do *double bind*, é que o pré-crítico que retém ou retarda as ciências ditas humanas é muitas vezes de natureza

filosófica: frequentemente, são os resíduos de velhos filosofemas não reconhecidos como tais que vêm, de modo mais ou menos coerente, pré-determinar o discurso das ditas ciências. E, naturalmente, o lugar do Estado – que pode ser também o lugar das forças determinadas que ele representa em dado momento – é tanto mais difícil de assinalar quando é necessário desenvolver ao mesmo tempo as ciências e seus instrumentos críticos, a filosofia e os instrumentos de uma desconstrução filosófica.

Para responder à urgência de tal requerimento, é preciso sem dúvida se privar de um segundo alibi. Ele tem ligação, justamente, com a questão do Estado. E ele também toma, em primeira análise, a forma da generalidade ahistórica. A filosofia foi sempre, por essência, ligada ao seu ensino, digamos, pelo menos, a uma *paideia* que pôde se tornar em certo momento da história “*ensino*”, no estreito sentido que liga a prática educativa a certo conceito ou a certa instituição do signo. Em todo caso, jamais se concebeu ou se viveu a filosofia sem esse vínculo dialético-pedagógico que chamamos hoje de “ensino”. Segue-se daí que, por razões que evocava há pouco, a crise permanente, fundadora, instituidora da filosofia terá sempre sido simultaneamente uma crise do pedagógico. Mas se queremos situar o que tem lugar *para nós, hoje*, é preciso sem dúvida voltar da generalidade flutuante desse esquema para uma determinação histórico-geográfica, política, epocal em geral, *mais estrita*. É, digamos, o momento quando, na *Europa*, as estruturas do ensino filosófico vêm se estatizar, direta ou indiretamente. Não posso aqui me engajar na análise desse processo que data da primeira metade do século XIX. Noto somente que ele não é fortuitamente contemporâneo dos grandes empreendimentos coloniais de um novo tipo, e que, no caso do exemplo francês, a imposição colonial de modelos pedagógicos vinha, ao menos em parte (pois é preciso excluir daí a pedagogia das Missões que, ela, derivava de modelos pré-revolucionários e pré-estatais), instalar as estruturas estatais em processo de constituição na França.

Desde então, a especificidade das crises do ensino filosófico terá sempre uma ligação estreita com esse fenômeno de estatização, quer se trate dos Estados europeus, não importa a sua natureza, quer se trate dos Estados africanos, e isso seja quando as estruturas de sua estatização (principalmente no que concerne aos dispositivos escolares ou universitários) permanecem análogas a modelos europeus, seja quando elas deles se afastam ou a eles se opõem. Como o processo de estatização vem regularizar as ligações entre a filosofia e seu ensino, entre o ensino da filosofia e o ensino das ciências, das ciências ditas humanas e das outras, entre sua “política-da-ciência” e sua “política-da-filosofia” etc., eis aí um escopo da questão cuja necessidade, parece-me, não pode ser reduzida desde o momento em que se interroga a crise do ensino filosófico. Nesse grau de grande generalidade, essa questão me parece valer tanto para a “Europa” quanto para a “África”, nomes próprios que ponho nesse instante entre aspas pelas razões que mencionei há pouco. Não mais que na unidade da filosofia (europeia ou africana), não creio ser possível se fiar hoje à unidade do “propriamente europeu” ou do “propriamente africano” em geral. A crise da crise está aí. E se a crítica da “etnofilosofia” me parece tão legítima para a Europa quanto para a África (e, para falar a verdade, ela remete a um projeto de reapropriação e também a um valor de *próprio* muito comum a toda filosofia como tal), creio que sua radicalização é necessária e ela não pode então deixar intacto nenhum critério de unificação ou de identificação essencial, sobretudo o geográfico.

Se, portanto, a dita crise do ensino filosófico sempre teve uma ligação profunda com as vias da estatização, suas formas variarão de uma entidade estatal para outra, mesmo se essa entidade é uma formação recente, instável ou provisória.

Logo, é claro que eu não falarei a vocês, de início porque não teria nada a lhes dizer, da crise do ensino filosófico *na própria África*. Consideradas as generalidades que acreditei dever retomar, duvido que essa “crise” nela tenha alguma unidade, que fosse unidade de crise, a menos que ela esteja ligada à crise da unidade africana, o que é ainda outra coisa. Em seguida porque da diversidade das situações africanas, não tenho os meios nem a pretensão de ensinar o que quer que seja a vocês. Enfim porque a cena de um Europeu ou mesmo de um Euroafricano vindo diagnosticar uma crise do ensino africano diante de filósofos, pesquisadores e educadores africanos parece insuportavelmente derrisória.

Eu falarei a vocês então sobre uma coisa completamente outra. Se lhes trago somente um testemunho *limitado* sobre minha experiência da dita crise na França, será, sobretudo, para não proceder à exportação de um “modelo” de crise ou de resposta a uma situação “crítica”. Eu selecionarei, contudo, nessa brevíssima apresentação alguns traços da situação francesa cuja análise e discussão me parecerão poder, em razão de uma certa rede de analogias que formo por hipótese, alargar-se em uma certa medida para além da França.

Consideremos inicialmente tal revelador espetacular de uma crise naturalmente mais antiga e mais estrutural. Trata-se justamente de uma intervenção do Estado em seu próprio aparelho de educação. O que se chamou, desde então, de *Reforma Haby* estabelecia, em 1975, todo um conjunto de disposições que deveria levar muito rapidamente – o processo já está em curso – ao quase desaparecimento do ensino e da pesquisa filosófica na França. Não posso analisar em detalhe os procedimentos e as expectativas dessa Reforma. Sob muitos aspectos, ela só acentuava uma política já antiga e sua principal peça, naquilo que concerne à filosofia, era uma redução massiva do ensino filosófico na escola secundária, nessa classe “Terminal”³, que era uma das especificidades do modelo francês de ensino secundário. As motivações explícitas e implícitas dessa Reforma são numerosas e mereceriam uma longa análise. Eu me limitarei aos seguintes pontos:

1. Necessidade técnico-econômica – em certo estágio do desenvolvimento e em certa fase do mercado na sociedade industrial – de desviar uma grande quantidade de estudantes das disciplinas consideradas na França como “literárias” e não científicas. Quando digo “necessidade”, traduzo a *interpretação* interessada de certos tecnocratas ou gerentes do sistema em questão e não necessidade objetiva. A não-rentabilidade da filosofia nessa sociedade industrial – sua não-rentabilidade imediata –, que ela partilharia com todas as “humanidades”, e principalmente com a história, havia justificado desde há muitos anos já uma orientação ativa, mesmo violenta e feroz, dos alunos selecionados como “melhores” para as disciplinas científicas nas escolas secundárias. Ainda que essa política “técnico-cientista” responda a uma demanda do mercado capitalista e, por vezes, mesmo a uma demanda expressamente formulada

3 N. T.: *Terminale* vem de *Classe terminale*, classe, situada no fim dos estudos secundários, na qual os estudantes se preparam para o exame do *baccalauréat*, exigido para o ingresso no ensino superior.

pelos representantes do patronato francês, pode-se razoavelmente pensar que ela seria mantida, no essencial, por uma gestão dita de “esquerda” da mesma sociedade tecnoindustrial, se ao menos se leve em conta o estado real da filosofia e da filosofia da educação nos partidos de esquerda tradicionais. Nada em seus programas anuncia outra coisa que não reformas secundárias a esse respeito. A ideia fundamental de educação permanece a mesma. É por isso que o *Greph* (Grupo de Pesquisas sobre o Ensino Filosófico⁴) – sobre o qual direi algumas palavras daqui a pouco – organizou a luta contra a *Reforma Haby*, não era apenas por tomar posições originais em relação aos partidos de esquerda e aos sindicatos (mesmo se ele aqui ou ali se aliava a eles em tal ou tal fase da luta), era também com a convicção de que essa luta deveria continuar naquilo que então era a perspectiva e a esperança de uma chegada da esquerda ao poder. Nós sabíamos que a luta então seria outra, talvez mais fácil, sobre um terreno novo em todo caso, mas não tínhamos nenhuma ilusão: seria preciso continuar a combater para evitar a mesma interpretação, imposta pelas restrições do mercado, interior e mundial, o alinhamento sobre os sistemas de educação de outros países industriais (principalmente os europeus, no dito quadro da unidade da Europa), para evitar, portanto, que a mesma interpretação e a mesma política se impusessem sob a autoridade da “esquerda”. Esses temores moderados, como se sabe já há alguns meses, ainda eram otimistas⁵.

2. Outra motivação (essa não confessada) da *Reforma Haby*: a destruição da “classe de filosofia” deveria retirar da massa de escolas secundárias o exercício da crítica filosófica e política. Da crítica histórica também: a cada vez que a classe de filosofia foi ameaçada na França, desde o século XIX, o ensino da história foi igualmente visado, por razões políticas análogas. A classe de filosofia era o único lugar onde a modernidade teórica, elementos de marxismo e de psicanálise, por exemplo, tinham chance de ser abordados. Nunca antes, nunca depois, para aqueles que não se especializavam nessas direções e que, portanto, arriscavam ser tanto menos numerosos em fazê-lo por não serem iniciados antes dos estudos universitários. Depois de 68, todos os signos de uma vigilância repressiva haviam ademais se multiplicado no encalço da Terminal, de alguns de seus alunos e de alguns de seus professores.

3. Ao sufocar o ensino filosófico desde a escola secundária, deixava-se ser instalada, sem crítica, uma ideologia e finalmente conteúdos filosóficos, implícitos, mas bem determinados, que haviam se insinuado, necessariamente, através dos outros ensinamentos. Esses outros ensinamentos são, sobretudo (não unicamente, mas sobretudo) os “literários” (língua e literatura, francesa e estrangeira), bem como, e esse é o ponto que eu gostaria de sublinhar, os ensinamentos ditos de “ciências humanas” – principalmente de ciências econômicas e sociais – que se tenta desenvolver simultaneamente nas escolas secundárias. Em princípio, nada a reprovar em tais ensinamentos, sob a condição de que eles sejam dispensados de modo crítico, que eles não estejam, direta ou indiretamente, regulados por imperativos ideológicos ou técnico-econômicos. Ora, tudo, nas condições efetivas e concretas desses ensinamentos, deixa rezear que essas “ciências” ditas humanas, econômicas e sociais sejam o objeto de discursos não críticos e lastreados de conteúdos

4 N. T.: *Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique* (GREPH).

5 Alusão a uma então recente derrota eleitoral da esquerda.

ideológicos muito determinados. E, logo, também de certa filosofia implícita; pois aqui o fronte que se instala não é entre a filosofia e a não-filosofia, mas entre práticas e conteúdos filosóficos determinados. A *Reforma Haby* não representa uma antifilosofia, mas certas forças elas mesmas ligadas a certa configuração filosófica que, em uma situação histórico-política, tem interesse em favorecer tal ou tal estrutura institucional.

Mesmo que o *Greph* não seja constituído em resposta ao projeto de *Reforma Haby*, mesmo que seu Anteprojeto (do qual eu poderia ler algumas passagens ao longo da discussão) date de antes da dita Reforma, é verdade que o *Greph* cresceu consideravelmente por toda a França e fez suas posições, seu programa de pesquisas e de ação serem mais bem conhecidos no contexto de urgência criado pelo projeto governamental. Mais do que desdobrar todo o discurso que o *Greph* tentou avançar há alguns anos, parece-me preferível definir a posição singular que ele tomou diante da Reforma Haby, precisamente em um momento no qual a “crise” parecia mais urgente e mais espetacular. Essa posição me parece bastante reveladora quanto ao conjunto de nossa problemática. O *Greph* se opôs simultaneamente às forças representadas pela posição governamental – e, portanto, à política visando a desapareição do ensino filosófico – e às forças que pareciam, de modo conservador, querer defender o *status quo* e a classe Terminal tal qual ela estava. De fato, essas duas posições aparentemente antagonistas deviam culminar, dado o estado real do ensino nessas Terminais e a política geral da educação, na mesma consequência: a asfixia progressiva de todo ensino filosófico. A singularidade do *Greph* consistiu em exigir que não somente se continue a ensinar a filosofia, de maneira não opcional, não facultativa, em Terminal, mas que se lhe conceda o direito reconhecido a toda outra disciplina, a saber, um ensino progressivo e “longo” desde as classes mais “pequenas”. Naturalmente isso supunha uma reelaboração geral dos conteúdos, dos métodos, dos vínculos interdisciplinares, etc. É essa reelaboração que ocupa os grupos que se constituíram no interior do *Greph* e que reúnem educadores do secundário e do superior, estudantes secundaristas e universitários.

Por certo, o *Greph* não é somente um grupo de pesquisas teóricas, é também um movimento que pretende intervir na instituição, segundo modos políticos específicos que não são nem aqueles dos partidos ou dos sindicatos (nossa independência a esse respeito é preciosa e absoluta, mesmo se alguns dentre nós pertencem a organizações políticas e sindicais), nem aqueles de uma organização profissional e corporativa. Eu poderia, se vocês quiserem, lhes dar mais precisões sobre os textos e os argumentos concernindo aquilo que chamávamos inicialmente a “progressividade” do ensino filosófico. O que era então, e permanece, nossa palavra de ordem tinha por alvo o ferrolho político-sexual que reservava o acesso ao ensino filosófico para o jovem, homem, de dezessete ou dezoito anos pertencente, no mais das vezes, a certa classe social e advindo à filosofia uma vez que os outros ensinamentos (principalmente o das “humanidades” e das ciências ditas “humanas”) haviam cumprido seu papel de impregnação ideológica. Mais do que retomar, portanto, toda nossa argumentação a esse respeito (e ela mexe, percebe-se logo, com o todo da tradição filosófica e de seu ensino, pois essa questão da *idade* é uma espécie de revelador geral), mais do que falar com vocês a respeito das lutas e das experimentações praticadas em torno dessa palavra de ordem, parece-me preferível insistir aqui sobre as razões pelas quais nós

rapidamente abandonamos a palavra “progressividade” e a substituímos pela palavra “extensão”. Parece-me preferível insistir nisso porque se trata justamente do papel do Estado nessa crise, quaisquer que sejam as forças que ele pretende servir ou sobre as quais ele pretende se apoiar, mesmo que sejam forças “progressistas” ou de “esquerda”. Do que se trata?

Muito rápido, e no interior mesmo do *Graph*, certo equívoco apareceu, ligado à palavra ou mesmo à coisa dita “progressividade” do ensino filosófico. Colocou-se em dúvida se a repartição de tal ensino em muitos anos não tinha risco de conduzir a uma dispersão e a uma desarticulação empirista; ou o risco de reiterar o ensino tradicional, enfraquecendo-o, tornando-o mais acessível a desvios ideológicos ou a sua dissolução em disciplinas não filosóficas; ou o risco de ampliar o *imperium* filosófico, e mesmo, em tal ou tal situação política, a hegemonia de tal ou tal filosofia sub-repticiamente tornada filosofia oficial, filosofia de Estado, e dispensada como um dogma ao longo de toda a escolaridade. Nesse caso, a palavra de ordem da progressividade reproduziria, e quiçá agravaria uma situação que se desejava, pelo contrário, transformar do início ao fim. A essa objeção, que foi levada a sério e que, para dizer a verdade, havia imediatamente sido ponderada no interior do *Graph*, nossa resposta era, em seu princípio, a seguinte: sem dúvida, o valor da progressividade é derivado da pedagogia mais tradicional. Nós não devemos recebê-lo como uma novidade nem, sobretudo, “fetichizá-lo”. Mas em uma fase determinada da luta, era estrategicamente oportuno exigir para o ensino filosófico o respeito de normas tradicionais legitimando que outras disciplinas se beneficiassem de um ensino longo e “progressivo”. Uma vez adquirida uma extensão legítima e dita “natural”, outros debates poderão se desenvolver mais facilmente quanto aos conteúdos e às formas de ensino, suas articulações, suas comunicações, entre si e com o exterior da escola. As proposições do *Graph* sobre a progressividade visavam toda essa transformação profunda. E gostaria de citar aqui uma declaração pela qual eu então havia exprimido, creio, uma preocupação essencial do *Graph*, e que submeto à discussão de vocês porque ela me parece de um alcance suficientemente geral para valer não só no contexto estritamente francês onde foi formulada:

“Naturalmente, se, sob o pretexto de progressividade, um aprendizado, quiçá um adestramento, fosse reinstaurado com finalidades suspeitas, se uma “formação” se distribuisse orientada como progresso em direção ao acabamento harmonioso de algum *télos*, qualquer que ele fosse, seria preciso, será preciso certamente combater tal reapropriação, cujo risco (ou segurança) reaparecerão sempre. Outras frentes se desenharão. Mas, uma vez que a filosofia não será mais o lote de uma classe, o alargamento do campo tornará o trabalho, as trocas críticas, os debates e os enfrentamentos mais efetivos. Em todo caso, é certo desde já que recusar a extensão do ensino filosófico sob pretexto de que o motivo da “progressividade” não resolve todos os problemas e pode ser reapropriado pelo campo que se diz adverso é dar crédito a um argumento mistificador, seja ele ou não enunciado de boa-fé. Mistificador e sem porvir, a demonstração disso está feita. É preciso, pelo contrário, trabalhar a partir de agora para criar as condições de uma extensão ou de uma transformação do assim chamado ensino filosófico, abrir debates, elaborar experimentações, associar-lhes o maior número de educadores, estudantes secundaristas e universitários, não somente

na “disciplina” filosófica, nem somente na escola. O processo está em curso, dele temos mais de um sintoma, e o terreno de lutas por vir já lhe está prescrito”⁶.

Desde essa época, o *Greph* multiplicou suas ações, seus grupos de trabalho, estendeu as consequências de suas primeiras palavras de ordem, particularmente no que diz respeito ao que agora chamamos de a necessária “deslocalização” do corpo docente: mobilidade, desierarquização, circulação de professores segundo novos modos de “formação”. Nós podemos, se vocês quiserem, voltar a isso ao longo da discussão. O que gostaria de simplesmente situar, ou pelo menos, de nomear, talvez analisar, antes de concluir, são os *tipos* de dificuldade que o *Greph* encontra em seu trabalho teórico e em sua atividade militante. Talvez essa tipologia não seja, em sua generalidade, limitada à cena francesa. A lei dessa tipologia vem da necessidade e, por vezes, da impossibilidade de lutar em duas frentes, variando os alcances e os ritmos dessa luta.

1. Por um lado, pensamos dever manter a *unidade* da disciplina filosófica contra todos os tropismos sedutores das ciências humanas (psicanálise, sociologia, economia política, etnologia, linguística, semiótica literária etc.) e, através dessa unidade, a força crítica da filosofia e das epistemologias filosóficas. É verdade que educadores em número crescente teriam tendência a ceder a tais tropismos e, portanto, a limitar a formação dos estudantes secundaristas e universitários, seu treinamento com a vigilância crítica diante de todos os conteúdos ideológicos, dogmatismos e filosofemas pré-críticos que espreitam constantemente o discurso das ciências humanas.

Mas, por outro lado, não queremos assumir o que essa palavra de ordem (“unidade e especificidade da disciplina”) pode comportar de reativo, ou mesmo, às vezes, de obscurantista. Tal palavra é muitas vezes destacada pelos representantes mais legítimos, em todo caso oficiais, da instituição. Lutamos, portanto, ao mesmo tempo, para que a preocupação com a especificidade filosófica, até certo ponto, seja mantida diante de uma dispersão pseudocientífica, e, de fato, fragilmente filosófica, mas também para que seja ampliado o campo da especificidade no ensino, mesmo que isso possa parecer ameaçar a representação que se fazem certos filósofos de uma unidade intocável em sua disciplina. Essa contradição ou essa lei de *double bind*, cuja fatalidade nomeio secamente, vocês sabem que ela pode ter efeitos muito concretos em nossa prática. Para tratá-la ao fundo, seria necessário desdobrar evidentemente um longo e poderoso discurso sobre o científico e o filosófico, sobre uma “crise” que excede sem dúvida o que Husserl teria desejado conjurar sob o título de *Crise das ciências europeias*⁷... ou de *Crise da humanidade europeia e a filosofia*⁸.

2. Em suas ligações com o Estado, com tudo aquilo que este tenta programar de ensino da filosofia e de suas vinculações aos ensinamentos e às práticas científicas, com todos os modos de formação e reprodução pelos quais o Estado finaliza o sistema educativo, o *Greph* tenta ser também independente, mestre de suas críticas, de sua problemática, de seus motivos de ação, como ele tenta sê-lo em relação ao código

6 *Réponses à la Nouvelle Critique*, maio-junho de 1975, retomado em *Qui a peur de la philosophie*, obra coletiva do Greph, Paris: Flammarion, 1977, pp. 457-458; Esse texto também está reproduzido em DERRIDA, J. *Du Droit à la philosophie*, Paris: Galilée, p. 249-250.

7 HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

8 Op. cit, p. 347 e sq.

dominante do político, aos partidos, organizações sindicais e associações corporativas. Longe de ser um fator de despolitização, essa liberdade (relativa) e essa distância sem separação deveriam nos permitir, pelo contrário, re-politizar as coisas, transformar o código político dominante e abrir à politização zonas de questionamento que lhe escapavam por razões sempre interessadas e interessantes. Essa liberdade (relativa) em relação às estruturas estatais, não buscamos tomá-la inicialmente em relação a um Estado em geral, ao Estado em si, mas, tão precisamente quanto possível, em relação às forças particulares que, dominando os poderes de Estado em dado momento, lhe ditam – por exemplo – sua política da ciência e da filosofia.

Afinal, por outro lado, inversamente, nossa ligação com o Estado não é nem simples nem homogênea. Certa racionalidade estatal nos parece não somente acordada à unidade do filosófico que não desejávamos abandonar pura e simplesmente, mas também representar o meio mais potente de lutar contra as forças ou os interesses de classe (por exemplo) que se aproveitariam do empirismo ou do anarquismo político. Com efeito, não é menos verdade que, em sua forma mais acabada, a racionalidade estatal-filosófica (quer seja pensada de modo hegeliano de direita ou de esquerda, marxista ou não marxista etc.) deve também estar ao alcance de questionamento (teórico) ou de contestação (prática).

3. Esforçamo-nos para não dissimular todas essas contradições que atravessam a reflexão e a prática do *Greph* e acreditamos que elas são significativas. Elas retomam, todas talvez, em sua generalidade mais formalizada, a necessidade de não renunciar nem a uma *desconstrução* (do filosófico, do que liga o filosófico ao Estado, ao ensino, às ciências etc.), nem a uma *crítica* filosófica em sua forma mais exigente e mais efetiva, hoje, aqui, agora, de sua tradição. Não renunciando nem à desconstrução, nem à crítica, o *Greph* se divide, se diferencia, se partilha segundo lugares, indivíduos, urgências, situações. Ele não tem estatuto, de todo modo, nenhum lugar ou forma fixa. Bem que houve estatutos provisórios, mas a história desses estatutos mostra que o *Greph* jamais pôde ou quis se dar *um* estatuto. Até o momento, quanto à contradição que acabei de nomear, é um lugar um pouco vago onde um consenso mínimo se renova desde há quatro anos para uma prática relativamente comum e, sobretudo, para um debate tão vigilante e tão liberal quanto possível.

Um debate tão vigilante e tão liberal quanto possível era também a promessa deste colóquio, e é o que me encorajou a lhe trazer – como uma saudação – este testemunho e a falar com vocês desse lugar ou a partir desse lugar que se chama *Greph*. A respeito dele, esquecia-me de precisar que, por mais francês que pareça, e confinado neste momento em suas fronteiras, ele registrou, desde seu *Anteprojet*o, que não pretendia “excluir o alcance desses problemas fora da França”⁹. E, de fato, mais de um grupo de trabalho tentou levar em conta problemáticas e situações não francesas ou não europeias, às vezes trabalhando com companheiros do *Greph* não francês. Eles são bem numerosos, na Europa, na América do Norte e do Sul, e sobretudo na África, onde se conhecem problemas análogos, o que não é nada fortuito para a África francófona.

Esse testemunho muito limitado, eu poderia talvez tentar ampliá-lo e discuti-lo, se vocês o quiserem, ao longo de nossos debates. Mas gostaria, sobretudo, de insistir

9 Ver DERRIDA. *Du Droit à la philosophie*, op. cit., p. 148.

neste fato: a relação que fiz ou analisei não comportava nenhuma mensagem. Ela não era, tal relação, um relatório sobre o *estado* da filosofia, do ensino da filosofia e das ciências endereçado a vocês por um correspondente estrangeiro, nem mesmo um relatório sobre as relações entre o Estado e a Filosofia. E sim um preâmbulo um pouco longo, perdoem-me, às questões que gostaria de colocar *para vocês*, e também à discussão da qual espero tomar parte, uma maneira um pouco lenta, a minha, de me preparar para escutá-los.

Recebido em: 05/Jun/2019 - **Aceito em:** 28/Out/2019.