

HÁ FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA NO BRASIL?

Rômulo Thomé Albertim Oliveira⁷¹

Resumo: As questões acerca do que seria a filosofia em nosso tempo tem sido um dos maiores problemas da atualidade. Entender o que é o pensamento contemporâneo estando preso à contemporaneidade é naturalmente embaraçoso, uma vez que estamos imersos nos valores e vivências do tempo presente. Além dos enigmas do que seria uma filosofia contemporânea, de forma ampla e generalizada, ainda se almeja um propósito ambicioso, que é a tarefa de tentar aproximar o que quer que seja um modelo de pensar na atualidade ou os problemas da filosofia na atualidade com o contexto cultural, político e filosófico do Brasil. Seria esta uma aproximação possível à filosofia? Submeteria este trabalho ao plano social e não filosófico? As produções filosóficas da contemporaneidade abarcam a pluralidade que existe ao redor do globo? É possível pensar o contexto brasileiro como propício para a produção de uma filosofia propriamente brasileira? Há uma finitude de enunciações que estão envoltas nesta empreitada, e por isso cabe a nós fazer aqui, traçar um determinado percurso, se é que isto é possível, ressaltando alguns aspectos de produções filosóficas que se propõem a pensar o contemporâneo, o tempo histórico, o Brasil e a filosofia no Brasil, de modo a tentar elaborar uma potencial resposta ao título deste presente trabalho.

Palavras-chave: Filosofia contemporânea, Contemporaneidade, Filosofia e cultura brasileira.

THERE IS CONTEMPORARY PHILOSOPHY IN BRAZIL?

Abstract: The questions about what would be philosophy in our time has been one of the biggest problems of the present time. Understanding what contemporary thinking is stuck with contemporaneity is naturally embarrassing, since we are immersed in the values and experiences of the present time. In addition to the puzzles of what would be a contemporary philosophy, in a wide and generalized way, an ambitious purpose is still sought, which is the task of trying to approximate whatever model of thinking in the present or the problems of philosophy today with the cultural, political and philosophical context of Brazil. Is this a possible approach to philosophy? Would he submit this work to the social and non-philosophical level? Do contemporary philosophical productions embrace the plurality that exists around the globe? Is it possible to think of the Brazilian context as conducive to the production of a properly Brazilian philosophy? There is a finitude of enunciations that are involved in this work, and so it is up to us here to draw a certain path, if this is possible, highlighting some

⁷¹ Graduação incompleta em Biologia (Bacharelado). Já foi estagiário de iniciação científica do Laboratório de Tecnologia em Bioquímica e Microscopia (LTBM) situado na Fundação Centro Universitário Estadual da Zona Oeste (UEZO). Obteve conhecimentos na área de microbiologia, com ênfase em micologia e microscopia eletrônica. Em sua vivência na UEZO ainda conciliava atividades acadêmicas com atividades extracurriculares, atuando como coordenador de finanças e patrimônio (2012-2013) e coordenador geral (2013-2014) do Diretório Central dos Estudantes (DCE), sendo também um dos organizadores da III Mostra Cultural e Fórum de Debates da VI Jornada de Ciência e Tecnologia na UEZO. Atualmente é aluno de bacharelado em Filosofia na Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO)

aspects of philosophical productions that propose to think contemporary, historical time, Brazil and philosophy in Brazil, in order to try to elaborate a potential response to the title of this present work.

Keywords: Contemporary Philosophy, Contemporaneity, Brazilian Philosophy and Culture.

Filosofia e filosofias em nosso tempo

“Tupi or not tupi, that is the question”
Oswald de Andrade

Caso fossemos fazer uso da forma escolar ou acadêmica a respeito do que seria uma filosofia contemporânea, seria possível dizer que esta se apresenta devido a uma sucessão linear de filosofias ao longo do tempo, sendo sucessora da filosofia antiga, medieval e moderna. Poderíamos ainda dizer que em nosso tempo a filosofia é tão ampla que é preciso “retalhá-la” inicialmente em dois grandes grupos que se sucederam de tradições diferentes na modernidade tardia, a filosofia anglo-americana, advinda do neopositivismo, da filosofia analítica, da filosofia da linguagem e das filosofias da mente, e a filosofia dita continental, que agrega e prossegue com a linha hermenêutica, fenomenológica, existencialista e pós-moderna. Contudo, essas definições ou conceitualizações do que se divide ou ocupa a filosofia no nosso tempo presente, como um conjunto de partes de assuntos ou ramos não nos é suficiente para entender o que seria uma filosofia contemporânea.

De início é preciso que nos atentemos ao termo contemporâneo, que significa de maneira bem ampla, ser simultaneamente com outros num mesmo período. Dito isto, não nos cabe aqui usar o termo como um mero adjetivo para a filosofia, e entender a filosofia contemporânea como mera produção filosófica do nosso tempo, até por que, se contemporâneo é estar num presente comum, todas as filosofias foram contemporâneas em seus respectivos tempos, e nem por isso o que as tornaram reflexões possíveis não foi uma divisão esquemática e superficial, mas sim um modo de pensar próprio de sua época. A pergunta do que é uma filosofia contemporânea é uma pergunta direta ao nosso tempo histórico e o que ele tem de singular em relação ao pensamento.

Outro ponto interessante a se ressaltar é que, se ser contemporâneo é ser do seu próprio tempo, uma filosofia contemporânea, não é simplesmente uma filosofia de seu tempo, como a proposta escolar abarcaria, pois se ela não se propõe a pensar as questões inerentes ao seu tempo histórico, ela não cumpre seu papel enquanto filosofia. Um determinado tempo histórico é sempre uma *experiência* onde a forma como julgamos ou problematizamos diferentes visões de mundo, não é simplesmente dada pelo presente, mas é preciso recuar estrategicamente ou tomar uma determinada distância do agora, a fim de melhor compreendê-lo.

Logo, percebemos que uma das questões centrais de nosso tempo, é pensar nossa relação com o tempo, onde não se busca considerar um tempo mensurável e exterior, ou esquartejar o pensamento filosófico em períodos ou épocas, como havíamos dito, mas compreender como o pensamento se expressa qualitativamente numa determinada temporalidade, independente do plano de fundo cronológico que o tempo físico se projeta. Em outras palavras, não há uma determinação temporal do pensamento, mas sim diferentes experiências do tempo histórico pelos quais os filósofos questionaram diferentes assuntos pertinentes a suas épocas, domínios de cultura, visões de mundo, valores, conceitos, enfim, sua própria civilização.

Tempo histórico, regimes de historicidade e ordens do tempo

Para uma análise do que seria o tempo histórico dialogaremos agora com dois historiadores, François Hatog e Reinhart Koselleck, de modo a melhor entender as características que possuem ou pertencem a um determinado tempo próprio, o que demarca uma determinada época, tornando-a descontínua de outras e as especificidades entre as relações temporais, passado presente e futuro, em cada tempo histórico.

A uma determinada época, Hatog denomina que existe uma espécie de “regimes de historicidade” que determina uma atualidade e como os grupos sociais e épocas experimentam o presente. As relações entre passado e futuro no presente interferem diretamente como sentimos o tempo histórico. Segundo o historiador, a simples consciência de estar no presente, desestabiliza a conexão entre passado e futuro, onde a influência do passado no presente como acúmulo de experiências e a apresentação do futuro no presente como expectativa do que há por vir estão intrinsecamente ligados na

experiência do tempo próprio. É importante notar que o passado não é entendido pelo autor como um conjunto de acontecimentos finalizados, mas sim como algo construído a partir da atualidade, e um exemplo disso é a quantidade de produção histórica que ocorreu no séc. XIX e atualmente nas universidades. Assim como o passado, Hatog propõe que o futuro também possui um caráter transitório uma vez que o presente lhe ressignifica a todo momento, mesmo que seja evidenciado pelo historiador que um determinado regime de historicidade seja algo bem estável, difícil de se instaurar e de se quebrar.

Koselleck se aproxima e atualiza as definições de Hatog quando indicia que estas categorias históricas, de passado enquanto “espaço de experiência” e de futuro como “horizonte de expectativa”, orientam a ação de grupos de indivíduos num determinado tempo histórico (KOSELLECK, 2008, pp. 309-311). Em outras palavras, é como se fosse preciso aos indivíduos articularem no presente, a sua experiência acumulada no passado a suas expectativas, esperanças e atitudes. Mais do que apenas uma categoria histórica, a *experiência* é um passado que se concretiza no presente, fazendo parte da memória dos indivíduos, podendo ser associada a um “passado presente”, e junto às *expectativas*, que também interferem diretamente no presente, enquanto sensações ou pensamentos e que também poderiam ser entendidos como um “futuro presente”, formam diferentes formas de entender o tempo histórico.

Hatog considera que existem “ordens do tempo”, que predominam em um determinado presente, que articula um passado e um futuro. Diferentes formas de articular o passado e o futuro criam diferentes formas de como os indivíduos experienciam o tempo e instauram “regimes de historicidades” diversos nessas articulações (HATOG, 2014, pp. 10-14). O termo ordem, também é entendido como uma certa forma de comando de articulações, seja da forma como a própria sociedade forma uma consciência histórica através de conhecimento ou vivências, ou através de determinada interpretação de um passado no tempo presente, de modo que, para contrapor uma ordem do tempo vigente é preciso entrar em conflito diretamente com ela.

O que o tempo histórico atual tem de próprio?

Partindo das considerações anteriores, vemos que as diferentes épocas, não como divisões escolares, mas como diferentes ordens do tempo com diferentes regimes de historicidade, possuíam formas de entender o passado e o futuro de maneira única. Mas estas reflexões levam a inúmeras outras questões: O que faz do nosso tempo um tempo próprio? Qual regime de historicidade e ordem do tempo é inerente ao nosso tempo? Melhor, seria possível predizer que há uma ordem do tempo única ou predominante em nosso tempo? No esboço de tentar responder a estas perguntas, iremos recorrer a Hatog novamente e ao filósofo francês Gilles Lipovetsky, não como um mero conjunto de teorias feitas por estes autores de nossa época ou preleções acerca de um problema, mas assim como propomos que é preciso se distanciar de nossa época para melhor observá-la, procuramos aqui ter esse olhar no que diz respeito aos problemas de nosso tempo.

Partindo deste princípio, antes de qualquer coisa, é preciso nos atentarmos ao ponto de entender se de fato estamos num tempo próprio. Tomando como ponto de partida a ordem anterior ao de nosso tempo, a modernidade, é conveniente nesta análise, elucidar as nuances deste tempo histórico como forma de perceber se vivemos realmente um tempo próprio ou se ainda somos homens modernos. Lipovetsky aponta que, ainda que a noção de pós-modernidade tenha sido introduzida no final dos anos 70 a fim de qualificar um novo estado cultural das sociedades, abarca uma temporalidade que se baseia no efêmero e é marcada pela primazia do aqui e do agora. Segundo o autor, o sentido pós-moderno tinha um foco:

Salienar uma mudança de direção, uma reorganização em profundidade do modo de funcionamento social e cultural das sociedades democráticas avançadas. Rápida expansão do consumo e da comunicação de massa; enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares; surto de individualização; consagração do hedonismo e do psicologismo; perda da fé no futuro revolucionário; descontentamento com as paixões políticas e as militâncias. (LIPOVETSKY, 2004, p. 52).

O pós do pós-moderno nesse sentido, parece mais caminhar para o passado moderno, pois tende a preservar seus mesmos ideais em escala máxima, de modo que não uma pós-modernidade está sendo experienciada, mas sim que há um novo gênero do moderno. O projeto da modernidade de desestruturação dos modelos e valores vigentes, da Igreja enquanto instituição de poder, da disputa de modelos de sociedade e economia, da construção do ideal de Nação que preservasse o indivíduo como sujeito

racional emancipado e como portador do conhecimento e da ação e a concretização das inovações tecno-científicas foram quase que totalmente consumados, de forma que a sociedade atual se tornou o ápice dos valores modernos alcançados, onde o mercado, a eficiência técnica e o indivíduo se tornaram os três novos axiomas constitutivos de uma nova modernidade. Vivemos hoje numa época onde o moderno está em sua potência superlativa, hipercapitalismo, hiperindividualismo, hipermercado, hiperclasse, em suma, um tempo *hipermoderno*. (LIPOVETSKY, 2004, p.51-56).

François Hatog também nos ajuda a entender nosso tempo, seguindo a linha de raciocínio das formas temporais que interferem diretamente na relação com o presente, propostas por ele e descritas anteriormente. De acordo com o historiador, o nosso tempo próprio se desenvolveu de forma que nossa ordem do tempo está desorientada entre o abismo de um passado que foi fossilizado e não orienta mais nosso presente e de um presente que não nos permite mais criar imagens de um futuro, uma vez que as expectativas ou o futuro presente, estão intimamente ligadas ao campo de experiência ou o passado presente. Em outras palavras, nosso tempo histórico parece parado no presente, onde o agora é cada vez mais vivido sem o estímulo da reflexão e desfazendo as experiências do presente, fazendo nos estagnar num infinito “presentismo” que abomina a possibilidade da criação de expectativas em relação ao futuro.

O presente onisciente abole a relação de passado e futuro, por que ele é um movimento contínuo, mas que também é um movimento imóvel, por que mesmo que tenhamos diversas mudanças, o tempo parece que permanece estagnado pela rotina e pela ausência de significado, pelo esgotamento de grandes momentos históricos, em resumo, pela perda do sentido histórico. Até mesmo pela reflexão anterior, o presente como uma modernidade consumada abomina o progresso, por que o presente não é mais revolução, é estatização do tempo, a consumação dos Estados-Nação também fez com que os mesmos valores que foram mudados, impusessem outros valores e os preservaram, até mesmo o conceito de patrimônio, enquanto algo a ser guardado se tornou uma forma de presentificar o presente nele mesmo, uma vez que o passado como campo de experiências se tornou algo esquecido.

Filosofia contemporânea

A filosofia no tempo histórico atual constitui um núcleo de reflexão preso no âmbito de entender a crise do tempo na atualidade. A tarefa do pensamento no presente se confronta diretamente com a relação com a sua tradição e com o futuro, e nesse sentido, seu próprio tempo próprio, de modo que a tarefa atual da filosofia está muito ligada a entender seu tempo próprio.

Outra filósofa que em muito nos ajuda nesse ponto é Hannah Arendt, pois para ela é imprescindível à filosofia de nosso tempo pensar o presente, de modo que o contemporâneo não perca seus eventos e acontecimentos, e que não nos prenda ao presente contínuo e a administração da amnésia. Hannah Arendt também evidencia o quanto a relação entre a tradição, seja histórica ou filosófica, em certo sentido, prende o passado. Quando é possível fazer apenas uma interpretação do passado há uma linearidade padronizada do pensar ou dos acontecimentos, formando assim um já dado, como vimos, ou uma museologização e patrimonialização do passado. Segundo ela, o ser humano pensante enquanto “realização total do seu ser concreto vive nessa lacuna entre o passado e futuro, neste presente atemporal.” (ARENDR, 2000, p. 159).

Assim, é preciso ter uma nova relação com as categorias e não simplesmente subsumir o passado ou as categorias do passado no presente ou reinventar novos conceitos do passado que foram rompidos pela tradição, pois é possível extrair questões fundamentais a serem pensadas na atualidade que estão no passado, que, contudo, foram deturpadas pela tradição. Uma nova relação com o passado, nos permite reconhecer a singularidade dos eventos, em outras palavras, é preciso buscar experiências que promovam a perda da tradição, pois estas nos fazem ir de encontro justamente ao que está perdido no passado ou pensar a partir de um ponto inteiramente novo. Esta desmontagem ou apropriação positiva do passado é o fardo presente da filosofia e justamente pensar o presente sem atribuí-lo ao passado ou a um futuro, é a complexidade filosófica da atualidade, pois precisamos compreender que o que de fato instaura o passado e o futuro é o presente, e não ao contrário.

Aqui é preciso fazer uma ressalva, assim como nos alerta Nietzsche, o filósofo deve ter cuidado ao se arriscar a pensar o presente, tanto para não cair no presentismo, quanto se ater a questões ligadas ao cotidiano da hipermodernidade, onde o autor diz

que o pensamento não pode ser escravo do atual, do moderno ou do instante. O pensamento contemporâneo é aquele que deve conseguir fazer um recuo e compreender a atualidade, a partir das quais entende-se a ocupação do passado e do futuro, que ordinariamente está excluído no presentismo. Somos presentes quando assumimos o que está ausente, ou seja, o passado e o futuro e fazer um confronto positivo entre essas duas esferas, é possível pensar. Filosofia contemporânea nesse sentido, não se atém a uma experiência de contemplação da eternidade, mas sim uma experiência do presente como compreensão, de modo que pensar não é sair do mundo, mas sim estar com ele.

Em busca de um tempo histórico próprio brasileiro

Após essa caracterização genérica do tempo histórico e de como pode ser entendida a proposta de pensamento contemporâneo, é importante considerar, de início, se é possível fazer esta análise ao âmbito brasileiro, se é possível adequar ou perceber as teorias aqui brandamente abordadas ao contexto nacional e o que há de único no tempo próprio do Brasil para então determinar se há, de fato, filosofia contemporânea neste país. Ao encontro de entender melhor essas questões, convidamos a participar deste trabalho, algumas obras que, até mesmo pela forma de como a filosofia se manifesta no Brasil, podem ter um papel fundamental na compreensão do presente, mas que, ainda pelo sentido muito forte de filosofia escolar, tradicional e unilateral, acabam, de modo geral, esquecidas no tempo e ainda costumam ser vistas como obras pontuais ou extra-filosóficas, mas que para o objetivo de responder a questão central desse trabalho, são tidas como imprescindíveis.

De início, para uma análise das origens, ou numa tentativa de propor uma formulação anterior ao do tempo histórico brasileiro atual e, de certa forma, que vá de encontro a um passado esquecido, iremos, primeiramente, à obra de Marilena Chauí, *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*, no intuito de elucidar e contrapor aspectos da tradição histórica brasileira e como ela interfere em nosso presente, que irá também mais à frente a ir de encontro a nossa pergunta inicial. Através de uma primeira amostragem conceitual na obra, a autora chama a atenção do leitor para a bandeira brasileira, um dos objetos de uma brasilidade muitas vezes esquecida:

O retângulo verde simboliza nossas matas e riquezas florestais, o losango amarelo simboliza nosso ouro e nossas riquezas minerais, o círculo azul estrelado simboliza nosso céu, onde brilha o Cruzeiro do Sul, indicando que nascemos abençoados por Deus, e a faixa branca simboliza o que somos: um povo ordeiro em progresso. Sabemos por isso que o Brasil é um “gigante pela própria natureza”, que nosso céu tem mais estrelas, nossos bosques têm mais flores e nossos mares são mais verdes. (CHAUI, 2001, p.2).

Numa visão escolar histórica e também filosófica, somos impulsionados a pensar que nosso país é rico de natureza, cultura e fé, pois não temos catástrofes naturais, temos uma terra abundante, somos um povo marcado pela mistura e somos abençoados por Deus. Aprendemos que somos um povo de história pacífica, com a exceção do caso Tiradentes, e mesmo que tivéssemos que entrar em guerras, sempre mantivemos o “caráter moral do Pacificador, Caxias, e da agudeza fina do Barão do Rio Branco” (CHAUI, 2001, p.2), sendo forçados pelos inimigos inclusive. Contudo, enquanto que a maioria das bandeiras é tricolor, representando as lutas políticas e muito influenciadas pelos ideais da revolução francesa, de igualdade, fraternidade e liberdade, a bandeira do Brasil é quadricolor, não exprime nada de político e não narra a história do país, ela é expressa apenas como símbolo de Natureza, como um Brasil-paraíso e a relação disso como interpretação de subordinação na relação conquistador-colonizado. Com base em aspectos históricos esquecidos pela tradição, e também trazendo análises do atual contexto brasileiro, de maneira irônica, a autora indica que há alguns aspectos relevantes a serem ressaltados. Dentre as crenças generalizadas apontadas pela autora, podemos ver que muitas delas, coincidem com os aspectos da hipermodernidade, como a adesão dos ideais de ordem e progresso, que no Brasil, ainda aderem a uma ideia de que somos um povo pacífico, alegre e também sofredor, além da impressão de que supostamente somos um país sem preconceitos, o que também vai de encontro aos ideais de igualdade da modernidade tardia europeia, bem como temos a ideia do trabalho como emancipador deste progresso, repelindo o não-trabalho, ou a vagabundagem e também a violência (CHAUI, 2001, p. 4), e nesse sentido somos bastante presentistas. Ainda assim, um ponto que diverge das análises anteriores é esta ideia de que o Brasil “é um dom de Deus e da Natureza”, que foge ao padrão moderno, uma vez que o projeto da modernidade foi a emancipação da razão em detrimento da fé. Marilena ainda evidencia outra “face” da brasilidade, que é a natureza contraditória que se manifesta na confusão formadora de nossa pátria:

A força persuasiva dessa representação transparece quando a vemos em ação, isto é, quando resolve imaginariamente uma tensão real e produz uma contradição que passa despercebida. É assim, por exemplo, que alguém pode afirmar que os índios são ignorantes, os negros são indolentes, os nordestinos são atrasados, os portugueses são burros, as mulheres são naturalmente inferiores, mas, simultaneamente, declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceitos e uma nação nascida da mistura de raças. Alguém pode dizer se indignado com a existência de crianças de rua, com as chacinas dessas crianças ou com o desperdício de terras não cultivadas e os massacres dos sem-terra, mas, ao mesmo tempo, afirmar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência. (CHAUI, 2001, p. 5).

Dentre os muitos caminhos desta obra, cabe a nós também fazer um recorte no que diz respeito ao nosso tema, de forma que é importante ressaltar pontos históricos esquecidos de grande relevância que são retomados por Marilena, como pensar a divisão do Brasil entre Sertão e Litoral, e conseqüentemente a visão do brasileiro litorâneo, formal e intelectual, e do brasileiro sertanejo, pobre, inculto e mundano, e das relações que isso tem com o tempo histórico atual e também o assunto “achamentos” enquanto invenções históricas atribuídas ao Brasil, pautado nos livros como descobrimento. A autora juntamente trata do tema de como um país com uma história milenarista, desde sua formação ainda está numa ordem do tempo muito vinculada tanto à história universal, quanto à história profética e a epifania da revelação contínua do tempo escatológico divino, onde ainda quase dois terços da população é religiosa⁷². Ainda sobre os mitos, Marilena conceitua o que ela chama de sagração do governante, que vincula a perspectiva religiosa ao regente, formando “uma imagem teológica do poder político”, que está ligada a duas formulações medievais diferentes, a primeira do pecado original, quando o homem perdeu seus direitos, inclusive de poder, e tendo em vista que “Todo poder vem do Alto”, e a segunda que é justificada pela primeira, onde apenas aqueles instaurados pela fé governam, quase que com uma sábia malandragem, que quase leva o ludibriado a agradecer por ter sido vítima. Nesse sentido, o tempo histórico do Brasil tende a se mostrar inteiramente novo, frente a muitos pontos de uma hipermodernidade global, pois determinados aspectos ainda medievais se evidenciam no atual momento brasileiro, onde até mesmo na política, há frentes parlamentares religiosas cada vez mais influentes e mais crescentes nos últimos anos.

⁷² Segundo o último censo demográfico realizado pelo IBGE, a composição religiosa predominante no Brasil é cristã, cerca de 64, 6% dos brasileiros.

Uma vez apresentado o sentido de um Brasil histórico que diverge em muito das análises temporais com tendências globais das sociedades ultradesenvolvidas, um segundo aspecto bastante relevante que trataremos nessa análise a fim de investigar o tempo histórico brasileiro é a cultura, como fruto desta formação mítica, e que é imprescindível àquele que se propõe a fazer filosofia no Brasil e também para que possamos responder se de fato há filosofia contemporânea aqui. Para isto, iremos ao encontro das reflexões de Vilém Flusser, em *Fenomenologia do Brasileiro*, onde é exposto algumas nuances do contexto histórico, compreendido pelo autor.

Precisamente no capítulo *Cultura*, que inclusive, é nosso foco, o autor se utiliza de uma proposta metodológica histórica, analisando a formação cultural brasileira em três diferentes níveis, contudo, que se interligam numa temporalidade distinta. No primeiro “nível cultural” desta formação, o filósofo infere que há uma predominância de elementos negros, como a ancestralidade, no sentido de uma transmissão de tradições e costumes oralmente, de geração para geração, e um *ritmo* nitidamente africano, percebido tanto nas esferas rítmicas em si, como na dança brasileira e no futebol, como também no dia a dia, do modo de andar e se comunicar do brasileiro, do modo de lidar com objetos de maneira rítmica e até mesmo na forma de se entreter. Aqui há uma divergência central de muitos intelectuais de sua época, que atribuiriam esse aspecto da brasilidade à mistura do negro, do índio e do português, e a esta esfera cultural, o autor chama de *não-histórica*, por justamente se tratar de uma cultura que não está presente em livros ou obras datáveis, mas essencialmente nos gestos cotidianos, tendendo assim ao anonimato (FLUSSER, 1998, pp. 62-64). As relações desse nível histórico, tanto na cadência da cultura de massas, que é uma evidência da hipermodernidade, quanto a manifestações como o Carnaval, a africanização das igrejas e aos arquétipos personificados puramente brasileiros como o do malandro, são pontos inteiramente novos a serem pensados no tempo histórico brasileiro.

Há um segundo nível cultural que é descrito como *para-histórico* ou *pseudo-histórico*, que é onde está presente a parcela intelectualmente ativa da cultura. Em muitos aspectos, o autor indica a presença da predominância cultural estrangeira, onde o caricato “imigrante estrangeiro”, que seria o brasileiro que adota uma cultura estrangeira para si, toma aspectos de uma cultura ocidental europeia ou estadunidense já defasada e

copiam determinados modelos externos para uma relação cultural brasileira que é essencialmente diferente. Ainda é evidenciado que a cultura básica ou não-histórica descrita acima é fatalmente encoberta pela cultura pseudo-histórica, seja de modo a referenciá-la mas sem conhecê-la, seja quando a menospreza com estrangeirismos intelectuais (FLUSSER, p. 65 a 67, 1998). Quanto a isto, Flusser nos dá a entender que se o brasileiro pensar suas próprias raízes, poderiam ser construídas obras inspiradoras reinventando tempos históricos e podendo conseqüentemente ter uma relação talvez mais próxima com a filosofia.

Em conclusão, o filósofo atribui um terceiro nível cultura descrito como *a-histórico*, que: “se bem-sucedida, poderia finalmente saciar a fome voraz do espírito do tempo” (FLUSSER, 1998, p. 72). Este terceiro aspecto cultural seria a tentativa não se deixar irrigar completamente a cultura pelo Ocidente, e incrementá-la com o sabor da vida cotidiana do brasileiro, formando um novo tipo de cultura que abarcaria tanto a síntese da cultura básica, quanto a dos elementos ocidentais, mas ainda sendo essencialmente não-histórica.

Como síntese é possível perceber que, até mesmo pela formação eclética do Brasil, vivemos diversos aspectos que pertencem a uma temporalidade própria, ou que nosso tempo histórico, está permeado de espectros únicos, como a predominância religiosa, com aspectos culturais ainda bastante estrangeiristas, inclusive se tratando de filosofia, que nos impulsionam a pensar uma relação própria também com a filosofia, de forma que este próximo movimento textual irá se debruçar sobre essa questão: Como é possível entender, ou se existe filosofia contemporânea no Brasil.

Há Filosofia Contemporânea no Brasil?

Seria possível, dentro da análise dos temas até então abordados e das elucidações dos mesmos no contexto brasileiro, identificar uma possível filosofia brasileira, ou filosofia contemporânea? Tendo em vista as reflexões acerca do pensar filosófico, é possível ver no Brasil, uma forma de filosofia que se preste a pensar o presente? Seria possível fazer um recorte espacial, de forma que este estudo não sucumba à esfera sociológica tão recusada pela filosofia?

Para isto, de início, convoco um clássico artigo de Vilém Flusser, *Há Filosofia no Brasil? Demonstração em três pensadores expressivos*, onde é elaborada uma tentativa de entender se há filosofia no Brasil através de uma metodologia de compreensão da filosofia enquanto “duvidar” e um “questionar-se”, sendo descartadas duas respostas já de início, a que se faz filosofia por que há filosofia nas universidades, e por que filosofia é uma atividade humana em geral. De forma bem sucinta, o autor entende que entre os brasileiros intelectuais, há um “duvidar” e um “questionar-se indisciplinados”, que ele associa ao espírito latino em geral, muito presente nos literatos inclusive, e em contrapartida aos intelectuais indisciplinados, os catedráticos, que fazem leituras minuciosas, mas, que mais fazem comentários de comentários, restringindo-se às suas especialidades do que outra coisa. Em seguida, ele trata especificamente de três pensadores, Vicente Ferreira da Silva, Leônidas Hegenberg e Miguel Reale, que segundo Flusser são pensadores expressivos no atual contexto da filosofia no Brasil, fazendo uma análise de seus escritos ou partes deles. Nas últimas palavras, como conclusão do estudo, Flusser diz:

Por que essas três tentativas representam a “filosofia brasileira”? Escolhi-as porque Ferreira da Silva se me apresenta como a estética brasileira, Hegenberg como a teoria brasileira do conhecimento e Reale como a ética brasileira. Por que brasileiras? Porque em Ferreira da Silva se expressa a vivência brasileira da natureza tropical e da vida festivo-orgiástica, em Hegenberg a multiplicidade dos idiomas e a ausência de preconceitos e em Reale a generosidade, a sinceridade e a liberdade inerente da existência brasileira. E por que são filosofias no verdadeiro sentido da palavra? Por que não são só brasileiras mas possuem validade universal (FLUSSER, 1967, p. 9).

Este artigo, além de ter sido publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, foi também publicado no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung* em 1967, o que é uma apreciável proposta, como ele mesmo ressalta, que tem uma missão de divulgar o pensamento brasileiro no exterior. Contudo, é difícil perceber se Flusser está apontando para uma eventual busca de determinar uma espécie de predominância das correntes filosóficas ou se propondo a perceber as linhas de pensamento essencialmente brasileiras na filosofia. Dentre as mais duras críticas ao trabalho, está a do professor Nelson Saldanha, que levanta pontos relevantes, como o uso de professores apenas de um estado brasileiro, São Paulo, e ao que é chamado por Saldanha de “viés paroquial” no emprego do termo brasileiro, propondo que o filósofo tcheco ao colocar apenas estudiosos paulistas em sua demonstração, acabou que por omitir pensadores de todos

os demais estados. Quanto a isto Flusser, em resposta, explica que sua proposta, descrita inclusive no título, era de fato, de analisar tais pensadores, e ressalta que seu interlocutor deslocou a questão da filosofia para a geografia, quando tentou contrapor seu artigo expondo que há outros pensadores em outras partes do Brasil.

Neste ponto proponho uma reflexão acerca do caso. É necessário considerar a atitude de Flusser, como forma de mostrar a filosofia brasileira ao mundo, mas também é possível pautar que aquilo que foi exposto por Flusser como um problema não filosófico, mas geográfico, acaba sendo uma grande questão filosófica, não no sentido de uma distribuição geográfica da filosofia brasileira, mas partindo do pressuposto de que uma filosofia no Brasil precisa se ocupar não só com questões que estejam presentes em nosso tempo próprio, como também deve perceber que pode haver uma pluralidade filosófica dentro do Brasil. É plausível notar que na tentativa de Flusser, há um bifurcamento, pois quando ele diz: “Parti, portanto, de um paroquialismo não tanto paulista, mas brasileiro. Transformei o Brasil em meu bairro” (FLUSSER, p. 302, 1994), podemos tanto interpretar que o autor não percebe que pertencer à cultura paulista lhe contaminou ao ponto de entender cultura brasileira através das lentes culturais paulistas, e nesse sentido ele é refém de sua própria crítica quanto a uma cultura pseudo-histórica que percebe o seus arredores, quanto também podemos considerar que para o autor esta esfera espaço-temporal do pensamento não interfere de fato nas questões essencialmente filosóficas. Com a exposição desta discussão, além de mostrar as diversas relações que pode se estabelecer com uma possível filosofia brasileira, busca-se inclusive trazer à tona a importância de um olhar espaço-temporal na filosofia, de modo que possamos investigar se é possível fazer filosofia no Brasil.

O que é válido dizer dessa forma, é que estranhamente, em toda a temporalidade filosófica, houve um afastamento do pensamento do âmbito temporal e sociológico, como se nenhum filósofo estivesse, necessariamente inserido no seu tempo histórico e se propondo a pensar uma problemática significativa de sua época. Em contraponto a isto, este trabalho declina um princípio atemporal da filosofia, pois numa proposta de relação com a filosofia de pensar o presente e pensar filosofia num determinado contexto, é preciso ir ao encontro de uma perspectiva que abarque também as formas

culturais que rodeiam o contexto brasileiro e interpretá-las ou considera-las numa realizável filosofia própria, se é que isto seja possível.

Uma obra que talvez nos oriente neste momento da análise é a *Crítica da Razão Tupiniquim*, onde Roberto Gomes procura, até mesmo de maneira irônica, refletir sobre diversos domínios de uma suposta filosofia brasileira, isto é, influências da filosofia no passado e no presente, a relação do brasileiro com a filosofia e, de maneira geral, como o pensamento se manifesta no país. Esta próxima articulação argumentativa se baseará principalmente naquilo que poderíamos atribuir essencialmente ao brasileiro e como isso poderia interferir num modo nosso de produzir filosofia, sempre tendo em vista, filosofia enquanto a crítica do presente.

Tradição filosófica, Filosofia *entre-nós* e Filosofia Brasileira

A história da filosofia no Brasil além de extensa, e ainda pouco apresentada, desde as correntes filosóficas que compuseram o Brasil desde sua criação e ainda os dias atuais, até grandes obras de autores nacionais que necessariamente precisam ser redescobertas por quem se propõe a compreender se há filosofia contemporânea no Brasil. História da filosofia aqui não remete a história da filosofia do sentido dos estudos da área, mas sim de entender as raízes da filosofia no Brasil e como isso interfere nos dias atuais. Dissemos que isto é pouco apresentado, tanto no sentido de ainda haver pouca reflexão acerca disso, quanto também ao próprio evento da pouca ou quase ausente tradição filosófica recebida. A chegada da filosofia no Brasil pelos portugueses, dispersa pelo único grupo, a Escola de Recife, que reivindicava a metafísica, mas ao mesmo tempo recusava a volta da filosofia primeira, já superada, com uma clara predominância do pensamento comtiano, enquanto uma ação anti-filosófica positivista, é vista por Gomes como uma filosofia que só ter sido aceita em função dos interesses vigentes e da reprodução da hegemonia das classes dominantes. Além dessa predominância positivista, o Brasil também foi fortemente influenciado pela corrente filosófica portuguesa do ecletismo, que tinha como objetivo a conciliação de teorias distintas, num processo de depuração e análise, no intuito de encontrar uma filosofia melhor e mais vasta. Quanto a isto, Gomes também é incisivo, pois entende que o ecletismo tem tendências a dissolver posições e a desconfiança com qualquer

posição eu contivesse traços de marginalidade, gerando uma espécie de “fanatismo da mesmidade”, essencialmente tirânica e antidemocrática, que impediria a livre associação de posições que questionem radicalmente o vigente (GOMES, 1994, p. 84). Ainda é salientado que como efeito dessa má tradição filosófica, o ecletismo e o positivismo geraram a pior coisa em termos de alternativa filosófica, envolvendo condições de dependência sócio-econômica, onde até mesmo em nossa bandeira nacional traz um ideal, no mínimo, contraditório, uma vez que o progresso causa desordem, ou a ordem restringe o progresso, e ainda se ocupa tremendamente com teorias alheias sem se preocupar se de fato elas se aplicam ao nosso tempo presente.

Por muito tempo o pensamento brasileiro ficou preso ou a ideais extremamente alheios ao contexto nacional, ou numa constante busca de uma conciliação de teorias distintas, e na tentativa de identificar algo distante disso, Gomes busca enfatizar que um evento que tenha se proposto a ser revolucionário, no que diz respeito à cultura, foi a Semana de Arte Moderna de 1922, como uma primeira tentativa de real independência cultural. O modernismo nesse sentido, foi o primeiro movimento de negação do culturalmente vigente e uma emancipação de vínculos externos, em outras palavras, era um evento “essencialmente destruidor e com possibilidades de criar, representava uma convulsão no panorama artístico e intelectual brasileiro” (GOMES, 1994, p. 98). Isto é trazido pelo autor, também no intuito de mostrar o quanto uma suposta filosofia brasileira precisa aprender com a arte, em questões de ter aspectos de independência e legitimidade numa possível inteligência brasileira. Em adendo, através de Mario de Andrade, Gomes ressalta que a mudança de “atitude interessada diante da vida contemporânea”, foi crucial para que o movimento viesse à tona. Por outro lado, se romancistas, poetas, arquitetos, críticos, pintores, músicos, dentre outros evidenciassem uma significativa renovação cultural, os praticantes de uma filosofia no Brasil, por sempre terem sido tomados por uma “razão alienante” de tender a pensar acima do tempo e do espaço e desconsiderando as contingências e diferenças, ignoraram completamente o evento (GOMES, 1994, p. 100).

Nesse sentido, a filosofia foi, aos poucos, adentrando o Brasil, quase que como ‘um corpo estranho, mas presente’ (GOMES, 1994, p. 56). Gomes ressalta que a *Filosofia no Brasil* existe, ainda mais com a grande produtividade trazida ao

pensamento, no qual os praticantes de filosofia aprimoram seus currículos com trabalhos acadêmicos, participam de congressos, elaboram projetos de pesquisa nas mais distintas linhas filosóficas, mas contraditoriamente, a filosofia acaba que por estar cada vez menos presente. É como se a *Filosofia no Brasil*, fosse uma história da penetração do pensamento alheio que gerou um grande assimilativo de ideias alheias, e deixou todo seu potencial criativo. A este contexto, de repercutir sobre o pensamento alheio, Gomes chama de uma filosofia *entre-nós*.

É entendido que muitos grandes nomes da Filosofia no Brasil, não tenham extraído uma relação significativa do filosofar. Dentre alguns nomes, poderíamos citar vários pensadores brasileiros, com Luís Washington Vita, pois como ele afirma, teria cumprido seu destino e vocação, novamente ressaltando essa condição de dependência do pensamento, assumindo o papel da condição de “colonizado”, filosoficamente falando (GOMES, 1994, p. 57). Não só ele, como também Flusser, em relação ao artigo que tenta estabelecer se há filosofia no Brasil, pois como Gomes ressaltava, é percebida também uma dependência de assimilação ornamental da filosofia, elevada acima do tempo e do espaço. É possível identificar isto com mais precisão quando Flusser diz: “Não nos preocupemos demais com a brasilidade desse pensamento. Preocupemos-nos com o pensamento” (FLUSSER, 1965, p. 304). Outro nome de peso, Álvaro Lins, crítico literário brasileiro, já afirmou “talvez que se possa encontrar assim, na herança portuguesa, a causa da ausência de um filósofo no Brasil” (LINS, 1963, p. 355 Apud GOMES, 1997, p. 62), contudo, além do já exposto pelo autor da crítica à razão tupiniquim, de que a herança filosófica que Portugal nos deixou não foi adequada, é cabível cogitar que Filosofia não seja coisa que se herde, cabe apropriar-se dela e fazer a nossa (GOMES, 1997, p. 62). Além da supremacia ornamental nos pensadores brasileiros, outra questão que engloba a filosofia *entre-nós* é justamente a questão da língua, em relação a nossa atitude de lamento sobre sua insuficiência para o nosso filosofar, uma vez que o português não traduz de maneira adequada expressões de grandes filósofos. Quanto a isto, é salientado pelo escritor que se a filosofia nasce em determinado lugar, convém a ela elaborar conceitos em relação às importâncias e urgências daquele lugar, e não de todos. Se nossa língua não é capaz de exprimir o

alheio, em nada ela é desmerecida, uma vez que a língua tem relação com aquilo que de uma cultura é próprio e não o que lhe é alheio (GOMES, 1994, pp. 65-66).

Os filósofos profissionais no Brasil, fogem de questões, que, segundo Gomes, são cruciais para a *Filosofia Brasileira*, como quais objetos estudamos, qual metodologia usamos, qual a linguagem de uma filosofia brasileira, quais as condições nossas e dessa filosofia, para que não caiamos no fazer *Filosofia no Brasil*, entretanto, antes de pensar no que de fato seria uma filosofia brasileira da atualidade, é preciso identificar as diversas razões que perpassam a *Filosofia no Brasil*, e nesse sentido é importante frisar que não se trata de apenas uma razão geral tupiniquim, mas sim entender como uma filosofia mesmo tendo uma tradição ínfima, ainda que tenha se misturado com as diversas manifestações culturais e artísticas brasileiras, promoveu uma série de possíveis razões filosóficas que se manifestam na *Filosofia no Brasil*, de modo que é preciso investiga-las e entender como é possível, se é que é possível fazer uma filosofia brasileira legítima. É com isso que iremos nos ocupar neste próximo item.

Traços de uma Razão Tupiniquim: Razão Ornamental e jeito piadístico, Razão Conciliadora e originalidade e Razão Afirmativa e negação

Para Gomes, o intelectual tupiniquim de modo geral, aspira à glória e ao brilhantismo, de modo que, até mesmo o brasileiro não-culto, ou não letrado, se fascina pela intelectualidade rasa. É notório perceber que comumente julga-se como “esforçado”, aquele que falta-lhe o brilho e o jogo de palavras, sendo uma das figuras mais depreciadas na filosofia *entre-nos*, pois o tipo de inteligência que nos agrada é a que nunca falha, aditivada pela conceituação mental e o desenvolvimento do uso da linguagem, e também a adesão dos “ismos”, como os do que ele denomina como sucessão de novas modas colonizadoras, sobre a chegada de recentes estudos de novos filósofos europeus em sua época. Em contrapartida, evidencia-se que esta adesão é como uma morte do pensamento enquanto crítica, e que continuamente a *Filosofia no Brasil* confunde o pensamento original com pensamento novidadeiro (GOMES, 1994, p. 72). Um aspecto explícito do que o autor vai entender como um *Razão Ornamental* é a seriedade, onde certificamo-nos do triunfo do vigente, da ordem, dos sistemas e especialmente da utilidade da filosofia. A seriedade seria um aspecto fundamental da filosofia *entre-nós*,

em razão dela ser sempre atribuída ao rigor, ao bem elaborado e ao adequado, sendo sempre vista como uma pretensão basicamente filosófica, uma vez que a filosofia não se permite “sair do sério”. Contudo, uma razão que ornamenta o pensamento nunca será uma razão possível numa filosofia brasileira, por que para Gomes “há todo um espírito brasileiro que se delicia com sua própria agilidade mental” (GOMES, 1994, p. 6), um povo de rápida comunicação e que tende a transformar tudo em piada e, nesse sentido, o humor tem sido uma forma mais genuína de assumirmos nossas reflexões e incertezas e tem sido fonte de quaisquer pensamentos sérios e criadores (GOMES, 1994, p. 80), como tem sido grande parte da produção literária brasileira, que tem todo um jeito piadístico. No entanto, se tratando de muitos temas tidos como importante como a filosofia, tendemos a assumir a postura séria: “Embora tenhamos uma imensa mitologia construída em cima de nosso jeito piadístico, no momento de pensar não admitimos piada. Queremos a coisa séria. Frases de ordem inversa, palavras raras, citações latinas – e é impossível qualquer piada em latim, creio” (GOMES, 1994, p. 6).

É possível pontuar dois juízos nesse ponto. De início, pode-se perceber esse “jeito piadístico” como uma forma de ser atual no sentido pejorativo, como uma forma de adesão a uma sociedade hipermoderna brasileira, ao conformismo e à alienação, mas também pode se entender o riso como uma crítica a uma dita filosofia séria, ou um determinado modo de pensar “oficial” ou tradicional, que não se permita pensar um presente, a não ser que se utilize apenas de seus pontos de vista. O riso seria a contrapartida a um determinado pensamento sério ou uma seriedade que se evoca ao tratar de assuntos com os quais não se pode brincar. Vale dizer que o comportamento do brasileiro em geral, é de aversão ao formal, e ao pomposo, porém, é como se fosse preciso vestir uma máscara social ou uma casca normativa que convém a essa essência séria de alguns temas, principalmente temas canônicos. Quanto a isto então, Roberto propõe que uma filosofia que se propõe a ser brasileira deve sair do sério, no sentido de se propor a investigações do avesso da seriedade vigente, desestruturando qualquer pomposidade ou rigidez do pensamento (GOMES, 1994, pp. 12-14). A crítica de Gomes também vai de encontro ao modelo escolar de filosofia, quando é colocada a questão: “A Filosofia, de terno e gravata, pensa?”, há um diagnóstico já apontado também por Flusser, sobre uma filosofia que se desloca ou ao externo e não consegue tirar o peso

dos séculos estrangeiros em suas costas, ou a um interno que não encontra condições de pensar o que está no presente. Em suma, numa crítica geral, é apontada também para uma inautenticidade intelectual e da estatização da seriedade de muitos assuntos filosóficos, em detrimento de outros:

Vejamos bem: Se este é o país do futebol, por que nossos personagens de romance não sabem cobrar escanteio? Ou será o país do eterno carnaval, da praia, do cafezinho, do papo descontraído, do funcionário público, do herói sem nenhum caráter, do chope gelado, ou, antes e acima de tudo, o país do jogo do bicho e da loteria esportiva, revivência dos mitos do bandeirante? Mas qual a Razão – se há – implícita nisto? Qual o pensar que daí decorre? Qual o projeto existencial que a tudo isso informa? (GOMES, 1994, p. 16).

De mesma forma, até mesmo pelas raízes positivistas, a *Filosofia no Brasil* também tem sido essencialmente servil, de modo que, numa nação que tem o humor como suas maiores manifestações culturais, o pensamento tido como sério, intelectual e erudito têm se mostrado no mínimo apático. Por consequência, um outro aspecto que se apresenta em nosso contexto é a conciliação, ou como Gomes vai chamar, uma servidão enquanto reflexos de uma *Razão Conciliadora*, que entende a justaposição de ideias como uma autêntica posição intelectual, perdendo-se: “numa indiferenciação amorfa e despersonalizada” (GOMES, 1994, p. 93). Advinda de um ecletismo tardio, esta razão entende que podemos, de alguma forma, usufruir de benefícios das diversas reflexões alheias, de maneira imparcial, e sempre retirando o melhor. Quanto a isto, entende-se que há um *mito da imparcialidade*, onde é possível dissolver oposições, apenas justapondo teorias distintas, contudo, isto demonstra ainda mais como uma Razão Conciliadora, é muito mais uma razão assimilativa de ideias que se dispõe a ser forçosamente neutra, mas que acaba por se manifestar como um vazio da reflexão, uma vez que nada acrescenta ao pensamento (GOMES, 1994, pp. 38-39).

Desfavorável a isto, Gomes busca uma originalidade do pensar nacional, que precisa descobrir o Brasil, no sentido de que até mesmo nossas predominâncias culturais e de pensamento têm se atido com assuntos, possivelmente não-autênticos. Em outras palavras, é justamente uma originalidade em que se emerge a possibilidade de fazer filosofia, ou pensar o presente no Brasil de forma que se justifique “dar forma e consistência a este tempo e apresentar uma revisão crítica das questões de sua época, aí tendo origem. O pensamento é superior não a despeito de ser situado, mas justamente por situar-se” (GOMES, 1994, p. 21). O que o autor nos atenta, nesse sentido, é que

uma filosofia brasileira, deve se ocupar com a urgência de assumir uma *Razão Brasileira*, em detrimento de uma *Razão Conciliadora*, que tenta conciliar ou suprimir a relação com as coisas circundantes, se preocupando apenas em versar sobre as teorias do real. Ele ressalta que:

Para que isso ocorra, precisamos atinar que o passado, o presente e o futuro não são coisas dadas, mas criadas – primeira condição de pensamento original. O passado, na aparência, é dado – do ponto de vista em que nos encontramos. Mas ele mesmo é uma questão em aberto: foi feito e poderá ser recriado em inúmeros sentidos se encarado como memória. Só na medida em que assumirmos a essencial temporalidade e contingência inerente ao processo de criação de um espírito brasileiro, assumindo ao mesmo tempo nossas contradições e alienações, tomaremos posse de uma das condições do pensar brasileiro: nossa posição (GOMES, 1994, p. 37).

Sendo a primeira edição desta obra de 1977, diferentemente da edição citada, algo interessante a se notar é que aqui já é evidenciado um chamado a pensar o presente, da forma mais enfática possível e em relação ao Brasil. Outro ponto inovador é que o autor adverte que não é retirando o “melhor” do pensamento dos outros ou justapondo correntes filosóficas que é possível fazer filosofia, a isto é atribuído o mito da imparcialidade, que segundo o autor, é a forma que geralmente o brasileiro tende a lidar com problemas em geral, em decorrência inclusive de outras correntes filosóficas anteriormente vigentes, como o ecletismo, propõem.

Também na linha do ecletismo, aparentemente, há uma razão que continuamente diz sim, que precisa justificar ideias e modelos que encontraram no Brasil, um campo fácil de penetração. Fruto das decorrências do positivismo, é como se fosse gerado um estado de vazio cultural, que, qualquer predominância de outrem poderia acabar, sem dificuldades, atuando neste meio (GOMES, 1994, p. 85). Nesse sentido, é fácil por exemplo, em âmbito político, promover diversas ações das quais um grupo de indivíduos estaria fadado ao sim, recebendo de bom grado, aquilo que lhes é imposto. Em adendo, novos mitos, como o mito das certezas dos modelos de pensamento em geral e da certeza científica em particular, são aspectos de uma *Razão Afirmativa* que se opõem ao verdadeiro desenvolvimento do espírito científico e do pensamento em geral, onde estes são atados a uma camisa-de-força filosófica que ignora o benefício da dúvida e impulsionam a urgência de restringe a urgência de pensar novos modos de estar e viver no mundo. Em outras palavras, uma *Razão Afirmativa* é quase uma sem-razão,

sacralizando toda fonte de certezas, certezas estas que já estão caducas, é um pensar alegórico, anestésico e esterilizado (GOMES, 1994, pp. 90-93). O que está em jogo é justamente se deixar levar ao limite, pois filosofia não é constituída de um sim salvador, mas sim da perdição das dúvidas, em suma, uma *Razão Brasileira*, deve aprender a pensar por si mesmo, correr riscos e se por na insegurança do pensamento.

Como forma de questionamento a esta razão, o autor nos evoca para a emergência de uma consciência negadora, que busque sempre o contrário, não só no sentido daquilo que é vigente, cristalizado e estéril, mas também no sentido de uma busca de uma intuição originária que se perdeu nalgum lugar da escolástica (GOMES, 1994, p. 30). Conseguimos melhor entender a negação como também um aspecto da originalidade que foi obliterada do pensamento brasileiro, quando observamos até mesmo a atitude dos pensadores da antiguidade, Aristóteles por exemplo, não se restringiu a tecer comentários sobre seu mestre Platão, ele reformulou todo o sentido da filosofia dos ensinamentos que recebeu, formando uma forma completamente nova de pensar. Assim dizendo, como crítica a uma *Razão Afirmativa*, um negar pode ser sinal de uma profunda relação com a filosofia, quando esta se institucionaliza e enviesa o pensamento:

Com grande aborrecimento noto o excesso de escrúpulos de nossos praticantes de Filosofia, esmerando-se em permanecer fiéis aos textos, questões e sistemas dos mestres europeus. A máxima fidelidade a um mestre é abandoná-lo. É jamais deixar que seu pensamento vire fórmula vazia. Não deixar que a originalidade de sua intuição morra na esterilidade de um conceito. Fazer o que um mestre fez não é fazer o que fez, mas o que faria se tivesse em nosso lugar. (GOMES, 1994, p. 107).

Nesse âmbito, como é possível propor um modo de fazer filosofia na atualidade que seja brasileiro? Seria possível haver uma suposta *Razão Brasileira*, frente à todas as demais razões anteriormente mencionadas? No intuito de responder a proposta inicial, devemos agora nos concentrar nestas indagações.

Filosofia Contemporânea, Razão Brasileira e alienação

Neste momento, propositalmente trago uma outra reflexão de Gomes nesta obra, que é acerca da “alienação filosófica” recorrente, advinda da origem colonial na formação brasileira, tanto no sentido geográfico, enquanto Brasil colônia de Portugal, como também no sentido filosófico, enquanto uma nação dependente culturalmente de

outros países europeus ou norte-americanos (GOMES, 1994, p. 102-103). É entendido pelo autor que temos uma relação de colonialismo cultural, onde nossas reflexões inclusive, são consideradas ao que foi pensado em outras nações, sobretudo desenvolvidas, gerando uma cultura de dependência. Aqui também há um problema sócio-filosófico, no sentido de uma filosofia que se diz universal, mas que exclui as diferenças. No presente, esta problemática é retomada, na evidência das produções científicas e filosóficas da América Latina, que ainda permanecem predominantemente influenciadas pela produção intelectual norte-americana e europeia. Algo interessante a se notar, é que quando o pensar latino, ou particularmente brasileiro, estão vinculados a importâncias e urgências que não são nem importantes e nem urgentes em âmbito europeu, elas são desconsideradas, contudo, de maneira contrária, o mesmo não acontece, pois enquanto reproduzimos o pensamento alheio, “manifestaremos menosprezo pelos verdadeiros problemas do Brasil de hoje – a Filosofia merecerá ser tachada como artigo de luxo, que o país poderia eventualmente dispensar” (GOMES, 1994, p. 104).

É essencial destacar que, a proposta de Gomes, sobretudo, não é uma ode à cultura nacional, ou um chamado para uma filosofia que seja brasileira de modo que se distancie daquilo que a filosofia tem de único. Algo de bem inusitado, é que sempre que falamos de filosofia de um lugar, como filosofia grega, ou filosofia alemã, e não nos questionamos que elas não sejam filosofias, muito distintas inclusive, e nem que elas não tenham algo de único, o que não tem necessariamente a ver com o lugar, contudo, habitualmente continuamos a atribuir uma nacionalidade a estas filosofias. Creio que o que o filósofo brasileiro está querendo nos despertar, é alguma coisa que vá de encontro a isto, potencializar nossa relação com a filosofia de um modo tão único, que atribuam uma nacionalidade ao nosso modo de pensar.

Ainda sobre a relação de filosofia, história e cultura, podemos “sair do sério” e sugerir uma conjuntura hipotética que vá de encontro a esta proposta. Supondo que hoje surja as *Antilogias* de Protágoras, ou quaisquer outras obras esquecidas do passado que possam vir a ter grande peso na filosofia atual, a história da filosofia seria toda repensada, e uma provável outra iria se fazer presente. Ou se Nietzsche se mantivesse estático frente ao historicismo alemão e ao conceito tradicional de filologia de sua

época, assim como muitos alemães frente a seu contexto histórico, não haveria “filosofia alemã”. Esta é apenas uma outra forma de melhor compreender o sentido de *Filosofia Brasileira* que está sendo pensada por Gomes, propor um modo de pensar a partir do Brasil, que se faz universal na filosofia, em outras palavras é dizer com a filosofia e não a partir de outras filosofias, é fazer de qualquer lugar comum uma provocação ao pensamento.

Nesse sentido, é fundamental a uma filosofia que se proponha a ser contemporânea e brasileira, ter todas as características contrárias a todas as razões que sempre se estabeleceram aqui, que são o espírito negador, o conseguir “sair do sério”, o ser original, e estar vinculada a nossas urgências, não de outros. Uma filosofia eclética, séria, reflexo do deslumbrismo dos descolinizados e a fascinação pelo brilho, é uma filosofia que além de não se ater com aquilo que possa haver de inerentemente brasileiro na filosofia, está fada a sempre ser uma filosofia *entre-nos*, e como vimos, uma Filosofia no Brasil que sempre se mostrou apática, com grande aversão ao seu contexto. Sobretudo, devemos recusar uma filosofia que seja cover, que assim como uma banda de rock que busca reproduzir as músicas de uma banda fielmente, sempre tende a querer entender os filósofos melhor que eles mesmos. Quanto a isto, Gomes diz:

Jamais esquecer-se nalgum sistema cômodo de pensar, em qualquer arquivo de primeiros socorros existenciais. Correr o risco de não saber alguma coisa, longe de qualquer certeza, mas prévia. Pois o pensamento não é gerado pela certeza, mas pela dúvida. Urge ser o que somos – descobrir-se no Brasil, na América Latina. Sem um “outro” ao qual possamos nos agarrar. Só a solidão gera pensamento – só na tragédia nasce Filosofia. Mas que seja um pensamento comprometido, a sério, fora de toda Razão Ornamental. Essencialmente negador (GOMES, 1994, p. 110).

Conclusão:

Em conclusão e frente à questão inicialmente elaborada, há muitas incertezas. A obra de Roberto Gomes já não é tão recente, mesmo que sua crítica ainda seja muito válida, mas há uma diferenciação por parte de muitos filósofos hoje. Atualmente pode-se perceber participação muito maior de filósofos nos veículos de comunicação, na política e na educação, e em diversas outras áreas, seja de maneira contemporânea a seu tempo, ou pensando contemporaneamente o presente estando nele. Contudo, ainda assim, isto não é suficiente para conceber uma resposta, poderíamos então dizer que

uma filosofia que tenha todas estas características que vão de encontro a uma *Razão Brasileira*, descrita por Gomes, e que se proponha a pensar o presente, seria um modo próprio de produção filosófica no Brasil, mas ainda assim, isto não é o bastante. Poderia também ser colocada a questão acerca dos livros nacionais aqui mencionados. Seriam a *Crítica da Razão Tupiniquim e Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária* obras de filosofia brasileira? Se sim, poder-se-ia dizer que é uma filosofia bem distinta. Como uma sugestão de dissolução da pergunta inicial, alegaria que há uma *Filosofia Brasileira* à ser descoberta, cabe àqueles que se propõem a descobrir se há, numa busca continua, despertar um autêntico modo de pensar brasileiro.

Referências:

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito, Volume 1 – Pensar*. Cap. 4: Onde estamos quando pensamos? Edição, 1ª Edição. Editora Instituto Piaget, 242 p., 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ª Edição, Abril de 2000.

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro. Em Busca de um Novo Homem*. Ed. de Gustavo Bernardo Krause. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

_____. *Há filosofia no Brasil? Demonstração em três pensadores expressivos*. Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, n.65, jan/fev/mar, p. 3-9, 1967.

_____. *Há filosofia no Brasil? Diálogo de Nelson Nogueira Saldanha e Vilém Flusser*. Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, n.67, jul/ago/set, p. 300-304, 1967.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 11ª Edição. – São Paulo: FTD, 1994 – (Coleção prazer em conhecer).

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. – São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.