



Uma volta à “Crítica da Razão Tupiniquim”: a filosofia brasileira em questão

Rafael Rodrigues Barbosa

Elvis Rezende Messias

É sabido que o brasileiro e a brasileira, quando querem, pensam e pensam bem! Este país é berço de homens e de mulheres de grande envergadura e destaque no cenário acadêmico mundial. Todavia, dentro da academia brasileira, mormente nos estudos filosóficos, ainda parecem ser poucos os que se habilitam nos temas próprios da realidade do Brasil. Fome, desemprego, violência, racismo, machismo, preconceito, intolerância, subalternidades múltiplas, exploração capitalista, retorno a modelos políticos inspirados em ideologia fascista e totalitária, perseguição à imprensa, desvalorização das ciências humanas e biológicas, nossa (in)dependência a completar... Enfim, temáticas para a investigação e a reflexão filosóficas não faltam.

Por quê? Há medo de encarar a realidade que está à volta com a devida atenção e zelo que ela exige? Poucos são os filósofos e as filósofas que se dedicam a pensar a realidade do Brasil, no Brasil e a partir deste chão. Por que esse cenário se verifica? A questão, devidamente colocada, reclama perspectivas e problematizações que, por si mesmas, dariam um tema demasiado “espinhoso” e exigente. Listemos alguns: 1) há quem diga que a língua portuguesa não é apta aos certames filosóficos, impedindo assim a tradução precisa de ideias e conceitos clássicos; 2) outros pensam que o Brasil – e a América Latina – não forma filósofos, mas apenas sabedores de Filosofia, ou seja, gente que sabe e repete as doutrinas filosóficas estrangeiras, comentadores; 3) entre os próprios estudantes de filosofia há um encantamento exagerado pelo que é “intelectualmente” importante e “academicamente” pomposo,

critérios muitas vezes fundamentados no parecer e no destaque de autores estrangeiros; 4) enfim, para alguns, nada do que está fora da Europa ou dos Estados Unidos presta.

Dentre os não muitos espíritos corajosos que se dispuseram percorrer os certames de uma filosofia inserida em uma conjuntura geograficamente circunscrita e temporalmente situada, Roberto Gomes merece destaque, justamente por colocar em questão a questão da Filosofia Brasileira e Latino-Americana. Gomes é um filósofo brasileiro, natural de Blumenau-SC. Nascido em 1944, tem diversas obras publicadas, de diversos estilos. Dentre elas, nos atentamos, no âmbito da filosofia brasileira, à sua *Crítica da Razão Tupiniquim*, um ensaio crítico publicado no ano de 1977 que já ganhou dezenas de novas edições ao longo desses últimos quarenta e cinco anos.

Apesar do tempo, suas questões e críticas ainda pulsam e oferecem inspirações para a reflexão de nossa(s) filosofia(s) do Brasil de hoje, convidando-nos, dentre outras coisas, a considerarmos nossos problemas concretos e pensar seriamente *sobre e a partir* deles.

O livro está organizado em onze capítulos, ganhando um posfácio do próprio autor em sua 12ª edição, cujo título é *liberdade e devir*, originado de uma palestra proferida por Roberto Gomes em 1992 na PUC-PR, “quando da realização da Primeira Semana de Filosofia Latino-Americana” (GOMES, 2008, p. 113).

Pessimista, otimista, realista, complexo, raso... O que caracteriza o texto de Roberto Gomes? Que imagem de nós mesmos carrega consigo? Que horizontes nos apresenta? Que denúncias faz? Quais hoje devem ser refeitas? E quais outras, desfeitas? E, sob uma perspectiva decolonial, quais outras podem ser acrescidas? É um convite a devorarmos-nos; um convite à antropofagia de nossos gostos, preferências, conceitos e preconceitos; a um *streap-tease* cultural, como dirá o nosso autor; e a certo parricídio, na medida em que questionaremos nosso modo de ver o mundo, o Brasil, os intelectuais desta terra e a própria ideia de “intelectualidade” por aqui apregoada. Vale a pena trazer novamente a *Crítica da Razão Tupiniquim* para a discussão. Vamos, então, a alguns de seus destaques.

Capítulo I – Um título

Qual o significado de uma crítica à ou *da* “Razão Tupiniquim”? Ora, uma crítica pressupõe a existência prévia de um objeto criticável. Existe, pois, uma “Razão Tupiniquim” ou uma “Razão Brasileira”¹ que torne possível tal realização? Segundo Gomes (1994, p. 5), esse tema nunca foi antes explicitado. Essa razão tupiniquim ou brasileira não se encontra aglutinada numa elaboração específica, sistemática, consistente. Antes, está “adormecida ou pulverizada em mil manifestações que seria problemático reunir num único nó como a virtude da síntese” (GOMES, 1994, p. 5).

É necessário, portanto, “providenciar” uma Razão Brasileira. Mas como, onde e por quem? O primeiro passo é definir o que seja uma Razão Tupiniquim. “Uma piada, talvez. Hipótese que nos causaria grande prazer. Gostamos muito de piadas” (GOMES, 1994, p. 6). O povo brasileiro, de fato, gosta muito de rir. A capacidade “humorística” de nossa gente é tanta que somos capazes de fazer piada sobre *a nossa própria capacidade de fazer piada!* É mais fácil ver um brasileiro rindo do que chorando.

Embora reconhecidamente “piadístico”, na hora de pensar, o brasileiro é sério, ele não admite piadas, ao que comenta Roberto Gomes: “Estranha gente, esta. Gaba seu inimitável jeito piadístico, mas na hora das coisas ‘culturais’ mergulha num escafandro greco-romano” (GOMES, 1994, p. 6), que não é nem grego e nem romano. A existência de uma piada *brasileira* propriamente parece que deveria, pois, ser objeto de um estudo mais acurado. Quais suas características? Quais suas atitudes básicas? Diante da fatalidade do destino – e por que não do presente – uns reagem com o drama, outros com a tragédia, outros com guerra. Ao povo brasileiro ocorreu reagir com o riso.

Mas esse riso, quando se torna jocoso e alienante, é perigoso. A piada deve ser crítica. Ela é essencialmente crítica, porque se revela uma forma de conhecimento e todo conhecimento é crítico. Quando o riso se converte em pura distração, em “facilidade”, é morta a atitude crítica. E há indícios dessa “morte da crítica” entre os brasileiros! Ela se revela na postura de “deixar como está pra ver como é que fica; não esquentar a cabeça; analisa não; dá-se um jeito” (GOMES, 1994, p. 7).

E nesse conformismo, há um duplo modo de alienação: reconhecer-se “sem-importância” ou delirar em torno da ideia de um “país do futuro”. Em última

¹ Neste capítulo, Roberto Gomes usa indistintamente os termos “Razão Tupiniquim” e “Razão Brasileira”.

instância, é um conformismo e uma ausência de poder crítico: “deixa como está pra ver como é que fica” e “dá-se um jeito” – eis uma “esperança mágica” (GOMES, 1994, p. 7).

Mais uma vez: onde está a Razão Tupiniquim? De fato, no *fazer crítico*, o brasileiro foge da sua identidade. Buscando na Filosofia a sua autorrevelação, o brasileiro ainda não teria ainda produzido filosofia, por causa da sua autocomplacência conformista de sujeito muito *sério*. O pensamento brasileiro, portanto, não está nas estantes das bibliotecas das grandes universidades, encadernado em calhamaços de dissertações e teses. “No bolor de nosso ‘pensamento oficial’ não se encontra qualquer sinal de uma atitude que assuma o Brasil e pretenda pensá-lo em nossos termos” (GOMES, 1994, p. 7). O discurso brasileiro não pensa: delira. É necessário, portanto, “pensar o que se é como se é” (GOMES, 1994, p. 8).

Capítulo II – A sério: a seriedade

Ora, o tema proposto – qual seja, uma Razão Tupiniquim ou uma crítica a essa razão – é, de fato, um “tema sério”? Ele propõe-se ser sério, não uma piada (pelo menos não uma piada alienante e jocosa). Mas isso é realmente possível? Pelo menos de forma aparente, uma Razão Tupiniquim – o próprio nome já condena – não parece ser assunto sério. Quais são, no entanto, os empregos possíveis da palavra “sério”? Essas definições podem conduzir a palavra *seriedade* a outros domínios.

Há uma distinção, por vezes desconsiderada, entre duas ocorrências comumente difundidas da palavra sério. Eis os exemplos: “Paulo é um homem *sério*”; “Paulo leva sua carreira *a sério*”. A preposição *a* no segundo caso não é um mero acréscimo à proposição. Ela opera uma mudança significativa na própria ideia de seriedade.

Ao dizer que *Paulo é um homem sério*, tem-se que ele é um sujeito que preza pela seriedade das aparências. É um homem polido e que respeita as normativas sociais. “Seria incapaz de ‘sair da linha’. Dele não se esperam coisas que fujam ao normal estatístico. [...] é um homem respeitador e respeitável” (GOMES, 1994, p. 10). Todavia, ao dizer *Paulo leva sua carreira a sério* verifica-se uma inversão na ordem da seriedade. Não mais o aspecto externo é presado, como no primeiro caso, mas a dimensão interna da seriedade. “Se levo *a sério*, isto é algo que sai de mim em

direção ao objeto da seriedade. Se sou *sério*, me coisifico como objeto de seriedade” (GOMES, 1994, p. 11).

No homem *sério* se verifica uma homologia, muito controversa por sinal, com o “interesse”. Ele é “ambicioso, calculista, visa lucro, poder, organiza suas relações em termos de futuro proveito etc.” (GOMES, 1994, p. 12). Esse *sério* é, antes de mais nada, uma “casca normativa que nos vem do exterior e nos dita o que convém [...], ficando nossa expressão mais pessoal e crítica eliminada” (GOMES, 1994, p. 12). E é esse *homem sério* que faz com que a Filosofia seja *séria* e o seu triunfo pessoal resida na completa ritualização da inteligência. Desse modo, “uma comunicação a um congresso pode ser absolutamente vazia e soberbamente tola – mas, cumprindo o ritual, o aspecto ‘sacrossanto’ da cultura é preservado” (GOMES, 1994, p. 13).

Uma *crítica da Razão Tupiniquim*, portanto, para se efetivar, deverá sair dos moldes do *sério* assinalado anteriormente. Aqui o terno e a gravata não cabem: o Brasil é um país quente, tropical, e uma discussão sobre a Razão Tupiniquim é, por si só, acalorada. Talvez, é chegada a hora de parar de se levar *a sério* o que é *sério* – este que é o triunfo de uma razão puramente ornamental.

Capítulo III – Uma Razão que se expressa

A filosofia nada mais é do que uma expressão da Razão. Ou de *uma* Razão dentre tantas existentes. Ou ainda de uma razão que se expressa. O que isso significa? A filosofia se realiza quando a Razão despoja-se de toda roupagem cultural, isto é, de todas as determinações e influências externas e (re)conhece o mais íntimo de seus projetos. A Razão, assim, descobre a sua originalidade absoluta. Aqui aparece outra questão: o que significa a Razão descobrir a sua originalidade? Qual é, por conseguinte, a natureza desta? E, em última instância, quais as condições necessárias para essa descoberta? Isso não soa idealista demais?

Descobrir é, sem dúvida, descobrir *alguma coisa*. É verbo transitivo direto. Quem descobre, descobre *algo*. Desvenda. Tira a cobertura. O véu. A máscara. O que impede a contemplação de fato. O trabalho do descobridor só acaba quando o objeto é encontrado, desvendado, descoberto, desmascarado e contemplado de fato. “Mas não existe [...] nada *com o que*, ou *com quem*, eu deva me encontrar para descobrir-me. Os encontros *com* são externos e superficiais” (GOMES, 1994, p. 18). Desse

modo, descobrir-se consiste em encontrar-se *em*. Não há um outro a ser descoberto, pois “desde o início sou eu quem está em questão. A descoberta é, pois, fenômeno primário: um re-conhecimento” (GOMES, 1994, p. 19).

No despojamento de todos os artifícios arranjados para uma instalação no real, nesse exercício de autodescobrimento, vê-se que a questão sobre o *estar* permanece além de todas as demais. De fato, “a questão a respeito do que eu sou remete-se à pergunta: ‘Onde estou?’ E onde estou? [...] Estou em determinado lugar e, a partir dele, principio o ser. Antes estou. Depois sou” (GOMES, 1994, p. 19). Para saber *quem se é* faz-se necessário saber, antes de mais nada, *onde se está*. Com a Razão não é diferente.

Para que a Razão se reconheça ela precisa reconhecer, primeiramente, o contexto, o lugar, a conjuntura e a circunscrição que a delimita. De fato, “uma Razão descobre-se *em*. Em Mileto, por exemplo. Por mais abstrato que possa parecer um pensamento, sempre traz em si a marca de seu tempo e lugar” (GOMES, 1994, p. 19).

Não é factível a ideia de que o desvinculamento do lugar e do tempo confere profundidade ao pensamento. Desse modo, fora das urgências e da urdidura do seu tempo, os pensadores não fazem pleno sentido. Portanto, mais que ressaltar o dado epocal e contextual do pensamento – o que é, com facilidade, admitido por muitos – é necessário reconhecer que um pensamento *original* é assim afirmado por “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). É exatamente isso o que significa ser *original*: partir da *origem*.

Até mesmo a pretensão da Filosofia de querer ultrapassar o espaço e o tempo está radicada no ato de a mesma assumir uma posição tal que a situe num determinado *aqui e agora*. Ora, vê-se um “apego extremo ao pensamento de outros por julgarmos que só os outros poderão nos dar qualquer chave do saber. [...] Aguardamos uma solução *estrangeira* sem nos darmos conta de que, sendo *estrangeira*, será precisamente isto: *estranha*” (GOMES, 1994, p. 21). E o saber jamais deve ser estranho, isto é, o saber *de um outro*.

A proposta de uma Filosofia *Brasileira* exige, portanto, originalidade – a originalidade nos mesmos termos assinalados anteriormente. O erro está, justamente,

em apegar-se a respostas estranhas na tentativa de dar cabo a problemas do aqui e do agora. Um outro é não distinguir a *originalidade* da *novidade*. “O novo é apenas um acidente do original. Quero dizer: dele decorre em alguns casos. Uma formulação [...] é original não pelo fato accidental de ser nova ou inédita, mas pelo fato de *estar* vinculada a determinadas *origens*” (GOMES, 1994, p. 21).

O “delírio novidadeiro” gera um esgotamento do compromisso criador. O original, por sua vez, “é o avesso do estranho e do novo: tem raízes aqui e de longa data” (GOMES, 1994, p. 22). E esse enraizamento é condição *sine qua non* para a contemplação, para a visão e para o descobrimento. De fato, para se ver, deve-se estar em dada posição e, a partir dela, vislumbrar os objetos. Todo ponto-de-vista é, antes de mais, uma vista de determinado ponto. Por esse motivo, “qualquer verdade é minha verdade – e só o será se vier a ser minha” (GOMES, 1994, p. 22). A verdade é uma criação histórica. Sendo assim, a Filosofia só é original na medida que se descobre *em* determinada posição, assumindo-a de forma reflexiva. “Além disso: se sua pretensão básica é a verdade, vale lembrar que esta só faz sentido quando é minha” (GOMES, 1994, p. 22-23).

A Filosofia brasileira só terá condições de originalidade e, sobretudo, de existência, quando se descobrir *no* Brasil. Ela precisa *estar* no Brasil para *ser* brasileira. “E isto não tem ocorrido. Desde sempre nosso pensar tem sido estranho, providenciado no estrangeiro” (GOMES, 1994, p. 23). A Filosofia é histórica, porque situada historicamente. Porém, jamais pode ser dada como pressuposta, manuseada à maneira de um arquivo.

De fato, “uma Razão só se expressa ao providenciar seus temas, sua linguagem, decorrência de encontrar-se em sua posição” (GOMES, 1994, p. 23). Sim, *providenciar*. Porque “o pensamento e seus objetos são pura invenção. [...] Invenção, porém, que não se dá no vazio. [...] os filósofos, ao inventarem a Filosofia, inventaram igualmente o que *importava* e destacaram o que era *urgente*” (GOMES, 1994, p. 23-24).

Novamente: a Filosofia é uma Razão que se expressa. Uma Filosofia brasileira “precisaria ser o desnudamento desta Razão que viemos a ser. Seja por excesso de pudor, por medo, o fato é que até hoje não nos despimos” (GOMES, 1994, p. 24). É necessário, portanto, inventar uma “problemática brasileira”.

Capítulo IV – Filosofia e Negação

A Filosofia tem um trágico destino e um lastimável dever: justificar-se. Ora, as ciências devem também se justificar, mas não segundo os mesmos critérios impostos à Filosofia. As ciências se justificam ancoradas, de antemão, na sua importância, utilidade e cidadania. Mas a Filosofia não. Ela se justifica, primeiramente, para atestar sua importância, utilidade e cidadania, e isso é extremamente grave.

De fato, o objeto das ciências é dado, está presente no real suposto independentemente do sujeito que conhece. Os objetos da Filosofia, ao contrário, são “criados pelo espírito, isolados num ato de intuição. Não ocorre a simples seleção de um objeto, mas sua *invenção*” (GOMES, 1994, p. 28). Por isso é necessário *assumir* a Filosofia, ou seja, perguntar se ela é, realmente, importante. “Responder a tal questão implica determinar a distância que vai da justificação da atitude filosófica (crítica) ao uso da Filosofia para justificar atitudes (ideologia)” (GOMES, 1994, p. 28).

Propor essa questão – “precisamos mesmo da Filosofia?” – é bem mais que uma mera especulação acadêmica, antes é “levar o questionamento a seu limite: o limite da sua importância” (GOMES, 1994, p. 28). Deve-se levar esse problema *a sério*. Isso porque, assim considerada, a Filosofia, em sua pujança, revela-se necessária e urgente, e se faz possível descobrir, para além da importância dada à Filosofia pelo homem *sério*, a emergência da consciência negadora.

A Filosofia se esvazia, se distancia do seu compromisso primeiro, quando deseja ser “respeitável”, expressando suas pretensões “sérias”. Mas qual seria esse compromisso primeiro? Sem dúvida, o essencial: o espírito crítico. A Filosofia não é um conhecimento desinteressado ou inofensivo. Ela não serve de ópio espiritual. A Filosofia não é imparcial. Considerá-la nos termos anteriormente destacados equivale a “pedir um lugar ao sol para um pobre mendigo, o filósofo. Jura que é inofensivo, sério, e que cuida apenas das coisas do espírito – e pede um pouco de sol” (GOMES, 1994, p. 29).

De fato, a missão primeira da Filosofia é “destruir um mundo. Efetivamente, o que é a Filosofia? A mim parece ser isto: *dizer o contrário*” (GOMES, 1994, p. 30). Ora, os grandes momentos e movimentos da história do pensamento humano surgiram no

auge de uma curvatura que marcava um momento de processo/progresso histórico. Depois desse pico, desse cume, vem o declínio, a vertigem. “Imediatamente após o período de criação, surge a cristalização e a esterilidade [...]. Só mais tarde surgirá o verdadeiro sucessor: aquele que disser o contrário” (GOMES. 1994, p. 30).

Todo conhecimento se inicia sendo uma negação. Todo conhecimento é essencialmente crítico. A crítica, por sua vez, é uma posição do espírito, posição que não é eterna, mas temporal, epocal. “Ao assumir a postura crítica a partir deste tempo e lugar, deixa de haver distância entre o que digo e o que sou [...]. Digo o que sou. Isto é Filosofia” (GOMES, 1994, p. 31). Adotar a imparcialidade como critério ou caminho de solução das aporias existenciais não é legítimo. É querer estar acima das oposições, não para assumi-las e resolvê-las, mas para evitá-las e dissolvê-las. É evitar o choque de ideias, buscando o meio termo que se revela não como virtude, mas como mediocridade.

Capítulo V – O mito da imparcialidade: o eclétismo

Como definir o eclétismo? No século XIX, a escritora britânica Mary Shelley publicou o clássico *Frankenstein*, narrando a história da criação científica de um “homem” a partir de várias partes de outros homens, mas essa criatura se revela monstruosa. Ela, por ser composta de tantas partes, não faz parte de lugar algum. Seu desespero é tamanho que ela faz surtar seu próprio criador. Frankenstein – tanto o médico como a criatura – é exemplo do que é *eclético*.

Divagações à parte – porque esse tema deve ser levado à sério – o eclétismo representa um movimento filosófico que encontrou, em solo brasileiro, terreno fértil para se desenvolver. É uma expressão de Filosofia “muito bonita”! O eclétismo é como aquele sujeito “vivo”, esperto, politiqueiro, que sorri e abraça todo mundo, que não quer deixar os outros descontentes. É o típico “amigo de todos”. O camaleão é *eclético*.

Mas esse tipo de gente que abraça a todos, sorri para todos e não descontenta ninguém inspira cuidados. Ninguém é neutro. Não dá para ser imparcial. E o eclétismo fez surgir, no Brasil, um mito perigoso: o mito da imparcialidade.

A imparcialidade é, antes de mais nada, reflexo de uma imaturidade intelectual. É ter medo, ou vergonha, ou preguiça, de assumir uma posição própria. É refletir a dependência cultural impregnada. De fato, o Brasil é um país “jovem”. Talvez por isso seja tão eclético. Gosta de experimentar um pouco de cada coisa. Gosta de tomar para si, de cada coisa, o que é bom e descartar o que é ruim. Vil ilusão! O Brasil está formando o seu próprio Frankenstein.

Há uma ideia de que “usufruir benefícios das mais diversas reflexões estrangeiras, delas retirando o ‘melhor’ [...] é dissolver oposições” (GOMES, 1994, p. 37). Isso não passa de uma pretensão ingênua. “Para extrair o ‘melhor’, é necessário seletividade – e esta envolve um critério. Logo, uma posição. O vazio nada assimila. E o que determinaria o ‘melhor’?” (GOMES, 1994, p. 38).

Um país que não tem memória deve construí-la. Sem passado, sem memória, não é possível assumir uma posição. E todo pensamento é parcial, posicionado, partidário, político. O delírio do ecletismo é achar que pode viver “de boa”, de forma neutra, sem descontentar ou criar caso com ninguém. Por debaixo da máscara do mito da imparcialidade há uma fraqueza primária: “a ausência de risco. [...] A tentativa de dissolver posições. Dar um jeito. Não radicalizar” (GOMES, 1994, p. 40).

O Brasil, de tão eclético, é imaturo. Ele “ainda não conseguiu levar-se *a sério*, preso a moldes de *seriedade* providenciados estranhamente. No ‘mito da imparcialidade’, recusamos estar no Brasil” (GOMES, 1994, p. 40). Ora, sem *estar* no Brasil, a Filosofia não poderá ser brasileira; a Razão não poderá ser tupiniquim. É neste *estar* que se faz possível “extrair um critério seletivo nosso, reivindicando nosso ser” (GOMES, 1994, p. 40).

Capítulo VI – O mito da concórdia: o jeito

O povo brasileiro se orgulha sobremaneira do seu “jeitinho”. É o “jeitinho brasileiro”. Povo inteligente esse! Não perde tempo e nem dinheiro com “bobagens”, com “burocracia”, com “filas”. O brasileiro improvisa, dá sempre um jeito. A sandália arrebitou? Nada que um preguinho não resolva.

O jeitinho brasileiro nasce de um “espírito conciliador. [...] Conciliador e obediente, cordial, o brasileiro jamais conduz as tensões àquele nível em que geram um limite

sem retorno’ (GOMES, 1994, p. 42). O extremo formalismo, por vezes, exigido pelas estruturas burocráticas, encontra seu termo, ou sua humilhação definitiva, no jeito. Todavia esse “mito da concórdia” tem conduzido a Razão Tupiniquim “a um vazio existencial dos mais estéreis. À custa de sempre dissolvermos oposições, acabamos sem qualquer posição, vítimas disto que já identificamos: o senso impensado” (GOMES, 1994, p. 44).

Os efeitos desse “senso impensado” são os mais funestos possíveis, seja no campo intelectual ou político. As elites brasileiras sempre tiveram horror à sua realidade adjacente. Por esse motivo, adotaram, ou melhor, importaram modelos intelectuais e políticos para a sustentação de seus interesses epistêmicos, econômicos, sociais e culturais. E para o povo brasileiro, em certo sentido, isso é cômodo. Por isso não é questionado. Nada há que irrite tanto um brasileiro como aquilo que questiona seus comodismos (GOMES, 1994, p. 46).

É necessário e oportuno fazer uma (re)leitura “além das aparências dos mitos com os quais gostamos de nos revestir de modo narcisista” (GOMES, 1994, p. 47). Esses mitos – da cordialidade, do espírito aberto e conciliador – acabam por estruturar uma visão de mundo que, em última instância, se revela estéril e acrítico. No que tange à Filosofia, não cabe jeito. Ela deve ser crítica, destruidora, madura. De fato, “a Filosofia precisa realizar entre-nós a conquista de cidadania crítica, radicalizando nossa posição” (GOMES, 1994, p. 47).

Capítulo VII – Originalidade e jeito

Ninguém sabe aonde vai ou onde está se desconhece o lugar donde veio, isto é, a sua *origem*. A originalidade é, antes de mais nada, expressão *in individuo* de uma circunstância histórica, geográfica e epocal. O espírito “conciliador” fomentado pelo jeito, no entanto, é totalmente contra a originalidade.

Ele, superficialmente, “é promotor de uma atitude de tolerância e de abertura intelectual” (GOMES, 1994, p. 49). Mas, como diria Shakespeare pela boca de Hamlet, “há mais coisas entre o céu e a terra do que pode conceber nossa vã filosofia”. A superfície não comunica jamais a realidade de um estado. O jeito, como produtor lamentável da Razão Conciliadora, revela-se, na verdade, potencialmente despótico e conservador (GOMES, 1994, p. 49).

Quanto mais conciliador for um homem, mais avesso ele será a qualquer oposição que a ele se apresente. Mas aqui há um paradoxo: o mesmo sujeito que não é capaz de conviver com seu modo de enxergar as coisas é capaz de “conviver com autores e obras mutuamente excludentes, adotando a todas com igual entusiasmos” (GOMES, 1994, p. 49-50). Essa atitude conciliadora é ausente de critérios, por isso se revela possível. Ora, pensar é unificar. E a Filosofia, há muitos séculos, tenta apreender o real numa síntese única do *actus cognoscendi*. Para o brasileiro isso é um absurdo, pois “confundimos o filósofo como aquele sujeito que sabe muitas coisas e que discursa sobre tudo. Em suma: o filósofo é tido como o homem de muitas idéias. Equívoco total. O filósofo é o homem de uma idéia só” (GOMES, 1994, p. 50).

A Razão Conciliadora, ao suprimir as oposições, se revela um verdadeiro despotismo intelectual. Disso decorrem “modismos” e egotismos. Essa Razão “saltita de galho em galho, reproduzindo posições que, como na recente moda estruturalista, nada têm a ver com qualquer urgência brasileira” (GOMES, 1994, p. 50-51).

De fato, a Filosofia, no Brasil, não gera mais uma problematização interna. As ideias que aqui se defendem são extranacionais, desvinculadas da realidade brasileira, não têm raiz, não são *originais*. Nisso a reflexão se afunda numa dependência imatura, numa busca por créditos e merecimentos. “Tendo se furtado a responder a urgências históricas nossas, a grande crise do intelectual tupiniquim é viver mendigando consideração e reconhecimento” (GOMES, 1994, p. 51). A Razão Tupiniquim quer ser séria. E com isso ela se perde, define e morre – ou deixa de nascer.

Verifica-se um abandono do real no imaginário e na problemática da Filosofia brasileira. Isso é fruto de duas tentativas da Razão alienada: conciliar ou suprimir. Tudo isso culmina no assentamento da Razão Ornamental, que não passa de uma “pirotecnia carnavalesca”: é bonito, bem escrito, mas não passa de máscara, fantasia e pompa. Se não dá para conciliar, suprime; se não dá pra suprimir, concilia. Para tudo dá-se um jeito.

A Filosofia, portanto, no Brasil, precisa dar conta da Filosofia; precisa dar razões de sua existência e assumir os riscos disso decorrentes, pois ela “não tem qualquer *importância* que possa se impor a mim antes do momento que eu *me importe*” (GOMES, 1994, p. 54). Não basta dar por óbvia a existência da Filosofia, ou ainda supô-la. Prescindir desse compromisso, ou tentar conciliações ou supressões, não ajuda em nada. Desse modo, “enquanto a Filosofia no Brasil não encontrar suas

condições de originalidade, não poderá, está visto, ter origem” (GOMES, 1994, p. 54). Nisto consiste o triunfo da Razão Ornamental.

Capítulo VIII – A Filosofia entre-nós

A grama do jardim do vizinho é sempre a mais bonita. Também a Filosofia *dos outros* parece a mais bonita, a mais erudita, a mais *séria*. É incontestável que há Filosofia no Brasil. De fato, “ela aqui se encontra entre-nós, manifestando a sua presença. Talvez um corpo estranho, mas presente” (GOMES, 1994, p. 56). Ora, se é pacificamente admitida a presença da Filosofia no Brasil, por que se discute tanto e tão controversamente a existência de uma Filosofia brasileira?

A história da Filosofia, no Brasil, revela-se, antes de mais nada, a história da assimilação das ideias e do imaginário europeu. Há nisso um problema: esse conteúdo chegou até aqui pronto, feito, praticamente acabado, assentando-se simplesmente sobre o solo, mas sem criar raízes. Por isso a Filosofia no Brasil parece fria, distanciada. Não tem o ritmo do carnaval ou a qualidade do futebol. Ela está aqui, mas não é propriamente *daqui*.

Nisso consiste a distinção entre a *Filosofia entre-nós* e a *Filosofia nossa* e esquecer essa diferença levou os filósofos e as filósofas no Brasil a confundirem “o valor ou existência de livros de Filosofia escritos por brasileiros com o valor ou existência de uma Filosofia brasileira” (GOMES, 1994, p. 58). De fato, a presença de filósofos neste país não faz com que nele exista uma Filosofia propriamente *brasileira*.

Mas a questão sobre a existência de uma Filosofia leva, necessariamente, a um problema metafilosófico: o que é a Filosofia? Qual seria o objeto para uma Filosofia brasileira? Quais seus métodos e sua linguagem? Onde encontrar essa Filosofia? Quais as condições de sua existência? Ao extraviar essas questões urgentes, a possibilidade de uma Filosofia brasileira se limita e, até mesmo, se inviabiliza. “Só saberemos questionar uma Filosofia brasileira se formos capazes de saber como, por que, de que modo tal coisa nos importa” (GOMES, 1994, p. 61).

Ora, a Filosofia *entre-nós* só se converterá em *nossa* na medida em que uma consciência de pertença histórica, geográfica, social e cultural imergir na Razão Tupiniquim. Isso, porém, é difícil, pois “nos apegamos à Mãe-Europa [...]. A

vantagem dessas atitudes que temos preferido ao longo da história são óbvias: dispensam-nos de pensar. Pensar é incômodo. Chato. Descobrir nossas alienações dói e mutila. É tragédia” (GOMES, 1994, p. 61). Mas, de fato, é muito mais fácil continuar sob a tutela de outrem. “Uma significação que venha do exterior para conferir dignidade a nossas tarefas é como uma receita – impede-nos todos os ricos e nos concede a paz reconfortante de uma mãe onipresente” (GOMES, 1994, p. 61).

Duas questões: como se faz possível filosofar na *língua* brasileira? E o brasileiro é *capaz* de filosofar? Sobre esta última, absurda em certo ponto, muitas formas de compreensão se apresentam: o brasileiro é um povo agitado e, por isso, não consegue assumir a postura contemplativa necessária para o exercício filosófico; a Razão Tupiniquim não tem pendor para a filosofia, pois seu espírito não foi orientado para esse fim. Quem dessa forma argumenta se olvida do fato de que a Filosofia é “algo a ser inventado, a ser feito historicamente” (GOMES, 1994, p. 64).

Sobre a incompetência da língua portuguesa para a expressão filosófica, o problema se dá nos mesmos termos. Nessa perspectiva, haveria uma certa “debilidade inerente ao português – língua adequada no máximo às piadas de botequim – que explicaria por que não chegamos ainda (e talvez não cheguemos jamais) à Filosofia” (GOMES, 1994, p. 65). De fato, um dos grandes dramas dos “professores de Filosofia” é traduzir para o português as máximas alemãs, francesas, latinas ou inglesas – isso explica o número gritante de citações e notas de rodapé “que dão a certos livros aquele clima de hermeticidade imbecil” (GOMES, 1994, p. 65). O que esses profissionais da Filosofia se esquecem é que essas expressões são *originais*, isto é, tem uma origem, uma raiz, um contexto. Nasceram e foram criadas numa circunstância específica. Elas “trazem a marca de um momento, suas importâncias e urgências. De fato jamais serão traduzidas – cumpriria transplantar situações de lugar e tempo, coisa impossível” (GOMES, 1994, p. 65).

Isso não demonstra uma insuficiência da língua, pois filosofar não é assimilar puramente. “Esquecemos que a situação dos outros é isto: deles. Se nossa língua não é capaz de exprimir o alheio, isso nada a desmerece, uma vez que a língua tem por função exprimir o próprio, não o alheio” (GOMES, 1994, p. 65). Ora, se as mentes brilhantes que lidam com a Filosofia entre-nós fossem capazes de se flexibilizarem a esse ponto, perceberiam que há muitas coisas que, expressas em português, não poderiam ser traduzidas para inúmeras línguas. E isso não as desmerece.

Nessa busca frenética, alienada e compulsiva, por encontrar termos do *aqui* para expressar conceitos de *lá* vê-se uma tentativa de “transplantar um termo sem transplantar a intuição – e na intuição está a realidade, sua importância e urgência. [...] Cabe a nós descobrir o que nos importa. Descoberto isso, teremos a palavras adequadas” (GOMES, 1994, p. 66). Em última instância, se fará possível uma Filosofia *nossa* e não meramente *entre-nós*.

Capítulo IX – A Razão Ornamental

Nada agrada mais ao intelectual tupiniquim do que ser reconhecido pelo seu brilho. O “homem brilhante” é a glória da Razão Brasileira. Não importa tanto o trabalho intelectual organizado, a constância e a dedicação. Em outras palavras, não importa ser “esforçado”: tem que ser *brilhante!* A pessoa brilhante é a que, pelas palavras, encanta, reluz, brilha. Ela é veloz no raciocínio e desenvolta na linguagem. Sobretudo, improvisa. Fala livremente, “sem papel”. Ah, como é entediante ouvir um intelectual lendo! “Se é pra ler, leio em casa. Do orador queremos algo distinto da importância ou da consistência do que tem a dizer. Queremos improvisado” (GOMES, 1994, p. 70-71).

O brilhante é, por natureza e necessidade, um cidadão bem falante. Aqui reside o triunfo do bacharel. O triunfo da Razão Ornamental. Todavia, trabalhar bem com as palavras não constitui, *per se*, o brilhantismo da Razão Ornamental. Mais que saber falar bem, é necessário dosar a linguagem com uma sábia dose de malandragem. Ora, “o esperto ludibria de maneira especial. Quase leva o ludibriado a agradecer ter sido vítima” (GOMES, 1994, p. 71). Quanto mais esperto, mais querido. Quanto mais querido, mais brilhante. Quanto mais brilhante, mais respeitável. Quanto mais respeitável, mais *sério*.

Ora, para ser esperto, querido, brilhante, respeitável e sério, a Razão Ornamental exige a adesão a um “ismo”, a uma escola, a uma moda. Isso concede cidadania. Respeito. Seriedade. Mas que fique claro: esse “ismo”, essa “escola” e essa “moda” têm que vir de fora! O intelectual tupiniquim faz isso, muitas vezes, sem saber que essa adesão frenética a uma corrente, na verdade, constitui a morte do pensamento. “Na origem, todo pensamento é crítica e negação, e o limite de sua vitalidade

encontra-se identificado com o limite de sua sistematização e vigência” (GOMES, 1994, p. 72). E um pensamento deve ter *validade*, não necessariamente *vigência*.

Já foi dito que um pensamento original não é um pensamento *novidadeiro*. O novo, de fato, é filho por vezes rebelde do original. É um acidente do original. O original lida com as origens, não com o que é último no tempo. Mas a ornamentalidade dos novidadeiros triunfa sobre o pretexto de se sobrepor ao “ultrapassado”. Nisso há uma fuga aos estrangeirismos, seja na literatura, nas artes ou na Filosofia. Bom mesmo é o que vem de fora. Há também, por conseguinte, uma grande desvantagem: “não somos cultos em literaturas estrangeiras, porque um francês, ou um inglês, ou um norte-americano, de média cultura na respectiva língua, sabe muito mais do que nós destas literaturas” (GOMES, 1994, p. 73).

O desejo de aceitação, de reconhecimento pela Mãe-Europa, leva a Razão Tupiniquim a alguns desconcertos e estranhamentos consigo e a si mesma: primeiro, o brasileiro ainda não deixou de ser dependente; segundo, ser *culto* no Brasil é conhecer muito o outro, o *não-brasileiro*, e aí de quem se aventura em dedicar-se ao que é *nosso* – será julgado exótico e até de sujeito de mau gosto; terceiro, a Razão Ornamental exige “esquecer o que está à nossa volta, voltando-nos para ‘a’ cultura [...]. Assim, não somos conhecedores de nós mesmos e nem dos outros, pois é certo que os outros levam sobre nós uma vantagem decisiva: são eles próprios” (GOMES, 1994, p. 73-74).

Essa Razão Ornamental “nos leva a abandonar tudo, esquecer aqui e fora daqui obras que importam, para correr atrás das últimas novidades” (GOMES, 1994, p. 74). No afã de ser conhecida pelos outros, a Razão Tupiniquim torna-se uma ilustre desconhecida a si mesma. Perde a identidade – a qual talvez nunca nem foi definida; fica sem origem, sem raiz. E assim, “o intelectual tupiniquim vive num estado de dissociação: voltado para fora e de fora esperando reconhecimento. Fechando os olhos à realidade que o circunda” (GOMES, 1994, p. 74).

Ora, há uma Filosofia brasileira? Antes de responder essa questão, pontua-se: a primeira tarefa na existência, sua condição *sine qua non*, é chegar a ser o que se é, “fazendo de si o que se visa ser, partindo de nossa posição” (GOMES, 1994, p. 75). Sem isso, o movimento *ad intra* necessário ao surgimento da Filosofia não se fará possível “e a Filosofia continuará sendo apenas aquela tia distante que veio e foi

ficando. E a possível Filosofia brasileira permanecerá vítima da Razão Ornamental” (GOMES, 1994, p. 75).

Capítulo X – A Razão Afirmativa

Já foi dito que, no Brasil, predomina uma Razão Eclética. Dela se desdobra uma outra face: a Razão Afirmativa, “precisando legitimar idéias e modelos providenciados estranhamente” (GOMES, 1994, p. 83). Essa Razão Afirmativa é o triunfo do positivismo.

Esse ideal de afirmação constitui-se no assentamento “dos interesses vigentes e da reprodução das classes dominantes” (GOMES, 1994, p. 83). O fato de, no Brasil, nenhuma tradição filosófica ter se constituído autonomamente fez com que essa Razão Afirmativa fosse fruto da influência tanto do ecletismo quanto do positivismo. Ela está intimamente ligada “ao vício conciliador da Razão Eclética: ao invés de gerar um confronto criador, gerou entre-nós o pensar anestésico. Dissolvendo oposições, antagonismos. [...] gerou o pensamento esterilizado, muito útil porque não contamina ninguém” (GOMES, 1994, p. 84).

De fato, o positivismo penetrou-se no cenário cultural, político e filosófico do Brasil pelo vazio aqui até agora não preenchido satisfatoriamente; pela ausência talvez de uma Razão Tupiniquim. Mas a própria positividade da Razão Afirmativa gera ilusões. Ora, é muito mais cômodo “acatar globalmente um conjunto de ‘verdades’ resumidas em alguns poucos livros, manual ou catecismo do que se fazer capaz de enfrentar um longo e penoso processo de reconstrução histórica da filosofia” (GOMES, 1994, p. 88).

Uma razão subversiva, que tente ir de encontro a essa passividade, conformismo e mesmidade da Razão Afirmativa, seria colocada à margem. Por isso que a Razão Afirmativa é como que desdobramento da Razão Eclética, na qual há uma “tendência a dissolver oposições e a desconfiança com qualquer posição que contivesse traços de marginalidade” (GOMES, 1994, p. 90).

Assim, no Brasil, não houve “salto entre o ecletismo e o positivismo, mas pura continuidade, desdobramento, uma afinidade que explica como o segundo [...] foi capaz de encontrar entre-nós uma terra de promessa, arada [...] pelo ecletismo”

(GOMES, 1994, p. 90). Não há, nesse cenário, lugar para a negação. E é nessa alienação do pensamento brasileiro, nessa incapacidade de comprometer-se com as urgências históricas, que se acomoda a Razão Afirmativa.

Se, por um lado, a Razão Eclética “perdia-se numa indiferenciação amorfa e despersonalizada, a Razão Afirmativa tende a sacralizar o passo, fonte de todas as certezas – certezas que já não sabemos verdades caducas” (GOMES, 1994, p. 93). Mais uma vez, aqui triunfa a Razão Ornamental: “o pensamento não pensado, alegórico. Que não incomoda nem arrisca. O pensar anestésico e esterilizado” (GOMES, 1994, p. 94). Viu ilusão da Razão Afirmativa: o papel do pensamento não é agarrar-se ao dado, a fim de perpetuá-lo, mas justamente destruir a positividade do dado.

Capítulo XI – Razão Dependente e negação

A função da *consciência* é explodir um mundo. Mas o que isso significa? Tomar consciência é, antes de mais nada, saber *com*, é atualizar o pensamento, traduzir a reflexão para o plano real, próximo, patente. Quando isso acontece, o mundo *explode*, porque é desnudado. As máscaras caem. A feiura se revela. Adão e Eva se escondem de Deus, que os busca.

Há quem pense que, no Brasil, o primeiro despertar da consciência se deu com a Semana de Arte Moderna, em 1922. Ela teria permitido “a constatação do óbvio: à nossa volta não havia *fog*, neve ou castelos medievais – mas bananeiras, coqueiros, casas de caboclo e gente de nariz batatudo e lábios grossos” (GOMES, 1994, p. 96).

Mas é claro que esse movimento, por si mesmo, não foi capaz de operar a revolução cultural e filosófica necessária para o rompimento radical da Razão Tupiniquim com a Razão Ornamental. Mas a negação estava ali. E isso era bom, muito bom. Isso permitiu a “aproximação de nossos valores, de nossos limites e possibilidades” (GOMES, 1994, p. 97).

Parece faltar paixão à realidade *brasileira*. Essa consciência, no entanto, já é um sinal de explosão do mundo, de negação, de crítica, de Filosofia. Esse lamento “deve ser considerado como uma devastadora revisão crítica, legítima, porque dava testemunho de um mundo seguinte” (GOMES, 1994, p. 99).

O mundo seguinte é aquele em que serão tratadas, no Brasil, por brasileiros, as questões do Brasil. A Filosofia *entre-nós* será, finalmente, *nossa* e a Razão Ornamental, destituída de sua glória, será substituída pela Razão Tupiniquim. Mas tudo isso sob uma única condição: “o exercício de uma impiedosa antropofagia. É urgente devorar a ‘estranja’ [...]. Devorar sem culpa ou sentimento de inferioridade” (GOMES, 1994, p. 105).

Isso não significa um ilhamento cultural, pois aquele que se isola, morre. Ademais, “o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado. É tão grave esquecer-se no passado quanto esquecer o passado” (GOMES, 1994, p. 105). Significa, sobretudo, reconhecer os outros como *eles* e a nós como *nós mesmos*, na especificidade de cada contexto e situação.

De fato, a única coisa que “impede o surgir de um pesar nosso é a recusa implícita de enfrentarmos algo brasileiro. [...] Nossos temas são recusados por não serem de odor tão refinado quanto as questões européias” (GOMES, 1994, p. 108). E quais seriam esses temas: “alimentação, habitação, saúde, educação etc. Somos uns deslumbrados daquilo que nem conhecemos: América do Norte e Europa” (GOMES, 1994, p. 108).

Portanto, a possibilidade de um juízo filosófico brasileiro, de uma Filosofia Brasileira ou de uma Razão Tupiniquim se faz possível mediante a demolição das condições subjetivas e objetivas da dependência, “a consciência crítica voltada contra a introjeção do papel de ‘assimiladores’ que a condição de colonizados nos reservou. O crivo severo com relação ao passado: reler nossa história” (GOMES, 1994, p. 108-109), meditá-la, não repeti-la. É necessário inventar as condições do futuro da Razão Tupiniquim: criar as importâncias e determinar as urgências. De fato, 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).

Posfácio – Liberdade e Devir

A loucura globocolonizadora nos levou até onde? Roberto Gomes (2008, p. 114) nos alerta para o perene perigo do “massivo achatamento das diferenças”, que destrói memórias, individualidades e identidades. Quando esse posfácio foi escrito – 1992 – o autor entendia que o cenário da década de 70 – que foi quando o livro todo foi

escrito – já havia sido superado em grande parte de suas questões, sobretudo aquela do polarismo direita/esquerda. Hoje, contudo, esse polarismo revela-se vivo, e com um povo sob o delírio acumulativo do mercado capitalista (GOMES, 2008, p. 117), o que impede-nos de identificar paternidades reais.

Ainda se impõe a necessidade de superarmos “a ilusão de se pensar do ponto de vista da eternidade” (GOMES, 2008, p. 119). A questão da *originalidade* ainda pulsa – liberdade de inventar, direito de ousar, destruir, recriar, ir além do comentário e interpretação, o terror de reconhecer que nem tudo ainda foi dito e essa “bola” está com a gente, hoje, agora: “[...] encontramos o mesmo desafio. É preciso que cada um se dê o direito de ‘pensar o que é, como se é’, para repetir uma expressão que usei na *Crítica*” (GOMES, 2008, p. 121).

Não é um sinal de fraqueza – ou de sua inexistência – continuarmos perguntando o que é a filosofia brasileira: “De algum modo a filosofia é uma longa tentativa de se responder a uma só questão: *o que é filosofia?*” (GOMES, 2008, p. 123). Como bem lembra Roberto Gomes (2008, p. 129), nossa história nos últimos cinco séculos coincide com a expansão da Razão Europeia em dinâmica de universalização, que encontrou no capitalismo nascente uma autoafirmação como Razão Universal. De lá para cá, as formas de domínio cresceram, se sofisticaram, seguem presentes. Precisamos, portanto, seguir perguntando: que filosofia é – ou quais são – a nossa? “Que outro modo de produzir uma vida humana podemos propor? Que outras relações podemos pensar na busca da criação de um homem novo capaz de novas relações consigo, com os outros e com a natureza?” (GOMES, 2008, p. 130). Ao que conclui nosso autor: “A possível originalidade da filosofia brasileira [...] só será alcançada se soubermos dar uma resposta a esta situação limite [...] Cabe, pois, a qualquer pensador atual a questão a respeito de onde nos conduziu o projeto expansionista europeu, cuja face atual é a globocolonização”.

Bibliografia

- GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11. ed. São Paulo: FTD, 1994.
GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 14. ed. Curitiba: Criar, 2008.

Autores:

Rafael Rodrigues Barbosa



Filósofo, com formação pelo Instituto Filosófico São José (Campanha-MG).

E-mail: rafaelrodrigues_be@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2108-9839>

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5975784276541121>

Elvis Rezende Messias

Filósofo e teólogo. Doutorando em Educação pela Universidade Nove de Julho (bolsista CAPES). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano e em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atua como docente-pesquisador e vice-diretor da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Unidade Acadêmica de Campanha. Membro do GRUPEFE (CNPq, UNINOVE).

E-mail: elvismessias.prof@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-1964>

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6411412202303140>