



issn: 2176-5960

# Προμηθεύς

## journal of philosophy

n. 40 September - December 22



### PROBLEMAS DE FILOSOFIA BRASILEIRA

Ronie Aleksandro Teles da Silveira<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Semana de arte Moderna de 1922 foi um convite para fazer uma inflexão em direção ao Brasil. A filosofia pouco se moveu nessa direção, mesmo um século depois. Permanecemos realizando um trabalho filosófico orientado pelas pautas da velha Europa. Discuto aqui as alternativas que começamos a considerar como viáveis para a prática de uma filosofia brasileira. Embora exista mais de uma alternativa, não há como contornar a necessidade de que um trabalho filosófico pertinente passe pelo estabelecimento de um diálogo com a cultura brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia Brasileira; Cultura; Brasil; Crítica

**ABSTRACT:** The Modern Art Week of 1922 was an invitation to make an inflection towards Brazil. Philosophy has moved little in this direction, even a century later. We continue to carry out philosophical work guided by the agendas of the old Europe. I discuss here the alternatives that we begin to consider as viable for the practice of a Brazilian philosophy. Although there is more than one alternative, there is no way to circumvent the need for a relevant philosophical work to go through the establishment of a dialogue with Brazilian culture.

**KEYWORDS:** Brazilian Philosophy; Culture; Brazil; Criticism

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal do Sul da Bahia.

## Introdução

Estamos comemorando em 2022 os 100 anos da realização da Semana de Arte Moderna. Talvez minha linha de pensamento - se pudermos chamá-la de *linha* - destoe bastante daquilo que se espera de uma tentativa de interpretar a disposição antropofágica da Semana de 22. Mas o que seria da filosofia sem essa falta de tato para tratar dos mais diferentes assuntos? Um filósofo é basicamente uma pessoa que não entende as perguntas que lhe são feitas.

Estou considerando aqui que o significado da Semana de Arte Moderna seja a explicitação do interesse das produções artísticas e intelectuais tematizem o Brasil. Que suas intenções girem em torno de desenvolver algum interesse pelo nosso país. Me refiro àquele país que resultou da intervenção violenta do conquistador português, da leva de escravizados africanos trazidos à força para o trabalho e dos indígenas que já habitavam o lugar desde muito tempo. Todos eles dotados de suas respectivas línguas, costumes e valores, com suas dinâmicas próprias que foram abruptamente alteradas pela chegada do europeu. Uma situação tão complexa que torna quase pueril datar o começo do país em 1500. Mas, enfim, fazemos mesmo isso e dizemos que o Brasil começou nesse ano da Graça de Nosso Senhor. Vamos considerar, para todos os efeitos, que essa datação sobre o início do país é uma daquelas simplificações grosseiras que permitem o início de um assunto – e nada mais do que isso.

O fato é que esperar tanto tempo para nos propormos explicitamente a tratar do Brasil – como quis a Semana de 1922 – pode não parecer muito salutar, quando olhamos o processo daqui, do presente, em direção à história do país. Por outro lado, dadas as condições efetivas da produção cultural e intelectual vigentes até a Semana, a proposta de alteração de perspectiva foi fundamental. Ela foi uma proposta de revolução tardia, mas ainda assim uma revolução.

Como se pode verificar ainda hoje, a filosofia não acompanhou esse movimento de ocupar-se com nossos próprios assuntos. É verdade que em 1922 não havia filosofia institucionalmente estabelecida no país. Ainda assim, mesmo posteriormente creio que a filosofia não se deixou abalar pelas proposições da Semana no sentido de enveredar pelo cultivo de um interesse pelo Brasil. Nossos modelos de atividade intelectual seguem sendo majoritariamente europeus sob todos os critérios que se possa utilizar para analisar o que se produz por aqui. Só mais recentemente estamos começando a dar os primeiros passos na direção de pensar o Brasil.

Não sou um historiador da filosofia e ainda menos um historiador da filosofia brasileira, então meu ponto de vista é bastante limitado acerca das tendências gerais que caracterizam essa atividade. Assim, vou me ocupar aqui com algo que decorre de algo bastante empírico e limitado: minha própria experiência pessoal tentando produzir filosofia brasileira. Entretanto, não creio que uma provável resolução dos problemas que indicarei seja algo que se imponha com necessidade *antes* do trabalho com filosofia brasileira. Parece mais acertado acreditar que esses problemas e suas possíveis soluções ocuparão espaço na agenda filosófica mais cedo ou mais tarde. Se forem antes, melhor.

### **Forma e Conteúdo**

Durante a minha formação jamais em uma só disciplina, seja na graduação ou na pós-graduação, presenciei referências a qualquer texto que tomasse o Brasil como objeto de discussão filosófica. Mesmo autores brasileiros que produzem material efetivamente utilizado nos processos de formação de filósofos nas universidades definem e enquadram os problemas a partir de uma moldura europeia.

Se o impulso fundamental da Semana de Arte Moderna foi o de voltarmos nosso olhar para o Brasil, creio que nós, os filósofos brasileiros, ainda estamos no início do Século XX ou talvez em pleno Século XIX. Só depois do período de formação e de maneira bastante tacanha e irresponsável fui me dispor a intentar algo que pudesse ser denominado de filosofia brasileira: um tipo de exercício intelectual que articulasse o trabalho convencional que realizávamos nas universidades com a cultura brasileira. Observe que se tratou de uma aventura: nada na minha formação me qualificava para esse tipo de empreendimento. O avanço – se é que ele ocorreu – teria que ser feito por um tatear a esmo, na esperança de encontrar algum rumo e um sentido.

Esse tipo de articulação se mostrou problemático em vários sentidos e tentarei tratar de alguns deles aqui na sequência desse texto. Meu objetivo não é, como já afirmi, elencar uma história desses problemas, mas narrar como eles surgiram no contexto particular de uma tentativa de pensar o meu país a partir de uma disposição filosófica. Como se verá, há uma limitação natural nesse ponto de vista: o da experiência direta. Ela fornece o material e os limites.

Uma primeira tentação equivocada ao fazer filosofia brasileira consiste exatamente em tomar o que acabo de dizer como centro desse trabalho: tomar questões brasileiras como *tema*. É como se preservássemos o método de trabalho filosófico que

já se encontra relativamente consolidado desde o período de formação europeia e introduzíssemos nele o Brasil. A solução parece fácil e simples - só parece.

Hegel (1992) já havia alertado para o que significa o uso sistemático de um método: o ato de mergulhar conteúdos diferentes dentro de um mesmo líquido. Com essa metáfora, ele se referia à homogeneização a que esse processo parece conduzir. Tudo fica com a mesma aparência, com a mesma cor e, quem sabe, com o mesmo sabor. O uso de um mesmo método para assuntos diversos envolve homogeneização e encobre as diferenças de conteúdo, como se tudo tivesse que apresentar-se de uma mesma forma, seguindo um padrão idêntico.

Nesse sentido, essa disposição de tomar o Brasil como algo a ser pensado pela filosofia consiste em passar a considerá-lo como *objeto* de estudo dentro de uma tradição já consolidada. E essa tradição - justamente por ser uma tradição - possui seus próprios maneirismos, sua própria etiqueta, sua própria metodologia, sua linguagem, seu ethos profissional. Então, ao final das contas, o interesse filosófico pelo Brasil pode significar um movimento que não leva a nenhum lugar: tudo permaneceria tal e qual, exceto que agora estaríamos filosofando *sobre* o nosso país. Afinal, estaríamos praticando uma extensão metodológica da velha filosofia europeia mais do que qualquer outra coisa.

Com isso quero dizer que a mudança de perspectiva que conduz da filosofia tradicional europeia, ensinada nas nossas universidades, para a filosofia brasileira pode se mostrar como uma mera ampliação metodológica que passa a incluir o nosso país. Nesse caso, observe que nada de substantivo se acrescenta. Para mantermos a metáfora, seria como mergulhar o Brasil nas velhas categorias filosóficas europeias ou fazê-lo submergir no interior daqueles procedimentos já consolidados pela tradição dessa área de estudos. O resultado desse procedimento parece conduzir à perda de especificidade de nosso objeto de estudo, à sua homogeneização dentro de um meio preexistente, sua dissolução e perda de especificidade em função do meio. Ao final desse processo obtemos um país sem seu sabor, sua cor, sua textura.

Não creio que esse parco resultado mereça o esforço de se fazer filosofia brasileira. E talvez esse seja um dos motivos pelos quais poucos se interessam pelo assunto. Afinal, visto dessa maneira, o assunto não parece mesmo muito promissor e interessante. Qualquer extensão metodológica a novos conteúdos é, antes de tudo, uma rotina intelectual que elimina justamente a novidade sugerida pelos novos objetos a serem encampados. Ela é mais do mesmo sob outra aparência.

Vamos a uma ilustração disso. Podemos analisar a corrupção do sistema político brasileiro como uma forma desvirtuada de funcionamento do sistema representativo ocidental. Tomamos o sentido clássico europeu da *representação política* como critério de funcionamento saudável da relação entre eleitores e eleitos e daí analisamos o que não funciona no Brasil. Podemos avançar em direção às causas para esse mal funcionamento, mas o decisivo é mesmo o critério que usamos e que se encontra consolidado pela tradição filosófica europeia - que estabeleceu a *norma* saudável dessa relação. O referencial aqui é aquilo que a filosofia europeia produziu a partir da especificidade de sua experiência histórica na constituição dos Estados modernos e do seu sistema de funcionamento político.

Observe que nesse tipo de interpretação do problema da corrupção não se acrescentou nada relativo à especificidade do país. Por exemplo, não se disse uma palavra sobre o substrato cultural original indígena em que as nossas relações políticas, importadas da Europa, se fixaram. Assim, por exemplo, a dispersão do poder, a ausência de chefias autênticas, a intensidade das relações familiares, a reciprocidade como princípio da sociabilidade, o padrão de organização fundado na modularidade, tudo o que é próprio do substrato cultural original da América foi deixado de lado.

Esse mesmo padrão de análise é bastante comum nas tentativas de se pensar filosoficamente o país. Podemos generalizá-lo com certa prudência. O que se opera através dele é aquele movimento que indiquei acima: com base nos conceitos filosóficos europeus já usuais, passamos a analisar também o Brasil. Esse tipo de trabalho filosófico é bastante confortável porque exige pouco do filósofo: basta deslocar seu olhar para *outro objeto*, mantendo tudo o mais no seu devido lugar. Eu diria que se trata de olhar para outra coisa, mantendo a cabeça exatamente na mesma posição. Os olhos não se movem.

É como se a filosofia brasileira se resumisse em adotar a boa vontade de olhar para um lado para o qual não se olhava antes. Nesse caso, se trataria somente de desviar o olhar de uma região do mundo para a outra. Na verdade, o Brasil é introduzido aqui como um caso particular de uma lei geral ou de um conjunto de critérios que supostamente valem para todos os casos particulares. Ou seja, se trata de mera aplicação de critérios já consolidados ou de uma regra universal a um caso.

Claro que o resultado desse tipo de empreendimento intelectual é sempre alguma forma de conclusão defectiva. Como o país não corresponde aos conceitos europeus – sejam aqueles relativos à corrupção ou quaisquer outros já sedimentados no trabalho

filosófico europeu – a conclusão se resume a indicar quais são os *defeitos* do país ou em que sentido ele carece de alguns elementos. Então, de maneira geral, essa tendência da filosofia brasileira se consolida com a indicação do sentido em que o país fracassa ou como ele se desvia de um padrão estabelecido - seja lá que aspecto particular se tome como objeto particular de análise. O padrão geral utilizado, o critério de medida, é aquele que é fornecido pela tradição filosófica europeia.

Tenho denominado essa disposição geral da filosofia brasileira de *moralismo*. Ela consiste em supor que os filósofos (de formação europeia) já estão naturalmente dotados do que necessitam para adentrar no âmbito da filosofia brasileira. Esse procedimento termina ou passa sempre por algum tipo de diagnóstico negativo. Nele se trata de dizer sempre que o Brasil não funciona, segundo aqueles critérios adquiridos quando de nossas formações intelectuais europeias.

Pode parecer tacanho e uma proposição que visa estreitar a atividade filosófica afirmar que os conceitos tradicionais europeus não deveriam se aplicar aqui. Como se cada país devesse ter seus próprios critérios de avaliação para que ela fosse justa, para que se pudesse apreciar adequadamente o que somos. A questão delicada aqui é a dos critérios da análise filosófica ou o conjunto de elementos que permite que se faça apreciações de valor. Assim, o problema parece se resumir a qual dos dois lados assumir como referência dessas avaliações: o de fora ou o de dentro.

Se tomamos os critérios clássicos da filosofia europeia como ferramentas de análise, o Brasil termina sempre como uma figura defeituosa, semieuropeia, semibárbara, subqualquer coisa. Poderíamos dizer que isso ocorre porque as categorias são externas ao que somos e esse distanciamento, ao invés de gerar a desejada distância crítica, só produz mioia e incompreensão.

O tema da crítica é mesmo muito sensível para os filósofos, de tal modo que eles chegam a confundir a filosofia com ela. Parece razoável reconhecer que distância demais nubla a visão, desfoca a perspectiva e que categorias tão díspares com respeito à realidade que se tenta analisar só geram falta de entendimento e – por que não dizer – amargura dos analistas perpetuamente frustrados com as distâncias que aparecem. Quando esses elementos (categorias e realidade) são muito diferentes, é previsível que nada de produtivo resulte de seu confronto e que a tristeza geral do desarranjo contamine o próprio analista. Em função desse distanciamento extremo, gera-se o isolamento e, por isso, o moralismo: uma modalidade de crítica tanto enérgica quanto inútil.

Outro dos resultados dessa procedimento é que o criticado mostra-se incapaz de absorver a crítica, justamente em função dos anos luz que separam a situação fatural dos critérios usados na crítica. Essa *incapacidade* é exclusivamente produzida pelo excesso de distância e coloca a crítica em uma posição inalcançável, lá no cume das verdades longínquas que não podem se realizar. Enquanto isso, aqui embaixo, o mundo segue tal e qual. Esse é o princípio básico do moralismo: excesso de distância entre a crítica e seu objeto, inoperância na ação e incapacidade comunicativa. Daqui se derivam ainda a amargura do crítico sempre incompreendido e a indiferença defensiva do criticado. Essa dupla alimenta a irrelevância social da atividade filosófica.

Mas se fizermos o movimento contrário, em direção ao interior da situação que analisamos, notaremos que categorias caseiras possuem tanta intimidade com o que avaliam que podem perder a eficácia crítica. Com efeito, aqui temos um efeito reverso gerado por uma empatia extrema: a proximidade excessiva também desfoca aquilo que se tenta ver. Ninguém consegue julgar se não é capaz de estabelecer algum distanciamento mínimo que permita a definição do foco. No caso do Brasil, conceitos demasiadamente afeitos ao que somos tendem a resultar em autoelogios, redundâncias, imobilidade e festa – essa modalidade de gozo ligado ao que existe. Ou, se preferirmos, isso parece comprometer a própria atividade filosófica em função de se supor que ela é dotada de uma natureza crítica. Com efeito, se há algo que torna a filosofia desnecessária é a festa.

Fundamentalmente se trata aqui de sacrificar a capacidade crítica em benefício da compreensão. Através de um deslocamento de fora para dentro, de uma aproximação que visa à compreensão, se chega à aceitação plena. Nesse caso, abandonamos o moralismo pela conformidade: essa redundância que aceita tudo o que existe em uma tentativa de estabelecer empatia e aproximação.

Chamo a atenção do leitor para algo que ocorreu aqui, bem nas nossas costas: ao propor uma disposição mais compreensiva da atividade filosófica brasileira com relação ao nosso país, deslocamos a discussão para *além do conteúdo*. Acima afirmei que uma filosofia brasileira começava como uma intenção de tomar o Brasil como objeto. Agora estamos verificando que isso seria insuficiente e que alguma alteração de *forma* também é necessária. Quero dizer, com isso, que começamos a propor que alguma alteração na forma da atividade filosófica se faz necessária quando pretendemos tratar do Brasil. Que a cabeça precisa se deslocar para ver melhor o que se passa, que os olhos precisam se movimentar.

Claro que isso não elimina o caráter problemático daquela dicotomia entre o fora e o dentro, entre categorias de análise estranhas e as caseiras, entre crítica e compreensão. Se a filosofia é crítica, não há problema em manter-se o distanciamento. Isso me parece inteiramente legítimo como proposição de uma atividade filosófica tradicional. A questão aqui me parece ser a repetição e inoperância a que o moralismo nos conduz. O Brasil não correspondeu, até o momento, às expectativas produzidas a partir das categorias clássicas da filosofia europeia. Por exemplo, com relação à corrupção política – para manter aquele exemplo anterior. A crítica da corrupção não abalou a sua prática corriqueira nas relações políticas e sequer inspirou um movimento sólido e coordenado de combate a ela. A crítica da corrupção é uma falação. O que a filosofia agrega ao assunto é um mero adjetivo: ela se torna uma falação filosófica.

Não creio que um ajuste do país possa ser feito de modo a que ele se adegue àquelas noções sedimentadas da crítica, em função das diferenças abissais que existem entre ambos os polos. Aproveito para sugerir enfaticamente que não somos exatamente europeus (SILVEIRA, 2018). Perceber isso nos libertaria do moralismo e dos efeitos mais extremos da crítica, aproximando-nos do nosso próprio país. Mas isso nos obriga a algum tipo de movimento quando consideramos que o nosso ponto de partida é a filosofia da velha Europa.

De qualquer forma, limitar o exercício da filosofia brasileira à crítica terminará sempre naquela mesma afirmação de que não somos o que deveríamos ser. E o que deveríamos ser é o que a filosofia afirma sobre a política, a moralidade, a epistemologia etc., tendo em conta a tradição europeia.

O que é especialmente desapontador, nesse caso, é que já sabemos todas as respostas para nossas perguntas. A filosofia brasileira seria um trabalho redundante que consistiria em mostrar como ainda não somos o que deveríamos ser: europeus. Pessoalmente, não tenho nenhuma simpatia por um exercício intelectual fadado à impotência prática e à repetição. Ele conduz o intelectual comprometido à frustração e à amargura dos incompreendidos em seu próprio país e não o recomendo para ninguém. Decidir-se a viver exilado nas terras etéreas da filosofia não me parece uma boa solução existencial para os filósofos brasileiros. Claro que não há nada de teoricamente *errado* em realizar esse tipo de trabalho. Ele é um trabalho intelectual que pode ser realizado. Apenas não creio que ele fará qualquer diferença para o nosso país.

A esta altura, como sugeri acima, o leitor estará se perguntando se essa mesma redundância da crítica não se apresenta na situação contrária, quando a filosofia

brasileira utiliza categorias mais próximas do país visando analisá-lo. Observe, de saída, que esse é um tipo de problema que só adquire sentido quando nos dispomos a alterar a *forma* com que se faz filosofia.

Porém, creio que a resposta a ele tem de ser positiva: sim, quando se analisa algo sem nenhuma distância crítica, o resultado é concluir que tudo está como deveria ser, que não há diferença entre critérios e fatos e que podemos festejar o que somos. Ou seja, tudo se resumiria a afirmar, ao final, que tudo está muito bem como está. Desse tipo de dispositivo se obtém uma espécie de discurso laudatório que se resume a elogiar o que existe. A filosofia brasileira seria uma espécie de defesa do que somos, uma afirmação da maneira brasileira de viver, uma comemoração do cotidiano elevado subitamente à categoria da perfeição.

Essa é uma tentação em que se pode cair com facilidade: quando notamos que se torna importante ter empatia com o que analisamos, abdicamos de qualquer tentativa de crítica e nos limitamos à mera apresentação do que temos sido. Ou seja, o trabalho filosófico se torna uma modalidade de exibição do que existe. Aqui a filosofia termina quando começa a festa e festejar não significa nada em termos filosóficos, senão a própria abdicação da filosofia. Quem se limita a apresentar, quem festeja o Brasil, nada tem a dizer sobre ele. Um filósofo que festeja é uma contradição em termos – certamente uma contradição divertida.

Mas não precisamos ser tão extremistas e adotar uma postura caricata a que minha exposição até aqui parece nos conduzir. Afinal, não necessitamos simplesmente eliminar a distância crítica como se adotássemos uma lógica de tudo ou nada. Podemos simplesmente diminuí-la, de modo a preservar algo de sua disposição original, na mesma medida em que nos acercamos ao Brasil. Claro que isso requer tomar o nosso país como *conteúdo* da análise filosófica, mas implica também em alterar a *forma* como realizamos essa aproximação. Nem tanto à festa, nem tanto à filosofia.

Sem querer ser aristotelicamente piegas, tudo parece indicar que a alternativa mais razoável para a filosofia brasileira seja tomar o caminho do meio. E isso envolve alterar o modo como essa atividade vem se realizando tradicionalmente nos termos europeus. Ou seja, aquela mera alteração do conteúdo - olhar para o Brasil - não resulta em filosofia brasileira. Alguma adequação dos critérios também se faz necessário de modo a permitir a diminuição da distância crítica, sem sua eliminação.

Pode parecer difícil trilhar um caminho tão estreito, mas ter a percepção adequada do desafio que isso implica já é um passo importante. Na vida sempre se corre

o risco de deslizar abismo abaixo. Isso exige da parte do filósofo brasileiro uma boa dose de criatividade na elaboração de categorias que sejam *pertinentes* – e que evitem o precipício da redundância festiva. Assim, se pode ser crítico sem moralismo e sem se tornar um filósofo laudatório.

O desafio consiste em desenvolver essa alternativa. Creio que existem várias na verdade: diferentes maneiras de dotar a atividade filosófica de simpatia pelo nosso país sem resvalar para a aceitação plena do que ele tem sido. O moralismo, é desnecessário dizer, é um extremismo que não conduz a nada além de si mesmo. A filosofia brasileira precisa de empatia pela Brasil. A dose de empatia é que é a prova dos nove. Será ela que definirá a dimensão da crítica pertinente ou do fracasso festivo.

### **Filosofia e cultura**

A partir dessa pequena conclusão - a compreensão de que a filosofia brasileira precisa alterar a forma como ela é realizada e não apenas seu objeto – podemos dar um passo adiante. Na nossa época tornou-se ilegítimo postular que algo valha por si mesmo, de forma independente das circunstâncias em que se realiza, como se pairasse no ar. Nesse novo ambiente, a filosofia, que sempre teve um pendor pela estratosfera, deve se reajustar para manter-se como uma atividade relevante para além de sua comunidade de praticantes. Essa mutação na maneira como passamos a entender determinados eventos e ações, nos permite evidenciar uma característica da filosofia europeia que sempre preferimos deixar de lado. Me refiro à sua vinculação cultural com o mundo de onde emergiu.

Para ser breve como é necessário aqui, vou me deter muito esquematicamente nas origens gregas da filosofia europeia, de maneira a evidenciar essa vinculação cultural. Afinal, a pretensa universalidade da filosofia deriva justamente de suas origens. A pretensão de ser uma *filosofia como tal*, inclusive, está marcada pelo contexto cultural originário.

A filosofia grega nasceu de um impulso de unificação de todos os fenômenos do mundo. Qualquer manual de história da filosofia europeia começa por postular a pergunta de Tales de Mileto: qual a origem de todas as coisas? A busca por *um* princípio revela um impulso de unificação da dispersão aparente do mundo, uma necessidade de produzir uma leitura que enfatize a unidade além de toda multiplicidade imediatamente aparente. De maneira convencional, esse impulso passou a ser interpretado como

revelando uma espécie de pendor *humano*, de tendência natural em direção a um entendimento racional do mundo.

Com essa interpretação que visava generalizar tal impulso, se buscou universalizar também a atividade filosófica, fazendo-a passar por uma necessidade humana incontornável. Quer dizer, incontornável para todos aqueles que pretendam ser plenamente *homens*. O desinteresse pela filosofia, pela unificação do universo sob um princípio básico, tornou-se sinônimo de desumanidade, de falta de reconhecimento de parte daqueles que só podiam ser classificados como incapazes de filosofia – logo, incapazes de uma humanidade plena.

Através desse tipo de raciocínio, senão exatamente esse, deixou-se de lado o vínculo existente entre essa definição de filosofia e a cultura grega. Vamos tentar rastrear agora essa ligação, de modo sumário como é possível aqui. Mais detalhes podem ser encontrados em outra parte (SILVEIRA, 2020).

A religião grega antiga era politeísta. Entretanto, seu politeísmo é problemático, ao contrário de outras formas desse mesmo tipo de religião. Qualquer uma das tragédias gregas ilustra esse aspecto problemático do politeísmo a que me refiro. Em qualquer uma delas, ocorre um choque entre princípios morais antagônicos. O ser humano, no interior dessas narrativas, é atirado contra os rochedos de uma moralidade conflituosa que ele desconhece na sua totalidade, porque só vislumbra elementos morais particulares. Mesmo sendo fiel ao seu deus preferido, mesmo consagrando sua vida inteiramente a um determinado padrão de moralidade, o ser humano não consegue perceber a lógica profunda do antagonismo moral que rege mundo. Essa parcialidade, dada a incapacidade de gerar uma leitura unitária dos antagonismo, produz cegueira e, portanto, más decisões e sofrimento.

De fato, a instabilidade no mundo é encarada como fonte de sofrimento em função da instabilidade moral que ela produz. Aristóteles (2014) chamou a atenção para o fato de que nem mesmo um homem morto poderia estar seguro de ser feliz, justamente em função dessa oscilação constante de tudo o que nos cerca. Mesmo tendo conduzido sua vida com moralidade, ninguém poderia estar certo do que faria sua descendência. Ela poderia desonrá-lo, anulando seu esforço em conduzir-se de maneira adequada durante sua passagem por esse mundo.

Com efeito, movendo-se através de suas referências sempre parciais, o ser humano termina invariavelmente deparando-se com a dor e com a cegueira. Cegueira indicativa da posse de uma visão parcial do mundo, sempre unilateral e incapaz de

apreender a totalidade do mundo e, a partir daí, um itinerário existencial seguro. Ao aferrar-se a qualquer unilateralidade, que é tudo o de que o ser humano dispõe para orientá-lo, se vive o drama de um sofrimento inevitável. A multiplicidade equivale aqui à incapacidade de viver uma vida boa, construída sobre princípios sólidos, livrar-se do mal e da insegurança. A diversidade é vivida como uma fonte constante de instabilidade e sofrimento.

Por isso, a experiência grega antiga é a de um politeísmo problemático, de uma diversidade de referências morais em choque permanente, pressionando o ser humano contra a unilateralidade, atirando-o à dor que não pode evitar de maneira definitiva. A eliminação desse sofrimento só poderia vir de uma leitura do mundo que o tornasse unificado, que o apresentasse como um edifício dotado de uma cúpula que ordenasse o que aparece como desordenado daquela perspectiva limitada. O que falta no politeísmo problemático é justamente a unidade da cúpula, já que nessa modalidade de religião, a diversidade resulta em dor. Claro, há outros politeísmos em que a diversidade não resulta em sofrimento, mas esse não é o caso da religião grega antiga. O grego antigo requeria a unidade como escapatória ou resolução de um conflito vital ao qual se era especialmente sensível.

Em função desses elementos religiosos, podemos notar que a cultura grega tendia para soluções unificadoras. Ela demandava uma organização do mundo que permitisse ao homem evadir-se da diversidade, colocar-se sobre ela e em condições de viver sem ser conduzido pala cá e para lá às cegas. Se notarmos bem, a pergunta filosófica que busca identificar um princípio originário de todas as coisas, coloca o ser humano justamente *sobre* as coisas – em uma posição crítica. Acima delas e em condições de orientar-se no meio da diversidade, manobrando no meio da tempestade, porém com os olhos no princípio exclusivo que tudo rege e que possibilita a harmonia e a vida feliz. Nesse contexto, a unidade era uma solução intensamente desejada.

A partir desse ponto de vista universal, a superioridade inquestionável da unidade com relação às particularidades, o homem poderia estruturar uma vida sem correr o risco de cometer equívocos e produzir sofrimento. Ele poderia viver, tendo a segurança de que seus atos não acarretariam desonra e imoralidade involuntárias. É a sabedora advinda do entendimento da unidade superior que funciona como esse guia, independentemente das situações concretas em que alguém se encontre. Na verdade, é a unidade que finalmente pode tornar o homem senhor de seu próprio destino, já que ela é

a base de uma sabedoria possível, uma âncora em um oceano de dor, a unidade que dissolve os antagonismos aparentes.

Me parece bastante evidente, dessa forma, que o ímpeto por unidade, a tendência à formulação de um tipo de conhecimento que reúne as particularidades das situações em um nível superior, é uma tendência plasmada das necessidades da cultura grega. A filosofia de pendor universalista não é uma ruptura com essa situação cultural, mas sua realização plena. A filosofia grega antiga faz parte das soluções para os problemas mais graves gestados naquele ambiente cultural particular.

O caráter universalista da filosofia grega antiga não é uma revolução ou algum tipo de desinteresse dos filósofos pelo mundo que os cercava. Muito pelo contrário. A filosofia grega foi um tipo de evento que se tornou possível porque respondeu às demandas culturais de sua época e só pode ser bem compreendida como uma resposta à pergunta produzida pelas experiências de sua época. Com isso quero dizer que a filosofia grega não se tornou universalista através de uma ruptura com o ambiente cultural grego antigo, por meio de algum movimento de desvinculação, de arremesso de si mesma para fora do mundo. Ela também não se lançou a resolver problemas humanos, como se houvesse algo assim, independentemente da experiência humana cotidiana.

Ela se plasmou como uma atividade de tendências unificadoras justamente na medida em que respondia às demandas culturais particulares do mundo grego antigo. Se ela se atirou para fora, em direção a referências universais, foi somente por assumir como sua responsabilidade aquela demanda cultural grega por unidade. Nem o Bem de Platão, nem o Motor Imóvel de Aristóteles ou qualquer outro postulado unificador do cosmos grego antigo, envolvia uma negação da diversidade. O que se buscava era organizar o caos, ordenar um mundo que era culturalmente percebido como problemático na sua diversidade. A filosofia tentou responder a uma pergunta que foi gestada pelo contexto cultural em que ela germinou.

Não faz sentido identificar esse problema como sendo *humano*, simplesmente porque nem todo politeísmo é problemático, nem toda diversidade é experimentada como fonte de dor, nem toda multiplicidade é decodificada como caótica. O que também não faz sentido, é identificar esse tipo de resposta particular a uma situação cultural dada, a *toda* forma de filosofia. A solução para um caso não é solução para todos os casos, porque os casos são diversos.

Essa hipóstase de uma atividade cujas características são claramente particulares é um equívoco que ainda hoje cometemos com frequência, até porque isso justifica a filosofia como uma atividade *humana*, isto é, necessária. Não creio que nós, filósofos, precisemos apelar para tamanha dose de corporativismo profissional. Estamos em condições de assumir honestamente que a filosofia é um tipo de atividade que responde ou dialoga com a cultura, sem ter de perder nada de nosso orgulho profissional. Não é necessário apelar para a *humanidade* da filosofia, mas certamente podemos nos apoiar no caráter humano das filosofias.

O que me interessa aqui, entretanto, é chamar a atenção para o vínculo entre a cultura e a filosofia. Claro que isso não significa que a filosofia ande a reboque da cultura e sim que ela mantém um intercâmbio com as instâncias não filosóficas da vida, como a arte, como as narrativas usuais de uma época, como o entretenimento, como o sistema de produção, como a religião etc. Ela está em contato com essas atividades, como não poderia deixar de ser. O isolamento com relação a outros interesses humanos só pode se estabelecer em situações artificiais, mas não torna a filosofia uma atividade culturalmente pertinente. O contato com outras produções humanas é o percurso natural de desenvolvimento da filosofia.

Agora podemos retornar à filosofia brasileira em melhores condições de propor um dos desafios centrais que ela deve encarar. O desafio aqui é especialmente difícil na medida em que envolve algum tipo de diálogo entre a cultura brasileira e a atividade filosófica. Isso parece necessário, promissor e saudável, pelo que acabamos de verificar com o exemplo grego antigo.

Porém, para isso temos que ser capazes de identificar quais são as necessidades culturais do Brasil. Ou, se preferirmos, deveríamos ser capazes de definir que tipo de problemática o ambiente brasileiro postula como sendo um desafio a que a filosofia poderia se dedicar. Assim, poderíamos obter uma filosofia brasileira: uma que se coloque em condições de participar do debate cultural, de propor soluções ou problemas que sejam compatíveis com o mundo que a cerca.

Novamente aqui é necessário enfatizar o aspecto ativo da filosofia nessa relação. Ela pode responder a uma questão já elaborada ou somente subentendida, mas ela também pode postular algo novo, desde que isso reverbere pelo restante da cultura em que se encontra. Não se trata de tornar-se passiva, mas de se mostrar capaz de dizer coisas que tenham implicações para além de si mesma. Como uma forma de atividade cultural entre tantas outras, a filosofia não se encontra no vácuo e nunca esteve nele,

senão de maneira espúria e formal. As formas de exílio cultural filosófico têm sido gestadas pelas atitudes dos filósofos e não por indiferença social.

Se ainda mantivermos sob os olhos o exemplo grego, veremos que a articulação da filosofia com a cultura brasileira pode se mostrar bastante problemática. Vimos que o que marcou a atividade filosófica grega foi a condução da tendência cultural à unificação do mundo. Nesse caso, a filosofia conduziu a elaboração de uma solução para um problema prévio detectável no ambiente grego.

Porém, esse tipo de necessidade não existe entre nós. Me refiro ao fato de que a diversidade não é um problema para os brasileiros, Nenhum aspecto de nossa cultura expressa uma aversão pela diferença, uma necessidade de unidade ou uma compulsão pela ordem e pelo progresso (SILVEIRA, 2018). Nós não estamos sofrendo em um mundo caótico. Então, a nossa filosofia não pode ser orientada por esse movimento em direção à unidade, como os gregos antigos o entendiam.

Ilustro essa situação, ainda no âmbito da religião. Nós, brasileiros, não somos exclusivistas ou dogmáticos. Transitamos entre distintas religiões sem muito constrangimento (SILVEIRA e LOPES, 2016). Sempre que possível, apelamos para diferentes divindades, sem expressar preocupação com a formação de um panteão organizado de divindades, sem considerar as contradições evidentes entre princípios tão diversos. Muitas das nossas religiões mais populares são claramente politeístas e mesmo o monoteísmo católico que praticamos é muito pouco restritivo na sua prática diária. A profusão de santos e as intervenções constantes da Virgem Maria e outras divindades (a princípio) secundárias terminam ofuscando a validade plena de um monoteísmo cristão.

Ou seja, não parece perceptível na cultura brasileira nenhum tipo de apelo à unificação, naquele sentido grego antigo a que me referi acima. Isso parece indicar, no mínimo, que uma atividade filosófica brasileira não pode tomar o rumo da sua congênere grega – e, a depender de uma avaliação caso a caso, até de suas congêneres europeias. Tudo sugere que devemos ser capazes de formular uma filosofia que não se deixa guiar pela busca incessante por unidade, já que nosso ambiente não parece reivindicá-la. Não sendo uma demanda concreta de nossa cultura, não faz sentido tentar forjar unificações, organizar o mundo, ordenar o caos – que sequer é percebido como tal.

Claro que a interpretação de que demandas são essas é uma questão relativamente polêmica e que já deve fazer parte dos resultados de investigações da filosofia brasileira. Não sou eu o intérprete exclusivo dessas necessidades, mas

certamente posso ser um deles. Estabelecer um tipo de procedimento que conduz ao desenvolvimento de uma atividade – como a filosofia brasileira – não conduz a nenhum tipo de exclusivismo interpretativo ou de finalização de um debate. Nesse caso concreto, trata-se justamente de tornar possível uma discussão a ser feita com várias respostas possíveis – e até simultâneas. Interpretar as demandas da cultura brasileira é uma etapa essencial na constituição de uma filosofia brasileira pertinente.

Articular a filosofia com a cultura brasileira envolve uma série de discussões e problemas que devem ser resolvidos mais de uma vez. Afinal, como um conjunto de discussões em aberto, a filosofia sempre retorna às suas conclusões provisórias. Isso já faz parte do nosso trabalho tradicional europeu, mas nunca é demais enfatizar.

Estou postulando que a filosofia precise ser culturalmente relevante. Mas ela sempre o foi! O problema é que a relevância para uns não é relevância para todos e ao deslocar a filosofia de um ambiente cultural para outro muito pode se perder, inclusive o interesse humano por ela.

A questão aqui é tornar a filosofia relevante para o nosso país. Pessoalmente, qualquer um pode se dedicar a qualquer tipo de atividade filosófica sem nenhuma restrição, desde que se decida a abrir mão da conexão estreita entre filosofia e cultura – e, portanto, da relevância cultural do seu trabalho. Tudo o que se mostra altamente problemático – a definição de uma filosofia brasileira – só o é em função de se postular a possibilidade de um diálogo efetivo com a nossa cultura. Sem essa pretensão, não há nenhum problema a ser resolvido.

Uma filosofia desconectada do seu entorno é possível, embora seja culturalmente irrelevante. Dedicar-se a algo irrelevante não é o fim do mundo, é apenas o fim do mundo que interessa aos demais. Mas não creio que a maioria dos meus leitores tenha interesse em uma filosofia sem relevância cultural. Ela se tornaria um exercício formal, uma forma de erudição, sem nenhum tipo de implicação com seu entorno, sem consequências, um jogo intelectual.

Como aqui se trata de problemas de filosofia brasileira, creio que esse segundo elemento conectado à necessidade de encontrar um ponto de inflexão que garanta relevância cultural para essa atividade é o mais importante. Infelizmente não tenho uma resposta para ele nem creio que caiba a uma pessoa formulá-la com exclusividade. De qualquer maneira, me parece muito evidente que a filosofia brasileira necessita atentar para as mudanças na forma como essa atividade se realiza. Até porque, não havendo efetivamente filosofia desconectada da cultura, a conexão com outras culturas envolve

alguma forma de desconexão com a nossa. Ninguém encontra-se realmente no éter, mesmo aqueles que se dedicam a uma *filosofia como tal* trabalham em conexão com demandas culturais alheias - que talvez desconheça.

**REFERÊNCIAS:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1992.

SILVEIRA, R. *Filosofia Brasileira*. Porto Alegre: Fi, 2018.

\_\_\_\_\_. “Uma mirada sobre a América Latina”. IN: RAMAGLIA, D.; SILVEIRA, R. *Miradas filosóficas sobre América Latina*. Porto Alegre: Fi, 2020. pp. 164-188.

SILVEIRA, R.; LOPES, M. (Orgs.). *A religiosidade brasileira e a filosofia*. Porto Alegre: Fi, 2016.