TARKA
V.1 / N. 2

A crítica da razão tupiniquim: proposta e formação original

The Critique of Tupiniquim Reason: proposal and original formation

Fábio Falcão Oliveira

RESUMO

O artigo tem como finalidade pensar como a *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes (1994) nos sinaliza que a filosofia brasileira não fez nada a não ser repetir o que nos é importado. Para ele, ainda que a obra tenha um tema sugestivo, parece conveniente questionarmos se realmente existe uma razão brasileira legítima levando em consideração que nossos pensadores são alienados em uma cultura europeia-ocidental. Ao longo da produção acadêmica brasileira, os filósofos de profissão vestiram a máscara do pensamento estrangeiro, delirando em seus conceitos, fazendo da academia igrejas que cultuam os textos, os autores, a forma de pensar e tudo o que vem de fora.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Brasileira, Razão Tupiniquim, Originalidade Filosófica, Roberto Gomes.

ABSTRACT

The purpose of this article is to reflect on how the *Critique of Tupiniquim Reason*, written by Roberto Gomes (1994), points out that Brazilian Philosophy has done nothing but repeat what is imported to us. For him, even though the work has a suggestive theme, it seems appropriate to question whether there truly exists a legitimate Brazilian reason, considering that our thinkers are alienated by a European- Western culture. Throughout Brazilian academic production, professional philosophers have worn the mask of foreign thought, deluding themselves in their concepts and turning academia into churches that worship foreign texts, authors, ways of thinking, and everything from outside.

KEYWORDS

Brazilian Philosophy, Tupiniquim Reason, Philosophical Originality, Roberto Gomes.

https://doi.org/10.5281/zenodo.18176746

Introdução

O artigo *Filosofia: Crítica da Razão Tupiniquim, Proposta e Formação Original* tem uma estrutura bem determinada, que se inicia tentando mostrar as primeiras impressões sobre o resgate de um exercício filosófico livre. Mas aqui começam as primeiras dificuldades, pois, para Gomes (1994) e sua obra *Crítica da Razão Tupiniquim,* pensar numa filosofia no Brasil é quase impossível, pois os pensadores de ofícios da área da filosofia estão preguiçosamente fazendo reflexão do ponto de vista daquilo que nos é importado.

Pensar numa produção original no Brasil é quase impossível, porque existe um enraizamento da produção filosófica nas terras brasílicas que valoriza o pensamento estrangeiro. Assim, entendemos que a *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes (1994), publicada inicialmente em 1977, denuncia o apagamento do intelectualismo brasileiro.

Em outro momento trabalharemos o que se pode entender por conformismo; quais as suas implicações ao sujeito? Os confrontos possíveis ao questionar a maneira conformista de pensar na realidade? Como deixar o conformismo e por que isso é desconfortável? Assim, poderemos perceber como a forma de fazer filosofia no Brasil é passiva e nada se cria aqui, a não ser a reprodução europeia-ocidental.

Por fim, trabalharemos a relação entre originalidade e o rótulo de louco, mostrando que essa condição é temida na formação do intelectual da filosofia no Brasil. Ao pensador revolucionário basta enfrentar os pensadores oficiais e questionar como pensam na filosofia, ir contra a passividade e não aceitar tudo aquilo que nos é dado para cegar o

intelecto. O artigo proposto é um documento que tem a pretensão de tentar levar ao leitor a forma como a obra *Crítica da Razão Tupiniquim* nos faz pensar na realidade.

Uma obra que nos faz pensar na verdadeira prática do filosofar, uma prática filosófica que visa entender de forma única e singular a essência do descobrimento de si. O Brasil precisa de pensadores corajosos que nos proporcionem outros caminhos, outras formas de pensar à maneira brasileira, ou seja, partindo de seu mundo, dos problemas sociais da nação, dos problemas da América Latina, da sua africanidade, da sua cultura, da sua identidade, dos problemas dos povos originários sem se esquecer de ser brasileiro.

Deve-se lutar contra a ideia de que o mundo da reflexão filosófica só é possível à maneira europeia, que para ser um pensador oficial sério é preciso assumir sua profissão na área da filosofia ocidental, pensar à maneira estrangeira. Isso é uma mentira. Devemos ser revolucionários nesse sentido, ter identidade e exercitar nossa brasilidade[1] sem submeter nossa cultura, mostrando que pensamos por nós mesmos de maneira justa.

[1] Brasilidade vai muito além do caráter ou qualidade peculiar, individualizadora, do que ou de quem é brasileiro. Significa perceber a diversidade histórica e cultural que constituiriam o povo brasileiro em sua complexidade orgânica e miscigenada.

Primeiras impressões sobre o resgate de um exercício filosófico livre

Muito se fala sobre a Filosofia da Educação e sua prática de ensino; e vários autores no Brasil, como Chaui (2014) ou Saviani (1996), acabam trabalhando-a de forma a criar conteúdos e a propor métodos. Porém, alguns profissionais da licenciatura ou bacharelado da filosofia não conseguem

escapar de uma análise estrangeira, para não dizer eurocêntrica, da filosofia, permanecendo enraizado em certos vícios.

A *Crítica da Razão Tupiniquim* de Roberto Gomes, segundo Negris (2019), é um trabalho em que o autor manifesta sua leitura sobre como a filosofia é produzida no Brasil. O texto, do século passado, pode até ser considerado ultrapassado, mas a proposta para formar um pensamento filosófico brasileiro continua a nos questionar sobre o modo como estamos reproduzindo filosofia à maneira europeia.

Gomes (1994, p. 7) inicia sua abordagem mostrando o conformismo brasileiro na década de 1970. O brasileiro, subestimando a si próprio, acaba justificando a não ousadia de pensar de forma livre através do jargão, "o brasileiro é assim mesmo". Esse conformismo impede um nível de reflexão crítica, alienando-se a dois modos: (1) rindo de sua semimportância e fazendo piada de si mesmo; (2) delirando e projetando um país do futuro. O primeiro é o conformismo de sua condição, já o segundo é a ausência de poder crítico: "deixa como está para ver como é que fica — e uma esperança mágica — dá um jeito" (GOMES, 1994, p. 7).

Segundo Ramos (2024), o autor da *Crítica da Razão Tupiniquim* reflete também sobre a singular realidade do pensador brasileiro. É importante percebermos a falsa consciência que se forma ao longo dos anos na filosofia brasileira, pois, a prática filosófica torna-se estrangeira porque nos esquecemos da nossa realidade, criando uma dependência que nos leva à ausência de preocupação autenticamente brasileira.

Tanto Negris (2019) como Ramos (2024) destacam que Gomes (1994), em seu livro, se preocupa com a maneira como reproduzimos a filosofia no Brasil, uma (re)produção

que valoriza sempre o que nos é exportado da Europa. Os pensadores oficiais da filosofia no Brasil, alienados com a "reprodução", não produzem uma reflexão partindo de nossa realidade singular.

Conforme escreve Laranja e Fabris (2017), o livro *Crítica da Razão Tupiniquim* consegue estabelecer um quadro para pensarmos como o direito constitucional na área da filosofia no Brasil se forma em dois ramos: a razão eclética e a razão ornamental. Os pesquisadores partem do ponto de vista do direito e sua formação constitucional, sem excluir suas raízes para fazer um belíssimo texto sobre a constituição do pensamento brasileiro. Mesmo sendo da área do direito, os pesquisadores conseguem fazer filosofia, pontuando que o desenvolvimento intelectual brasileiro é sustentado por uma ordem histórico-cultural e legal que fixa bases em todas as instâncias do desenvolvimento desta nação.

Os autores destacam que desde 1824, quando começam a se formar os fenômenos constitucionalistas, até a década de 1970, a forma de pensar brasileira é "baseada no eruditismo e na colonização simbólica ainda subsistente do pensamento brasileiro frente ao continente europeu" (LARANJA; FABRIS, 2017, p. 58).

O riso *à brasileira*

A pesquisa de Laranja e Fabris (2017) não deixa escapar o aspecto intelectual destacado por Gomes (1994, p. 6), ainda que de forma irônica: "partamos de algo pacífico: mal sabemos o que seja uma Razão Tupiniquim. Uma piada, talvez. Hipótese que nos causaria grande prazer. Gostamos muito de piadas". O uso da palavra *piada* se refere ao

brasileiro como um povo que gosta de rir. Isso porque ele lembra que existe a ideia de que o espírito brasileiro se apresenta como bem-humorado. O brasileiro ri de tudo, do governo que cai e sobe, das instituições mal administradas, dos dirigentes que atuam no seu próprio interesse. Segundo Gomes (1994, p. 6) "chegamos a fazer piadas sobre nossa capacidade de fazer piadas. Nada mais ilustrativo do que a série de piadas onde representantes de outros países são ridicularizados pelo desconcertante jeitinho de um brasileiro".

O povo brasileiro tem uma grande mitologia constituída em torno do nosso jeito piadístico, no entanto, quando pensamos, não admitimos a piada. Os pensadores brasileiros querem algo sério: "frases na ordem inversa, palavras raras, citações latinas e é impossível qualquer piada em latim, creio. Isto criou situações constrangedoras, como as fúteis críticas sérias a Oswald de Andrade, acusado de mero piadista" (GOMES, 1994, p. 6).

O brasileiro se gaba de seu jeito piadístico, mas na hora de pensar mergulha num mundo greco-romano. E aqui, está o princípio do questionamento de Gomes (1994) porque para ele, a piada tipicamente brasileira deveria ser o objeto de estudo aprofundado por possuir características saudáveis, por revelar algo de um povo, por mostrar uma maneira de suportar um existir medíocre de humilhação, por possibilitar uma forma de superar os desafios do dia a dia:

> Uns reagem com dramaticidade, tragédia e muito sangue — ocorreu-nos reagir com o riso. Talvez uma posição existencial muito nossa. O riso — um certo tipo de riso, o nosso — nos salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angústias (GOMES, 1994, p. 6).

Impossível não lembrar de Martins (2022) que, ao pensar numa prática filosófica autêntica, cita Diógenes Laércio e argumenta que, desde a Antiguidade, seus contemporâneos, ao comentarem sobre Diógenes de Sinope, se perguntavam se seria considerável pensar no cinismo como prática verdadeiramente filosófica. Isto é, até que ponto pode o cinismo se configurar como uma escola? Pontua Martins (2022, p. 279):

> A filosofia cínica se resume a um conjunto de exercícios e esforços, atos e não palavras. Autárquico e condutor de homens, o cínico propõe um modo de vida natural e simplificado que comporta uma ascese dos desejos e pode ser assumido como filosofia prática.

Não sejamos inocentes em aproximar Diógenes de Sinope com o pensamento de Gomes (1994) em sua forma de filosofia, mas quem lê a sua obra consegue perceber uma maneira de estabelecer uma livre reflexão filosófica que beira o cinismo no sentido prático do conceito — um cinismo à brasileira, quem sabe.

Quando Gomes analisa a possibilidade de cultivo do jeito piadista brasileiro, percebe que pode ser uma armadilha. O livro fala do perigo da forma piadista, que é ao mesmo tempo o caminho que salva, mas pode alienar o indivíduo e mascarar a realidade. A piada só tem efeito quando estabelece uma crítica e manifesta uma pretensão que leva a construir conhecimento, como Diógenes Laércio fazia.

Talvez Gomes (1994) pensou nisso porque sabia que a palavra piada vem do latim *acutús* e significa agudo, pontiagudo, som alto, mas também era tomado no passado para se referir ao risco ou perigo que um homem pode passar

— por exemplo, *acuta belli* ou os "riscos da guerra" (FARIA, 1962, p. 27).

Assim, o riso pode se perder quando há distração e com isso, assassina a construção crítica, cria-se um perigo — *acuta belli* — para aquele que a usa sem uma pretensão crítica. Por isso o perigo do riso, ele se perde facilmente em distrações, morre a atitude crítica criando uma inautenticidade: "há indícios, entre nós, de tal coisa: deixar como está pra ver como é que fica; não esquentar a cabeça; analisa não; dá-se um jeito" (GOMES, 1994, p. 7). A distração ainda prejudica a construção e organização do pensamento nas escolas filosóficas brasileiras, e devemos ter cuidado para não cairmos nesta armadilha.

O conformismo brasileiro

Primeiramente, é interessante pensarmos na raiz etimológica da palavra conformismo, pois essa vem do latim, *conformātiō,* e segundo Faria (1962), pode ser traduzida por formar, conformar, conformação, disposição; mas, qual o verdadeiro significado desta palavra? Ela é tomada como passividade ou aceitação sem questionamentos e pode ser um ato desconfortável, mas por causa da passividade, não se rebela.

Segundo Gomes (1994), o brasileiro quando faz piada de si mesmo, se conforma com sua condição, o riso que deveria ser um fator revolucionário e livre se perde. Pensar conforme a justificativa acima reafirma a condição do sujeito que se perde em seu riso, levando-o ao conformismo. Por isso, criamos frases populares para mascarar a

realidade, como, por exemplo: “o brasileiro é assim mesmo” — que nos levam a pensar que a condição não pode ser mudada, indiretamente nos impedindo de refletir ou de assumir uma atitude filosófica diante da vida.

Por esse motivo, Garcia (2018) nos mostra que o autor da *Crítica da Razão Tupiniquim* escreve com coragem, em uma época que o Brasil vivia a censura imposta pela ditadura militar. Nessa obra, Garcia denuncia como a elite, os interesses econômicos e estrangeiros ecoam o som colonizador no meio do intelectualismo. A maneira como se pensa no Brasil, desde sua formação colonial, é um projeto para manter a posição colonizadora que se fixa numa epistemologia intencional.

Sobre isso, Gomes (1994) nos mostra que o brasileiro foge de sua identidade multifacetada, matando a criticidade. A ideia de fazer filosofia pelos pensadores de ofício não passa de uma busca delirante de autorrevelação e, nas bibliotecas, universidades, teses, dissertações e pesquisas produzidas, apenas achamos o conformismo de um sujeito sério. A palavra “sério”, aqui tomada pelo autor, representa uma conotação menor, entende o sujeito — o pensador oficial — que nega sua origem e teme expor seu pensamento original reproduzindo o que recebe de filósofos estrangeiros. A insistência em reproduzir, sem ousar assumir um pensamento genuíno, acaba por torná-lo um conformista.

Segundo Ramos (2024) a filosofia como é reproduzida no Brasil, nada mais é que um *strip-tease* da cultura que se modela em si mesma. E é desta forma que os pensadores tupiniquins fazem filosofia, escolhendo autores estrangeiros e se exibindo nas academias brasileiras, sugerindo um

ar de originalidade, mas não querem abordar sua própria realidade. Ramos mostra porque a gênese da filosofia é o descobrimento e originalidade de si mesmo, algo que os filósofos brasileiros não fazem quando reproduzem o pensamento estrangeiro. Filosofia é autodescoberta do sujeito que se percebe num estado reflexivo iniciando "em-si-mesmo" e indo para o mundo em sua volta. Não há o outro caminho neste primeiro processo, o descobrimento é um fenômeno do sujeito que se reconhece enquanto pensador.

Por esse motivo, Ramos (2024) nos alerta que *Crítica da Razão Tupiniquim* mostra que os pensadores brasileiros não escrevem com originalidade, pois, o eu consciente, o seu perceber-se, não parte de sua origem. A razão filosófica precisaria expressar a originalidade de um sujeito em condições de descobrimento. Necessita partir de sua gênese, da sua realidade, do seu solo brasileiro, mas não conseguem, pois, o conformismo o captura e a ideia de uma filosofia séria toma conta da academia.

Messias e Barbosa (2022) também entendem que a ideia de ser sério ou fazer filosofia séria representa uma controvérsia. Algo que Gomes (1994) explica em sua obra quando diz que os filósofos oficiais não pensam e sim deliram, porque eles reproduzem a filosofia sem ter pretensão de avançar ou ousar. Messias e Barbosa (2022) argumentam que essa forma de pensar vem do exterior e pauta o que convém; aliena os filósofos brasileiros, os levando a entender que a filosofia precisa seguir de maneira séria, rígida e ritualizada— sem sair do que é produzido no exterior.

De forma acertada, Ramos (2024) expõe que Gomes (1994) denuncia que a filosofia no Brasil está condenada,

porque, na década de 1970, não percebia sua própria realidade e condição, limitando-se às soluções estrangeiras e às problemáticas externas.

Segundo Messias e Barbosa (2022), a forma de se fazer filosofia no Brasil reproduz a ideia do filósofo como sujeito com aparência de homem sério, polido, que respeita as normas sociais. O acadêmico, conforme demonstra Gomes (1994, p. 10) "seria incapaz de 'sair da linha'. Dele não se esperam coisas que fujam ao normal estatístico [...] é um homem respeitador e respeitável". Esse estado de ser um sujeito sério faz que a filosofia seja séria e ritualizada de modo que preserve a prática do pensamento estrangeiro e castra o pensador brasileiro, que se entrega ao conformismo.

Ramos (2024) lembra que Gomes (1994) escreve que o pensador brasileiro se apega a um pensamento estranho, não nascido aqui, se tornando apenas um acidente que importa formulações que não estão ligadas a originalidade brasileira e que nem sequer se preocupa com o Brasil. Uma provocação: o que significa ser originariamente brasileiro? Existe uma identidade brasileira? Existe uma única resposta para isso? Muitas vezes, quando tentamos fugir da proposta essencialista e colonialista europeia, acabamos repetindo o mesmo padrão de pensamento.

Partindo das questões acima, fica claro que no texto *Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim* oferece as respostas porque, para escapar do pensamento colonialista europeu-ocidental, o pensador oficial deve entender que uma filosofia brasileira só seria possível se partissem de um brasileiro que reconhecesse sua origem (GOMES, 1994). Então o erro está em se apegar no discurso estranho do

estrangeiro colonizador. Quando se escuta a novidade que vem de fora, o pensador brasileiro confunde com originalidade, mas, o novo é apenas um acidente que está vinculado ao sujeito de outro lugar. Existe uma necessidade de se descobrir brasileiro para propor uma filosofia brasileira legítima (RAMOS, 2024).

Gomes (1994) viveu na década de 1970 e, sobre isso, atesta a dificuldade enfrentada pela filosofia brasileira e pelo conhecimento aqui produzido, uma vez que essa filosofia só poderia se legitimar se a reflexão partisse da realidade vivida nas terras tupiniquins, algo que raramente ocorre.

Isso porque o pensamento, ou melhor, este processo de originalidade seria para Gomes (1994) a ação de *estar* do sujeito pensante, conforme a obra: “Eis por que uma Filosofia brasileira só terá condições de originalidade e existência quando se descobrir *no* Brasil. Estar no Brasil para poder ser brasileira” (Gomes, 1994, p. 23). *Estar* aqui pode ser entendido como um pensador cuja condição reflexiva existe no momento que ele vivência sua condição, sua cultura e sua identidade brasileira.

Gomes (1994, p. 23) nos mostra que é imprescindível entender “que um problema para um alemão do século XX ou um grego do século V a.C. pode, perfeitamente, não ser um problema para mim. Ou: só o será se eu o fizer meu”. Fora isso, teremos que entender que filosofia é “fazer filosofia” e não posso dar a ela temas prontos ou fabricados que me leva a reproduzir o que já foi feito em outro local, com outra cultura e com outros problemas.

A filosofia não é feita para destruir um mundo, uma cultura ou pessoas, mas para construir uma prática consciente.

Assim, aquilo que é europeu-ocidental e nos é apresentado pelos pensadores de profissão é a identidade do *outro*; personagem que tem sua forma distanciamento da realidade social e cultural brasileira, gerando um pseudo-pensamento. Porque a origem do pensamento é estrangeira e vem de outro lugar que não tem nada haver com a realidade brasileira. A importação de filosofia não possibilita o descobrimento identitário dos homens do Brasil, a ideia de fazer filosofia, e fazer "filosofia séria", parte da ideia de ser algo europeu.

Na verdade, o "outro" destacado por Gomes está longe da forma como entendemos esse conceito em Dussel (1977) ou Freire (1988), já que, para Gomes, o outro é o não-brasileiro: "ser culto, no Brasil, é avolumar erudição sobre um outro, o não-brasileiro. Julgamos apenas exótico, ou até de mau gosto, quem se dedique a coisas nossas — mas julgamos de alta erudição saber alemão ou latim" (GOMES, 1994, p. 73).

Consequentemente, Gomes (1994) nos mostra que o *outro* só pode ser verdadeiro para mim se dele eu me apropriar antropofagicamente. É um conhecimento que se encontra lá, nas terras de onde veio, mas quando aqui chega, percebemos que *a verdade em si*, pregada pelo conhecimento importado, não faz sentido para mim — mas, com a mente colonizada, em estado de conformismo, lido com escárnio e de forma violenta contra tudo o que pode valorizar minha identidade tupiniquim em vez de assumi-la na elaboração de novas propostas de pensamento.

O pensador tupiniquim esquecido e subestimado

Primeiramente devemos lembrar que a palavra tupiniquim vem da língua Tupi e significa "Tupi do lado ou vizinho lateral". A palavra tupiniquim, conforme Garcia (2018, p. 63) pode também significar "aquele que invoca tupi", mas o colonizador a usou de forma pejorativa para defini-lo como "coisa de índio ou brasileiro não civilizado".

Garcia (2018) entende que Gomes toma a palavra tupiniquim para designar alguém que sofre o efeito da colonização e alude, com isso, que essa influência levou à extinção da originalidade e identidade, enriquecendo o colonizador. Neste sentido, a palavra tupiniquim, destacado no título da obra de Gomes, apesar de remeter a uma etnia dos povos originários, aqui aparece para se referir a todos nascidos no Brasil: "Não se trata de 'inventar' uma Razão Tupiniquim, mas de propor um projeto, um certo tipo de pretensão certamente quixotesca e evidentemente absurda: pensar o que se é, como se é"[2] (GOMES, 1994, p. 8).

Na sua pesquisa, Garcia (2018) mostra que a obra *Crítica da Razão Tupiniquim* denuncia a necessidade de pensarmos do jeito que somos, para fazer uma filosofia original capaz de manifestar nosso tempo e lugar, isso é, *pensar é ser o que é*. E pensar em *ser o que é* nos leva a descobrir enquanto sujeito, cuja potencialidade se coloca em posição de assumir uma reflexão com toda sua singularidade.

Entendo que o pensador que assume sua potencialidade, para Gomes, está inserido num processo cujo tempo (passado/presente/futuro) se manifesta em constante

[2] Sobre o título e o tema proposto, o autor nos avisa: "Talvez seja impossível o tema deste livro, embora seu título possa ser até sugestivo. Não é fácil escrever sobre algo que só existirá caso seja inventado. Uma Razão Brasileira, não existindo atualmente, precisaria antes do mais ser providenciada, vindo à tona. Então, das duas uma: ou este livro não pode ser escrito ou será uma tentativa de "inventar" esta Razão, seguindo vestígios esparsos no romance, na poesia, na música popular e até – pois é capaz de que mesmo aí transpareça – nalguns livros de Filosofia" (GOMES, 1994, p. 5).

artifício de construção da identidade, uma constituição ousada e libertadora que o leva a sair das amarras do pensamento colonizador.

A questão de emergência se dá porque nós precisamos "assumir uma Razão Brasileira. 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" (GOMES, 1994, p. 37). Vejamos como concebemos isso logo abaixo:

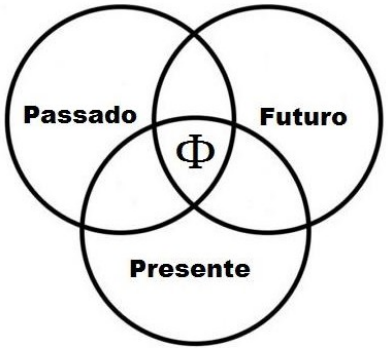


Figura 1
Interconexões temporais da filosofia.
Elaborado pelo autor.

Neste artigo, fizemos uma imagem cuja proposta é representar o sujeito em meio ao tempo em que se relaciona com as questões que permeiam tanto presente, passado e futuro. Entendemos que Gomes (1994), percebe o sujeito, demonstrado aqui na imagem acima pela letra grega Φ (*phi*), como um indivíduo inserido nestas três dimensões do tempo (passado, presente e futuro). Para entendermos isso, precisamos compreender que, para ele, a reprodução filosófica no Brasil opta por uma reflexão alheia, um pensar europeu que aprisiona o sujeito, o

deixando dependente. Não damos conta de nós mesmos e sucumbimos a duas tentações, “a de se entregar, abandonar-se cegamente ao passado, ou a de confiar nos filósofos estrangeiros” (GOMES, 1994, p. 104).

Preocupamo-nos e contentamo-nos em estudar problemas do passado, ou quando nos apropriamos do pensamento estrangeiro, o filósofo brasileiro demonstra menosprezo pelos problemas do Brasil, valorizando a colonização intelectual ou social. Por conta disso, Gomes escreve, conforme imagem acima, que apesar de nos relacionarmos com o presente, passado e futuro, caímos numa armadilha, porque o passado, representado pelo legado cultural europeu-ocidental nos contamina, e nas projeções do futuro não conseguimos visualizar a possibilidade de nos libertarmos das amarras fixadas pelo colonizador europeu.

A libertação é autopurificação e estar inserido no tempo de sua brasilidade é cultivo de sua identidade. De forma intencional, a imagem Φ (*phi*) representa o sujeito consciente que se correlaciona com o passado, presente e futuro, nessa dimensão do tempo ele faz parte da realidade do sujeito original e identitário, isto é, o pensador consciente do lugar e cultura que está inserido.

O futuro não se constrói partindo de um presente fixado pela filosofia eurocêntrica-ocidental, mas questionando o passado colonizado pelos impérios intelectuais europeus; para ele, o passado histórico nos amarra numa cultura do pensamento europeu-ocidental e o futuro, se conseguirmos superar isso, pode ser redefinido. Isso porque devemos estabelecer as contradições conduzidas pela razão europeia. Consequentemente, “o futuro não é um simples

desejo, nem um projeto demagógico a mais, não é um novo produto para o mercado, é o levantamento definitivo da contradição à qual um modelo de vida-pensamento chegou" (GOMES, 1994, p. 106).

O sujeito (Φ) que está inserido no tempo de forma consciente percebe o seu legado enquanto brasileiro, criando uma razão reflexiva própria. Quando Husserl, de forma arrogante, diz que precisa salvar a humanidade, isso ecoa aos ouvidos do autor como desvario.

Segundo Gomes, o europeu explorou os povos e alienou intelectualmente os homens. Se, para o europeu, a colonização era necessária e natural, Gomes denuncia que os europeus não foram colonizados, marginalizados, violentados ou explorados: assim sendo, como Husserl pode dar a entender que a cultura europeia em sua dimensão total ou com seu pensamento vai salvar o mundo? Para o autor, cabe a nós uma prática livre e reflexiva que possibilite a conquista de uma consciência original para questionar o pensamento estrangeiro que está nas terras brasileiras desde a América Portuguesa.

Devemos ter em mente, conforme escreve Margutti (2018) que a situação do pensamento brasileiro pedagógico-filosófico reflete a história de um país colonizado por Portugal. Algo atestado também por Oliveira (2015), que pesquisou o esforço dos jesuítas em fixar seu pensamento intelectual filosófico para, assim, colonizar os povos originários e todos que lhes fossem estranhos. Devemos lembrar que, na época que Gomes (1994) escreve, personagens como Saviani (1996) e Freire (1988) desenvolviam um grande papel intelectual e produziram conhecimento

tupiniquim, e isso deve ser levado em consideração. Mas ao nosso ver, Gomes (1994) é ousado porque ele usa um discurso que as vezes é pesado de se ler, sem antes rirmos de suas ironias diante da imposição do intelectualismo eurocêntrico-ocidental.

Entendemos que, o sujeito atemporal, que não se percebe inserido no passado, presente e futuro, quando concebe um pensamento, produz algo prefixado numa realidade estrangeira e esvazia-se; não podemos ser atemporais, não podemos aceitar o passado colonizador da América Portuguesa sem questionar e projetar um futuro com o presente fixado em uma reprodução do pensamento europeu-ocidental.

Não podemos nos alienar aceitando os dois modos de atemporalidade denunciados por Gomes, rindo de sua

> sem importância ou delirando em torno do país do futuro [...]. “Na verdade, conformismo e ausência de poder crítico, pois nos dois casos há um abandono — ‘deixa como está para ver como é que fica’ - e uma esperança mágica — ‘dá-se um jeito’” (GOMES, 1994, p. 8).

Mas essa atemporalidade tem heranças estabelecidas e intencionais. Laranja e Fabriz (2017), ao trabalharem o Constitucionalismo[3] e como Gomes (1994) pensa na Razão Tupiniquim, se aprofundaram nos conceitos de Razão Eclética e a Razão Ornamental[4]. Em primeiro lugar, os autores mostram que a Razão Eclética destacada na obra *Crítica da Razão Tupiniquim*, expõe que quando se nega a estrutura escravocrata colonial, constitui-se o império, o qual tomou

[3] A nova era do constitucionalismo começou com a promulgação da Constituição Federal de 1988, chamada de "Constituição Cidadã", marcando a quebra com o regime militar que durou de 1964 a 1985 e estabelecendo o Estado Democrático de Direito no Brasil.

[4] Tanto a Razão Eclética como a Razão Ornamental são trabalhadas neste artigo, aqui num primeiro momento trabalharemos a Razão Eclética e logo na sequência a Razão Ornamental. Contudo, pedimos aos leitores que consultem o trabalho de Laranja e Fabriz (2017) em que os autores aprofundam a questão de forma minuciosa.

uma postura evidentemente conciliatória, recusando a possibilidade de criar um brasileiro original que resolvesse problemas enraizados pela América Portuguesa.

Para Laranja e Fabriz (2017), se constrói uma imparcialidade eclética brasileira que tinha como método se abster de tomar partido dos crimes do passado para usufruir dos benefícios estrangeiros, extraindo o pensamento, a reflexão e a estrutura do pensador europeu-ocidentalizado sem base comum ou critério. Segundo Gomes (1994), por causa desta raiz o brasileiro se perde, ele atura tudo,

> chegando, no carnaval, a aturar o próprio avesso da realidade *séria*, por outro lado hostiliza, de modo primário, aquilo que questiona seus comodismos de *instalação*. E nós, pretensamente tolerantes e esclarecidos, os ecléticos de espírito aberto, mostramos nossa verdadeira face: a intolerância. Uma intolerância *séria*. Aquela que constitui, por indiferenciação intelectual as igrejinhas de políticos, artistas, filósofos de academia, grupos rivais, com suas trocas de favores, elogios, influências e ideias inevitavelmente vazias. Isso casa perfeitamente com a intolerância política. As igrejinhas de intelectuais são os PSDs lítero-musicais (GOMES, 1994, p. 68).

Aqui está bem claro o caráter da imparcialidade: o brasileiro ri no carnaval, se diverte, se mostra simpatizante, mas, quando vai para academia, que eu chamo de igrejinhas intelectuais, os Doutores, Mestre e pensadores oficiais beiram a idiotice e demonstram uma intolerância séria que constitui a roupagem do terno e gravata.

O sujeito, pensador oficial de filosofia, o professor de filosofia ou o acadêmico de terno e gravata, por causa desta herança que se configura em uma Razão Eclética, entende que as boas ideias são aquelas que vêm de fora, e Gomes (1994, p. 38) enfatiza que "o ecletismo determina um tipo de filosofia enlouquecida, que não sabe de si". Enlouquecida, a filosofia brasileira gera um monstro de aberrações assimilando o pensamento estrangeiro: "Uma Filosofia não filosofada, eis a estranha coisa — numa estranha expressão — que se tem praticado no Brasil" (GOMES, 1994, p. 38).

A ideia que vem de fora é melhor para os olhos dos filósofos brasileiros, e esse alienamento os levaram a não perceberem a contribuição dos povos originários, dos afrobrasileiros, do campesino, do proletário e das comunidades periféricas, seguindo o ecletismo e sua imparcialidade confortante.

Surge a relação do fanático e do fanatizado. Segundo Gomes (1994, p. 48-49), o espírito eclético caminha com o espírito conciliador; o primeiro, representa o fanatismo e são os lugares das elites de poder, que fazem de tudo para manter sua influência e domínio, partilhando entre eles os benefícios. O segundo, é o grupo de fanatizados que se apropriam de uma visão mágica e, conforme pregado pelo dogmatismo fanático das elites, quem discordar, quem divergir é criminoso. A desobediência é crime, questionar o regime fanático é crime. Por isso, o jeitinho brasileiro tem outro sentido aqui, o "jeitinho" do país do "jeitinho", do homem cordial, do carnaval, das piadas, do bem viver, não representa perigo, porque o fanatismo propagado pela elite leva ao entendimento que sempre se dá um jeito de viver, sem questionar e refletir, reproduzindo o pensamento elitista que usurpa os benefícios que deveriam ser repartidos, e

com isso, o conformismo alienante é prático, pois aprisiona o fanatizado.

Na Razão Ornamental, Laranja e Fabriz (2017) apontam que ela pode ser percebida enquanto fenômeno de importação, tanto nas teorias da justiça ou na reprodução de pensamento estranho. Por isso os autores lembram que com a Razão Eclética existe uma postura intelectual não-radical e conciliadora que se afirma com a Constituição de 1988. Nela, encontramos instrumentos de controle de constitucionalidade própria e, com isso, firma-se uma influência dos teóricos do neoconstitucionalismo que acabaram se estabelecendo na América Latina a partir da Segunda Guerra Mundial.

A Razão Eclética é confrontada por outra razão, a Razão Ornamental; aqui surge a influência do neoconstitucionalismo que aparece com a oportunidade da afirmação da Razão Eclética. A Razão Ornamental mostra outros interesses para manutenção das suas instituições, levando os pensadores oficiais, a constituição de uma Razão Tupiniquim que "sustentaria uma espécie de radicalismo retórico, isto é, ornamental" (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68).

É neste ponto que se apresenta uma contradição; no Brasil, a partir de 1988, o Poder Judiciário é obrigado atuar de forma conciliadora, atingindo o não-radicalismo do ecletismo que falamos parágrafos atrás e percebendo "a necessidade pragmática de tomada de decisão" (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68); isso se destaca porque querem tentar correlacionar as decisões conciliadoras com a jurisdição constitucional contemporânea.[5] A Razão Ornamental é o outro lado da moeda da Razão Eclética, porque as decisões

[5] Segundo Laranja e Fabriz (2017, p. 68) "a jurisdição se depara, portanto, com uma situação de interesses antagônicos e não pode mais (sobre o paradigma do neoconstitucionalismo) legitimar atos dos Poderes Executivo e Legislativo com base no simples argumento de serem questões políticas. Quer-se dizer, em suma, que ao se instituir o controle de constitucionalidade dos atos políticos em uma Constituição cujo paradigma é de compromissos dilatórios, as questões 'mal resolvidas' pelo constituinte e sem resolução pelo legislador ordinário voltam na forma de processos judiciais, fazendo com que o Supremo Tribunal Federal (STF) precise dar respostas a problemas políticos". É neste ponto que a contradição surge e eles usam Gomes (1994) para afirmar que o Poder Judiciário, quando resolve o problema, qualquer um em questão, precisa atar de forma conciliadora, e o não-radicalismo do ecletismo surge como necessidade pragmática de tomada de decisão. Esse ato na obra de Gomes (1994) é relacionado com a Razão Ornamental.

políticas no Brasil só são possíveis se assumir posicionamentos políticos claros sem afetar as elites (LARANJA; FABRIZ, 2017, p. 68).

Segundo Laranja e Fabriz (2017), o enraizamento da Razão Eclética no Brasil é incompatível nos tempos atuais. Por isso, a Razão Ornamental, quando se depara com as situações constitucionais que ainda estão no seu puro ecletismo, tem uma postura de acordo, uma vez que entende o choque existente. O intelectual tupiniquim percebe que essas etapas (Razão Eclética e Razão Ornamental) podem atuar para dissolver os interesses da elite intelectual e, para que isso não aconteça, acaba conciliando e suprimindo os conflitos e os pensadores originais. Abaixo, construímos uma *Tabela de Instrumentos possíveis* para visualizarmos melhor:

Tabela de instrumentos possíveis

Razão Eclética	1. A rejeição aos sistemas de pensamento, que são entendidos como limitadores do espírito
	2. A crença na verdade como a depuração dos melhores elementos de cada escola de pensamento
	3. A fé atribuída a esse tipo de pensamento como tolerante, crítico e aberto
Razão Ornamental	1. O deslumbramento dos colonizados
	2. A obscuridade linguística
	3. O modismo doutrinário

Tabela 1. Fonte: Laranja e Fabriz (2017).[6]

[6] Na tabela, optamos em extrair desses autores a sistematização que eles fazem da Razão Eclética e Razão Ornamental para melhor entendimento dos leitores. Ainda Laranja e Fabriz nos lembram que o pensador brasileiro, por seu conformismo, não ousa, permanecendo em um sono eterno: Tal como ironiza Gomes (1994, p. 70), "nunca ter feito uma frase de efeito, eis a falta que o intelectual brasileiro jamais cometerá". Ver Laranja e Fabriz (2017, p. 69).

Em todos os instrumentos próprios, tanto da Razão Eclética como da Razão Ornamental, conseguimos visualizar que eles se configuram em manter o sono dogmático da sociedade brasílica levando os indivíduos para alienação intelectual; fazendo o brasileiro crer que sua forma séria de pensar se configura em algo original, e essa abordagem equivocada pode ser percebida em todas as instâncias do Brasil. Eu digo de forma irônica — coloquem seu terno e gravata, vão para academia e se tornem sérios pensadores reprodutores do pensamento importado.

Reprodução é séria / originalidade é loucura

Segundo Gomes (1994, p. 10), a palavra sério é empregada em "fulano de tal é um homem sério" ou que "fulano de tal leva a sério seu trabalho". A palavra "sério" se apresenta nesta parte em dois sentidos, no primeiro equivale dizer que fulano de tal zela pela seriedade de sua aparência social, respeitando normas, se adequando a convenções sociais e seria um sujeito que nunca sairia da linha. O segundo sentido indica o estado de "levar a sério" um trabalho, um lugar, um amor, implica zelo pelas normas sociais.

Os conceitos *sério* e *seriedade* apresentados na obra se referem ao movimento da relação do pensador de ofício e o conhecimento que o aliena. Segundo Gomes, se levamos a sério,

> isto é algo que sai de mim em direção ao objeto da seriedade. Se sou sério, me coisifico como objeto de seriedade. Aí está a diferença entre o que é dinâmico – eternamente em questão –, encontrado

> no *a sério,* e o caráter de coisa acabada e estéril da *seriedade* do sujeito objetificado. *A sério,* revigoro o mundo com uma quantidade imensa de significações. *Sério,* reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo (GOMES, 1994, p. 11).

Neste ponto, devemos apreender que o autor entende que o sujeito sério assim vive e o faz com sua realidade alinhando com as normas morais, jurídicas e intelectuais cultivando o comportamento, pensamento e visão de mundo estabelecido pelo academicismo europeu-ocidental. Esse condicionamento o doutrina a tal ponto de se coisificar tornando-se objeto passivo da seriedade, objetificado, estéril e preso à modalidade que o prende como uma cadeia que tenta calar ser o revolucionário.

No mundo da reflexão filosófica brasileira, na década de 70, só era possível fazer filosofia ou ponderar se fizerem de maneira europeia, ser um pensador oficial sério é, para os que assumem sua profissão na área da filosofia, pensar à maneira estrangeira. O conceito sério para o autor é uma palavra que identifica o sujeito conformista. Assim, Gomes (1994) nos mostra que usar paletó e gravada para passar uma imagem de seriedade e seguir uma linha de pensamento, sem sequer ousar violar suas fronteiras, é aceitar o conformismo, ser racional e polido.

Ele escreve de forma irônica que o pensador sério só de pensar na possibilidade de sair do seu conformismo intelectual o assusta, e diz: “é assim que o homem sério exorciza aquilo que teme” (Gomes, 1994, p. 12). O autor mostra que isso nada mais é do que uma forma de serviço alienante, uma insônia que o pensador de filosofia assume a

ideia de fazer o pensamento sério a serviço das normativas que vem do exterior, as quais ditam as regras e o faz desaparecer em essência.

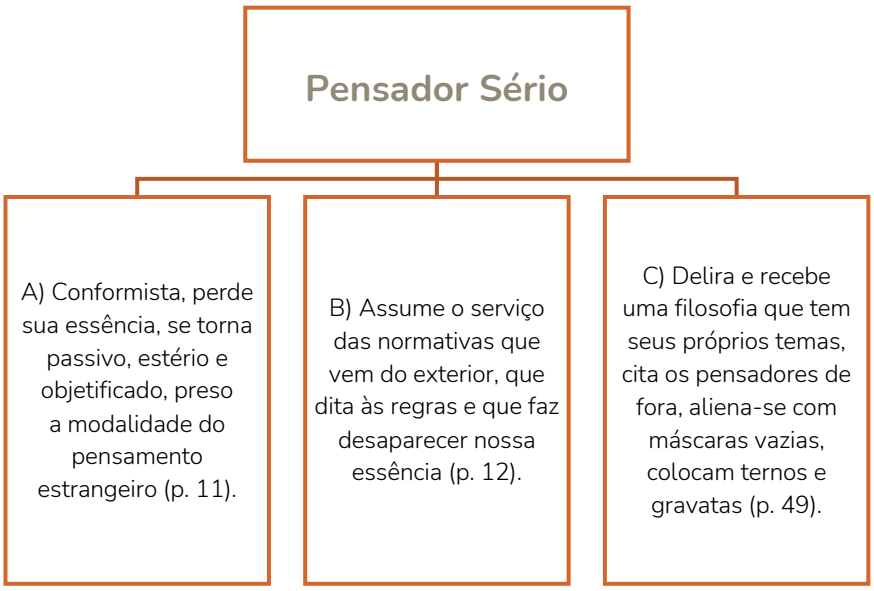
O professor de filosofia quando se coloca como sujeito sério (conformista e alienado intelectualmente) teme pensar de forma original, pois existem coisas sérias e consagradas na academia que ilustram essa ação, ser erudito é estar por dentro do que se discute na Europa, em Sorbonne, em Oxford, em Paris, Berlim... (Gomes, 1994). Eles pensam que ser erudito e sério é ler Sócrates, Aristóteles, Santo Agostinho, Bento de Núcia, Tomás de Aquino, Descartes, Roger Bacon, Voltaire, Denis Diderot, David Hume, Immanuel Kant, Adam Smith, Michel Foucault, Henri Bérgson, Edith Stein, Simone de Beauvoir, Sartre e assim por diante.

Não que esses autores não sejam interessantes, mas aqui se manifesta a preocupação de sempre reproduzir, reproduzir e reproduzir até a exaustão e isso ninguém percebe. Recebemos uma filosofia que tem seus próprios temas e precisa ser tratada a maneira que nos é dada, devemos citar os pensadores de fora, refletir de maneira sufocante, devemos cultuar e colocar ternos e gravatas, esta é a máscara séria que prende o pensamento brasileiro:

> A ritualização, triunfo do sério, consiste exatamente nisto: fala-se agora sobre temas adequados, pouco importando se importam. Vale dizer: mesmo que se trate de especulações sem qualquer raiz na realidade que nos circunda. Assim, perdeu-se a ligação e a referência crítica à realidade, que sempre foi a pretensão básica da Filosofia quando soube ser fiel à sua missão marginal. (GOMES, 1994, p. 13).

Segundo Negris (2019) ao pensar sobre o conceito “sério” destacado por Gomes (1994) entende-se que isso expressa um adjetivo caricato que existe em função daquilo que lhe é externo. *Entre-nós* a filosofia de caráter “sério” se torna ritualização excessiva.

Conforme Ramos (2024), essa posição demonstra a ideia do cultivo de ser sério à maneira europeia. Isso reduz a produção filosófica a um pensamento vazio que se conforma em ser afetado por uma realidade externa e suspeita. Levando o pensador oficial brasileiro a delirar, ritualizar, cultuar a prática filosófica estrangeira. Para organizar as ideias, pensamos nas consequências do sujeito sério a maneira de Gomes (1994), conforme imagem abaixo:



Em contrapartida, Gomes (1994) nos mostra uma ideia libertadora para refletir de forma livre e escapar desta armadilha do caráter do filósofo vazio. Devemos pensar como assumimos e reproduzimos a concepção alienante e

propagada de ideias sérias de um pensamento já dado e como conseguimos perceber que perdemos a essência "de si", delirando e cultuando um discurso que não diz respeito a nossa realidade.

A originalidade para os pensadores de terno e gravata beira a loucura. Segundo Gomes (1994), tanto os artistas como os filósofos dedicados à sua vocação são rotulados de loucos, e ao longo dos tempos, mesmo cultivando a sua forma original de pensamento, são marginalizados e entendidos como homens que não levam a sério suas reflexões.

Com isso, acabo me lembrando da história da própria filosofia onde, no texto de Diógenes Laércio (VI 54, 1-2), Platão chama de louco Diógenes de Sinope, mas com um bom senso significativo. Encontramos alguém perguntando a Platão: "'Que tipo de homem te parece Diógenes?' 'Sócrates enlouquecido', respondeu ele" (Mesquita, 2016, p. 01). É comum que, ao longo da história da filosofia, que figuras como Sócrates, Diógenes de Sinope, Guilherme de Ockham, Nietzsche, Paulo Freire, só para citar alguns, sejam tidos como loucos.

Essa rotulação, para Gomes, é dada pelo homem sério — os de paletó e gravata — porque, quando ele chega ao poder e domina as instituições, a primeira coisa que ele faz é construir museus, teatros, distribuir prêmios literários e recompensas para outros homens sérios iguais a ele, e aniquila o artista original e o pensador original, "censurando-o ou promovendo-o a uma espécie de ornamento social. E é assim que o homem sério exorciza aquilo que teme" (GOMES, 1994, p. 12).

Os homens sérios no Brasil pensam que são europeus e se comportam como europeus sem ser; negam os povos

originários, os afrobrasileiros, os nordestinos, os norteiros (nortistas do Brasil) e os centro-oestinos, que sofrem o preconceito, sendo rotulados de *não civilizados*. Ao longo da história brasileira, e isso está claro para nós, houve pouco investimento tanto no trato da infraestrutura, na economia ou no campo educativo; estas regiões do Brasil foram sendo preteridas ao longo dos processos de desenvolvimento, sobretudo no processo de industrialização ocorrido no século XX. Os sulistas e o sudestinos entendiam que o centro econômico, político e formador estava no sul e no sudeste por causa dos maiores investimentos centralizados nestas regiões, negando o resto do Brasil. Daí surgem as rotulações sociais, o racismo regional/estadual e jargões que diminuem os brasileiros que vivem em outras regiões.

Além disso, a imigração no sul e sudeste foi notória e conseguimos até hoje encontrar cidades cuja influência surge de colônias de holandeses, italianos e alemães, para citar algumas que estabeleceram sua prática e estilo de vida e foram bem recebidas no Brasil. Inclusive a *Crítica da Razão Tupiniquim* argumenta que, por causa da influência colonizadora, tudo que vem de fora e tudo que é importado é melhor do que nós, melhor do que produzimos ou fazemos (GOMES, 1994).

Essa ideia terrível de que o melhor vem de fora, tanto intelectualmente ou economicamente, deu margem para que o estrangeiro ficasse à vontade e pautasse sua forma de viver, pensar e existir discriminando os verdadeiros moradores destas terras. Aprovamos isso desde a colônia da América Portuguesa, no Império e ainda nos dias de hoje.

O exemplo é Dom Pedro I que cria um Regimento Estrangeiro, “de início com um só batalhão, cujos 200 primeiros integrantes eram suíços remanescentes da desastrada tentativa de fixação em Nova Friburgo, no ano de 1818” (MOELLMAN, 2002, p. 35). Os suíços são melhores que os brasílicos?

Talvez alguém pense que a abertura de um Regimento Estrangeiro no governo de Dom Pedro I não implicaria por si só a ideia de que os estrangeiros são melhores do que os brasileiros. Nesse caso, chamo atenção para o estudo de Moellman (2002), que nos mostra que o Brasil abre os portos para atrair pessoas da Europa com o objetivo de civilizar nossas terras, estruturar o exército e ajudar na investida contra a colônia de Portugal nas terras brasílicas.

Segundo Moellman, o Brasil Império tinha cerca de cinco milhões de habitantes, sendo que existiam quatro milhões de seres humanos pretos, mulatos e homens originários destas terras. A situação desagradou a elite, e o preconceito era comum entre os brancos. É neste contexto que se pensa numa imigração de brancos europeus. Além disso, os estrangeiros recebiam altos salários em relação aos brasileiros; como exemplo podemos citar Thomas Cochrane, nomeado almirante da Marinha brasileira com privilégios, enquanto oficiais brasileiros eram ignorados. Outro exemplo, podemos pensar em John Pascoe Grenfell, que recebeu títulos nobiliárquicos (SCAVARDA, 2020) e por fim, lembrando que muitos técnicos franceses e ingleses foram trazidos para fazerem obras públicas enquanto, os brasileiros eram chamados de incompetentes (MARINHO, 2008).

Segundo Gelamo, Garcia e Rodrigues (2018), as práticas filosóficas partem de uma progressão histórica universal do desenvolvimento intelectual europeu e, esse caminho, desde o período colonial da América Portuguesa, são as bases de autoafirmação do conhecimento estrangeiro. Eles impõem aos homens colonizados a ideia de que somente os colonizadores são civilizados e aos povos explorados uma categorização de primitivo (selvagem) — de forma que se cria uma estratégia que invisibiliza os povos nativos, submetendo-os a absorverem uma perspectiva etnocêntrica e monocultural do conhecimento.

Segundo Gomes (1994, p. 56), sempre procuramos extrair as ideias alheias ao invés de abrimos novos horizontes: "limita-se a assimilar e a incorporar o que vem de fora. Daí a história da Filosofia no Brasil ser, em geral, uma história da penetração do pensamento alheio nos recessos de nossa vida especulativa".

Somente o pensamento livre pode se libertar das condições alienantes da imposição do pensamento europeu-ocidental, predefinidas ao longo do tempo (passado, presente e futuro). O que propomos aqui é lembrar do passado, porque quando não fazemos isso, justificamos a alienação e a injunção do pensamento estrangeiro sem questionamento e afirmamos que não haveria filosofia no Brasil sem a "influência" de Portugal ou de outro adágio estrangeiro. Segundo Gomes (1994, p. 63) a palavra influência é entendida como dependência: "Dependência que foi menos de Portugal do que de outros países europeus, os centros efetivos do projeto expansionista dos impérios ibéricos — e, desses centros, influências, exemplos, modelos, foi o que não faltou".

Esquecer do passado é um fatalismo; e para isso, o pensador original deve ser um pensador a beira da loucura, e cultivar sua identidade sem se esquecer quem é e do que sofreu por causa da influência europeia-ocidental. Gomes (1994) nos lembra que, principalmente no mundo dos pensadores oficiais, a língua é um diferencial: só se fazia filosofia em francês, inglês, alemão e assim por diante, rebaixando a língua portuguesa a uma língua inferior:

> O esquecido por nossos filósofos profissionais é que as expressões alemãs ou latinas são justamente isto: originais. Nasceram lá, lá foram criadas, e trazem a marca de um momento, suas importâncias e urgências. De fato, jamais serão traduzidas— cumpriria transplantar situações de lugar e tempo, coisa impossível. Diante disso, nossa atitude é lamentar a insuficiência da língua. Como o português não traduz uma expressão de Hegel, Kant ou Aristóteles— mais recentemente, ao delírio, Heidegger— o português seria língua inferior quanto às possibilidades de filosofar. Ocorre aí um imenso equívoco: o de que o único filosofar possível consista em ser "assimilativo" e ter "sensibilidade espiritual" para com os problemas dos outros. Esquecemos que a situação dos outros é isto: deles. Se nossa língua não é capaz de exprimir o alheio, isso em nada a desmerece, uma vez que uma língua tem por função exprimir o próprio, não o alheio. Se as inteligências que lidam com a Filosofia entre-nós pudessem se alçar a este modesto grau de flexibilidade, encontrariam uma multidão de coisas que, ditas em português, não poderão ser traduzidas para inúmeras línguas. O que, de resto, não as desmerece (GOMES, 1994, p. 65-66).

Só nos basta lamentar diante da seriedade que desde a colônia da América Portuguesa as línguas do tronco Tupi-guarani quase entram em extinção. Se para um pensador oficial e sério, fazer filosofia em língua portuguesa atualmente o coloca num patamar desqualificado, imagine na língua Tupi-guarani? Deve-se falar em alemão, inglês, francês....

O pensador livre, rotulado como louco, pode fazer a tarefa mínima da filosofia que é pensar o que somos a partir de como somos. Isso porque quando nos esquecemos do passado, não percebemos que estamos sempre partindo das teorias alheias, das palavras alheias, dos autores importados. Nossa originalidade está no não esquecimento para fazer uma crítica a essa condição alienante, para falarmos: "se não dissermos, ninguém o dirá." (GOMES, 1994, p. 65).

O pensador original se descobre em seu lugar e não se aprisiona nos modelos europeu-ocidental de produção de conhecimento, ele cria e evidencia sua forma brasileira de ver o mundo, não precisa da língua estrangeira ou dos modelos impostos. E, para isso, devemos ter cuidado em não confundir o pensamento original com o pensamento novidadeiro. Esse acidente acontece porque o pensador oficial, o filósofo brasileiro se equivoca pensando que o que vem de fora é melhor: "Desejamos ser cultos, sobretudo em cultura estrangeira; somos elites lidas e corridas, em literatura francesa, inglesa, norte-americana..." (GOMES, 1994, p. 72).

O filósofo original trabalha suas origens, seu tempo, não se equivoca ou se encanta com a interpretação de um pensador que nem aqui vive, que não vivenciou a prática de vida do brasileiro fora dos circuitos elitistas. O filósofo original insiste e, mesmo sendo rotulado de superado por não

fazer filosofia em língua estrangeira, se agarra a sua identidade. Entendemos que ele não se fanatiza ou se encanta a ponto de delirar para demonstrar que é um pensador sério, ele ousa, ele enfrenta a tragédia de se descobrir:

> Uma Filosofia condenada a não ser original está condenada a não ir às origens, pois é isso que a palavra originalidade significa. Não o novo, mas aquilo que lida com as origens. Nada, portanto, poderá ser dado como prévio. Tudo deve estar em questão. Esta, a tragédia (GOMES, 1994, p. 54).

A tragédia é tomada no texto na concepção latina do termo, *tragus* que significa "mau cheiro", que "puxa tudo para o ávido", sua raiz também forma a palavra *tragicus* e significa "patético, veemente, terrível, horrível" (FARIA, 1962, p. 1011). A palavra em grego tragédia (*τραγῳδία*), segundo Abbagnano (2007, p. 968), conota o conceito como o significado "às vezes, discutido pelos filósofos não só em relação à forma de arte que é a tragédia, mas também em relação à vida humana em geral". Pensar na vida humana e suas relações é compreender como isso se dá e é uma característica de perceber a si próprio. Neste sentido, podemos compreender etimologicamente a palavra tragédia (*τραγῳδία*) que vem do grego e é formada a partir das palavras cabra (*τράγος*) e música (*ᾠδή*).

Na Grécia Antiga havia o ritual do *pharmakós* (*φαρμακός*) ou o sacrifício de purificação que, segundo Silva e Grizoste (2018), era uma prática sagrada encontrada em diversas formas e manifestações culturais na Antiguidade, exprimindo bem o teor da tragédia. Por exemplo, a *Ilíada* de Homero nos mostra que Pátroclo torna-se *pharmakós* na

ausência de Aquiles, quando se retira da batalha e provoca a *hibrys* (*ὕβρις*), que é o pecado (ao se retirar da batalha) por excelência, contra a saúde cósmica e política determinada pelos Deuses. Ao morrer na *Ilíada* de Homero, Pátroclo é a vítima inocente que sofreu um final trágico para estabelecer a ordem cósmica.

Outros exemplos podem ser encontrados, como os costumes do rito trágico que está ligada aos sacrifícios de animais; por isso a palavra tragédia (*τραγῳδία*), que nada mais é que a imolação do *τράγος* (bode) que acontecia ao frenesi provocado pela *ᾠδή* (música); essa ritualística mostra uma condição da morte. Sobre isso, Silva e Grizoste (2018) nos comprovam que os sacrifícios de animais eram comuns, a exemplo dos rituais na Grécia, chamado de *pharmakós* (*φαρμακός*) em grego, de azazel (עֲזָאזֵל) na tradição judaica, e de *Scapegoat*, em língua inglesa. Porém, mais tarde, os gregos aderem à imolação voluntária; o voluntário se entregava de maneira pacífica como exemplo de Ifigênia, de Políxena, de Astíanax, de Cassandra, de Hipólito ou de Palinuro — na tradição ocidental cristã, pode-se, ainda, recorrer ao exemplo de Jesus Cristo.

Compreendemos que quando o pensador brasílico *pensa em si*, como ato de enfrentar a hipocrisia intelectual da realidade brasileira, ele percebe sua tragédia. É chato pensar sobre essas questões e torna-se enfadonho e cansativo esse processo. E é trágico para o pensador original descobrir que foi alienado uma vida inteira:

> Súbito, somos filhos abandonados, obrigados a vencer por conta própria. Uma significação que venha do exterior para conferir dignidade a nossas

> tarefas é como uma receita— impede-nos todos os riscos e nos concede a paz reconfortante de uma mãe onipresente. (GOMES, 1994, p. 61).

Quando questionamos a realidade alienante nos vemos nesta tragédia pessoal que deve ser enfrentada pelo filósofo original no Brasil, e isso irá desqualificá-lo diante dos colegas que colocam terno e gravata. O ato de jamais esquecermos do passado e negarmos a atemporalidade, enquanto condição, nos eleva aos primeiros passos existenciais, pensar em quem somos, "descobrir-se no Brasil, na América Latina" (GOMES, 1994, p. 110). Só na tragédia nasce a filosofia, só no enfrentamento à condição estrangeira nascerá uma filosofia original. A filosofia passar a existir na tragédia e muitos fogem desta condição, os filósofos brasileiros recuam com medo de perder seu terno e gravata.

A filosofia nasce da tragédia porque quando percebemos nossa condição, podemos observar que cometemos um "pecado" contra a nossa existência; o pecado, como na maneira grega, o *hibrys* (*ὕβρις*), uma falta contra o desígnio da nossa existência; pecado que acontece quando assumimos o papel alienado estabelecido pelo pensamento europeu-ocidental, fechando os olhos para nossa realidade.

É necessário um ritual de purificação, um *pharmakós* (*φαρμακός*), de maneira abrasileirada, onde se encontra o sujeito inocente que deve se entregar à tragédia (*τραγῳδία*) como os voluntários da Antiguidade.

No entanto, pode-se dizer que estamos usando a mitologia grega para explicar a situação trágica do pensador original, mas, não estamos falando do abandono da filosofia e sim da "ressignificação da filosofia" do ponto de vista da

tradição cultural: “A Filosofia não pode prescindir de sua missão primeira: destruir um mundo. Efetivamente, o que é Filosofia? A mim parece ser isto: dizer o contrário” (GOMES, 1994, p. 30). A filosofia é processo de criação, Sócrates negou Tales e Platão parte de Sócrates para criar seu próprio pensamento; o mesmo diremos de Aristóteles que foi discípulo de Platão, mas no final o nega. Eu a uso para negá-la conforme seus antepassados. Não há nenhum demérito, nisso, mas argumentos que sugerem a proibição do uso da filosofia para assim produzir algo original são falho.

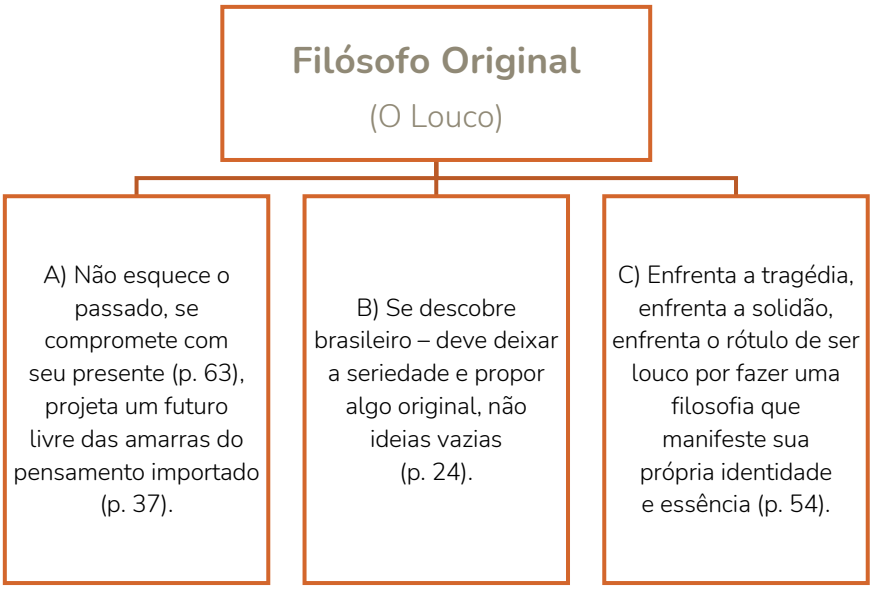
Isso acontece porque pensar sobre filosofia no Brasil sempre provocará aqueles que dirão que ‘não é coisa séria por estar ressignificando a filosofia’ ou pretenderão tirar o mérito do pensador original: “Razão Tupiniquim? Não é coisa no que se pense - e sobretudo nestes termos. Só pode ser brincadeira, jamais um tema ‘sério’. Quer dizer: não consta de nenhuma tese defendida na Sorbonne ou em Freiberg” (GOMES, 1994, p. 10).

A crítica só pode partir de um lugar já estabelecido, e no nosso caso é o conhecimento filosófico europeu-ocidental que nos colonizou. Só posso criar algo original se de certo modo estabelecer uma crítica a esse processo cruel: “Poderíamos construir toda uma história da Filosofia, que se recusasse a ser mero arsenal ilustrativo de dados históricos, mostrando que qualquer momento criador foi, na origem, uma negação” (GOMES, 1994, p. 30).

Entrega-se a tragédia para se salvar e contribuir com a sociedade que vive caminhando para um final alienado - final trágico, mas isso é só um exemplo, porque seus colegas

de ofício, os que usam ternos e gravatas, o ridicularizarão, o rotularão, o excluirão dos circuitos de reflexões, ele será rotulado de louco, mas, o pensador original na verdade é revolucionário, consciente e - ainda que de forma trágica - enfrenta a hipocrisia intelectual dos corredores da academia. Ele é o início da luta contra a alienação em terras brasileiras, se entregando ao rito de sacrifício.

Entregar-se à tragédia, para nós, é fazer filosofia sincera e não séria: não como nos é proposto, mas elaborar e refletir um processo do filosofar que enfrenta a alienação europeia-ocidental. Somente os sinceros e corajosos enfrentam a condição da sua realidade mesmo sendo rotulados como loucos, mas sem temerem, continuam sua reflexão. Colocamos um diagrama para esboçar o que pensamos baseado em Gomes (1994):



Tal é a prática filosófica que tanto os pontos a), b) e c) exprimem a proposta de um filosofar cuja identidade é levada de forma sincera. Mas devo admitir, como Gomes (1994), que filosofar no Brasil nos leva a encontrarmos uma tragédia pessoal, na perspectiva de sermos brasileiros. Está tragédia do qual devemos enfrentar, se manifesta num confronto eminente contra o pensamento colonizador estabelecido, nos faz retomar o debate do passado colonizador e com o presente enraizado e contaminado com o intelectualismo europeu-ocidental, nos desvela a olharmos, especialmente, para pensar sobre o futuro e possibilidades que supere essa estrutura colonizadora.

Estrutura colonizadora porque quando alguém pensa em fazer filosofia, acaba caindo na armadilha de fazê-la de forma ornamental, preferindo se manter a distância das questões sociais e dos problemas brasileiros, pairando no limbo. Segundo Gomes (1994, p. 100) quando pensamos “no que ocorre sempre que se tenta ir, na Filosofia ou em qualquer outra forma de expressão e conhecimento, além de um mero questionamento ornamental das condições nacionais”.

Segundo o autor, quando escreveu *Crítica da Razão Tupiniquim*, entre 1974 e 1977, ele mesmo diz que investiu nisso para ir contra “a hipocrisia intelectual, contra falsa cultura, contra a filosofia desfibrada e mole que se pratica no Brasil” (GOMES, 1994, p. 117).

Os acadêmicos sérios eram pensadores mergulhados numa filosofia mole, sem impacto social que contribua para sociedade, para o meio acadêmico ou para a educação. Pensando em Gomes, ele nos mostra que para fazer esse exercício trágico de enfrentamento da hipocrisia intelectual importada

pela forma séria de conhecimento europeu-ocidental, deve-se investir *em si* mesmo *contra si*, "quer dizer, contra aquilo que o ensino, a escola e a universidade haviam feito de mim. Foi uma libertação emocional e intelectual pela qual agradeço até hoje" (GOMES, 1994, p. 100).

Como nos mostra Abbagnano (2007, p. 120), entendemos *libertação* como *catarse* (*κάθαρσις*) — que em grego significa "libertação do que é estranho à essência ou à natureza de uma coisa e que, por isso, a perturba ou corrompe". Pode ser também uma purificação, conforme o mito de Orfeu ou de Empédocles que "chamou de Purificações um dos seus poemas que, precisamente, se inspirava no orfismo" (ABBAGNANO, 2007, p. 100).

Desta forma, se libertar é purificar-se deste mundo alienante que colonizou nossas academias. A originalidade da produção filosófica no Brasil precisa ser revista. Mesmo que tenhamos pensadores fundacionais como Paulo Freire (1988), ainda temos pessoas que negam sua originalidade. Também são poucos os que ousam enfrentar os acadêmicos sérios de terno e gravata. Deve-se, de forma original, cultivar a identidade brasileira e enfrentar a própria tragédia, formando uma conscientização da *práxis* de uma filosofia original, libertadora e reflexiva.

Conclusão

Um caminho que beira o desvio intelectual cultivado no Brasil nos levou a enfrentar os discursos dos intelectuais que diziam existir nestas terras uma filosofia nacional, mas, qual filosofia encontramos? Com uma filosofia

estrangeira que desqualificava o pensador local e sua cultura. Como podemos dizer que existe uma "filosofia no Brasil" se continuamos cultivando a "filosofia europeia-ocidental"? Ou podemos afirmar que nunca houve uma "filosofia brasileira"? Difícil resposta, porque os próprios filósofos de ofício temem ousar fazer uma filosofia brasileira.

São, como afirma Gomes (1994), frouxos e moles a ponto de temerem o rótulo de serem loucos. Os pensadores não praticam seu próprio descobrimento vislumbrando uma identidade visível. Os pensadores ficam presos e alienados a uma atemporalidade que os conduz à autocastração intelectual, que os mobiliza a sistemas impossíveis de serem erguidos por si só. Enquanto sujeitos de identidade singular, não conseguem sustentar essa construção por um motivo: o pensamento é importado.

O que fazemos, pode-se afirmar, é a simples reprodução, não questionamos ou confrontamos a condição estrangeira e sua imposição cultural-intelectual. Apenas recebemos a novidade do pensamento do outro como se suas ideias participassem de nossa essência (GOMES, 1994). Não vejo solução a não ser, como colocado pelo autor da obra, a asserção de um ato revolucionário iniciado por esses sujeitos. Ato esse constituído como um processo de pensamento filosófico que enfrenta o pensamento europeu-ocidental. Impossível não citar Paulo Freire (1988) que, de forma corajosa, ousou, pensou, refletiu e propôs uma filosofia brasileira e genuína.

Devemos partir da nossa realidade para, só assim, chegarmos a uma prática revolucionária. Consequentemente, essa condição só pode ser revelada quando o homem percebe

sua tragédia interior, como nos mostra Gomes. Ele enfrenta, mesmo que venha perder seu prestígio acadêmico ou de ser tachado como louco — preferindo sua própria reflexão aos devaneios propostos pela filosofia alienante.

Na academia cultuamos os homens de terno e gravata, aqueles com ar de intelectualizados, com cheiro de europeu-ocidental (estudou aqui, ali, acolá...) mas, no fundo, não fazem nada de novo, apenas reproduziram e ficaram com medo de cometer pecado, a *hybris*. O engodo da filosofia no Brasil: permanece desqualificada, sem dialogar com os homens que andam de "chinelos de pneu", deixa os de terno e gravata conduzir a sociedade, esquecem de Paulo Freire, Roberto Gomes, Darci Ribeiro, entre outros. Devemos questionar a realidade, como na música de Chico Science, que revolucionava pelo mangue:

> Ô Josué, eu nunca vi tamanha desgraça
> Quanto mais miséria tem, mais urubu ameaça
>
> Peguei um balaio, fui na feira roubar tomate e cebola
> la passando uma véia, pegou a minha cenoura
> "Aí minha véia, deixa a cenoura aqui
> Com a barriga vazia não consigo dormir"
> E com o bucho mais cheio comecei a pensar
> Que eu me organizando posso desorganizar
> Que eu desorganizando posso me organizar
> Que eu me organizando posso desorganizar
>
> Da lama ao caos, do caos à lama
> Um homem roubado nunca se engana
>
> (SCIENCE, 1994 [n.p.]).

O homem comum que observa a desgraça, quanto mais necessitado, menos perigo representa para aqueles que o exploram, porque só lutará pelos seus direitos com bucho alimentado. Science (1994) se preocupa com o sono, mostrando que a barriga vazia, a fome, a miséria, que priva os homens de comer e das necessidades básicas, os faz perder tempo em sobreviver diante da sociedade desigual, e essa injustiça não deixa o povo refletir sobre a realidade. Mas quando se come, é possível pensar, por isso a conclusão: eu posso me desorganizar me organizando. E, quando eu desorganizo, posso me organizar novamente. Diante da citação da música *Da Lama ao Caos* de Chico Science, podem surgir aqueles homens críticos de terno e gravata para dizer que música não serve como representação de uma reflexão original, de um pensamento brasileiro original. Um final para quem possa entender: *Science*, bem louco, a escandalizar os homens sérios.

Fábio Falcão Oliveira

Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

https://orcid.org/0000-0002-4648-9548

Referências

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 1° Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CHAUÍ, Marilena. A ideologia da competência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

DUSSEL, Henrique. Filosofia da Libertação na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

FARIA, Ernesto. Dicionário Escolar Latino – Português. 3° Ed. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GELAMO, Rodrigo Pelloso; GARCIA, Amanda Veloso; RODRIGUES, Augusto. Descolonizar a filosofia brasileira: desafios éticos e políticos para as filosofias do sul global. Trans/Form/Ação. Marília: Unesp, v. 45, edição especial, p. 415-438, 2022.

GARCIA, Luis Felipe. A deutsche nation e a razão tupiniquim: o pensamento vivo diante do conceito estéril. Trans/Form/Ação. Marília: UNESP, 41 (4), out/dez, 2018.

GOMES, Roberto. Crítica da Razão Tupiniquim. 11° Ed. São Paulo: FTD, 1994.

LARANJA, Anselmo Laghi; FABRIZ, Daury Cesar. Constitucionalismo e razão tupiniquim: uma leitura interdisciplinar dos problemas para uma teoria constitucional brasileira. In: Revista Direito e Práxis. Rio de Janeiro: UERJ, Vol. 08, N. 1, 2017.

MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. In: Sapere aude. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul./dez. 2018.

MARINHO, Pedro E. M. de Monteiro. Ampliando o Estado Imperial: os engenheiros e a organização da cultura no Brasil oitocentista, 1874-1888. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

MARTINS, Jasson da Silva. Cinismo como crítica à tradição. Revista Húmus. Maranhão: UFMA, vol. 12, n. 37, 2022.

MESQUITA, António Pedro. As Escolas Socráticas Menores: Os Cínicos. Filosofia Helenística/FLUL/Letras Lisboa. Lisboa: ULisboa, 2016.

MESSIAS, Elvis Rezende; BARBOSA, Rafael Rodrigues. Uma volta à "Crítica da Razão Tupiniquim": A filosofia brasileira. In: Revista Cactácea. São Paulo: IFSP, Vol 2, n. 6, 2022.

MOELLMANN, Leatrice. As Migrações dos Séculos XIX e XX. Ágora/Arquivologia em debate. Santa Catarina, UFSC, v. 17 n. 35, 2002.

NEGRIS, Adriano. Resenha: Crítica da Razão Tupiniquim. Revista Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro: UERJ, Vol XX (2), 2019.

OLIVEIRA, Fábio Falcão. Educação jesuítica; século XVII: Alexandre de Gusmão e o Seminário de Belém da Cachoeira. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2015.

RAMOS, César Augusto. Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim. Reflexão – Revista de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas: PUC, 2024.

SAVIANI, Demerval. Educação: do senso comum à consciência filosófica. 11a Ed. São Paulo: Editora Autores Associados, 1996. (Coleção Educação Contemporânea).

SCAVARDA, Levy. O Almirante John Pascoe Grenfell – Na Marinha e na História do Brasil. In: Revista Navigator. Rio de Janeiro: Marinha do Brasil, v 1, p. 46-76, 2020.

SCIENCE, Chico. Da Lama ao Caos. In: Chico Science e Nação Zumbi. Mimeo, 1994.

SILVA, Ruth S. da; GRIZOSTE, Weberson F. O pharmakós: a questão do sacrifício voluntário na Medéia de Eurípedes e de Sêneca. In: ALBUQUERQUE, Renan; GRIZOSTE, Weberson Grizoste (org). Estudos clássicos e humanísticos & amazonidades. São Paulo: Alexa Cultural, vol. 2, 2018.