

CRÍTICA DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

César Augusto Ramos

Universidade Federal do Paraná

“Quem não pode suportar a contradição não deve meter-se na filosofia.”

Adorno,

Terminologia Filosófica II

1. INTRODUÇÃO

Sempre foi desejo da intelectualidade brasileira a produção de um pensamento “made in Brazil”. Não se quer julgar a legitimidade dessa pretensão. É até louvável propugnar um pensamento autenticamente tupiniquim, cujo objeto se oferece nas nossas raízes e cujos pressupostos conceituais derivam de uma razão brasileira. Não se trata de pôr em questão tal projeto. Quer-se apenas apontar o ingênuo dogmatismo de uma proposta que, querendo chamar atenção para a violência da filosofia do colonizador, acaba confundindo a “arma da crítica” com a arma do colonizador. Por causa de uma cega suspeita não percebe a acriticidade dos pressupostos de uma filosofia tupiniquim.

O livro de Roberto Gomes, a **Crítica da Razão Tupiniquim**, quer investigar a possibilidade de um pensamento brasileiro, bem como a causa da sua ausência. Parte da constatação de que não há uma **razão brasileira** filosofante, o que não impede venha ela a ser “inventada”. Mas tal invenção necessita de algumas condições de possibilidade. Uma razão deve “pensar o que é, como se é”¹; ou seja, o pensamento “deverá brotar de uma realidade brasileira”². Este “o que é como se é” reduz-se a uma originalidade (origem). Deste modo, uma filosofia tupiniquim — se quiser ostentar esse nome — deverá obedecer ao imperativo da sua própria possibilidade enquanto filosofia: a sua origem. Uma consciência se sentirá em casa se descobrir a sua própria brasilidade, verificando o seu vazio — como que por espanto —, de se achar até então estrangeira. Essa purificação da **consciência tupiniquim**, esse reconhecimento da sua traição,

esse estranhamento de um sujeito posto fora de si, de sua própria origem, é a denúncia pretensamente crítica anunciada por R. Gomes. Mas esse reconhecimento é insuficiente. É necessário **negar** aquela falsa consciência, cuja expressão é um dizer alheio, não nosso, mas tido como nosso. Para a **Crítica da Razão Tupiniquim**, o que importa é a apropriação da nossa **singular realidade**, até agora ainda não filosofada, ou melhor, estrangeiramente filosofada. Mas, se “o brasileiro ainda não produziu filosofia”³, isso se deve não só ao esquecimento da nossa realidade — e portanto ao não atendimento da condição de possibilidade de filosofia nossa —, mas também a uma situação de **dependência**, fator mutuamente imbricado com a ausência de preocupações autenticamente brasileiras.

Conseguiu o livro **Crítica da Razão Tupiniquim** seu intento? Sim, se apontou seus pressupostos para a sua própria crítica. Nossa análise se centrará, portanto, na existência acrítica desses pressupostos: uma realidade, sujeito, negação, singularidade e dependência tupiniquins. Feito isso, é possível recolocar a questão: é possível uma filosofia tupiniquim?

2. CRÍTICA DA REALIDADE DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

Para a **Crítica da Razão Tupiniquim**, uma das condições básicas para o surgimento de uma filosofia brasileira autêntica, radica-se na emergência de um pensamento que deve obedecer a uma cláusula determinante da sua própria existência: a realidade brasileira. Para reforçar tal pressuposto, Roberto Gomes procura desenvolver o que entende por filosofia e, a partir daí, tentar verificar a possibilidade de uma filosofia brasileira. “Sempre que uma razão — diz Roberto Gomes — se expressa, inventa filosofia. O que chamamos de filosofia grega nada mais é do que o **strip-tease** cultural que a razão grega realizou de si mesma. É deste ato — mais simples do que gostariam de supor os pensadores tupiniquins — no qual uma razão se descobre em sua originalidade e conhece seus mais íntimos projetos, que emerge a possibilidade de filosofia”⁴. Essa descoberta implica um sujeito, um eu que se descobre a si mesmo: “descobrir-se é encontrar-se **em**, pelo simples fato de não haver um ‘outro’ que eu deva descobrir desde o início sou eu quem está em questão. A descoberta é pois fenômeno primário: um re-conhecimento”⁵. Contudo, “a questão a respeito do que eu sou, remete à pergunta onde estou?”⁶ A resposta dada

pelo autor: "Num tempo, num lugar, entre coisas que me rodeiam, pessoas com quem falo"⁷. Dessa forma, a descoberta da originalidade (origem) de uma razão (eu, consciência) significa o seu perceber-se estando numa circunstância espaço-temporal. A partir deste estar, ela começa a ser: "antes estou, depois sou"⁸. "A filosofia, onde uma razão se expressa, sempre se revelou pela fidelidade a este dado [antes estou, depois sou]. Súbito, uma razão descobre-se em"⁹. Nesses termos, uma filosofia é possível quando uma "razão descobre-se em sua originalidade"; quando as condições que tornam possível uma filosofia são objetos para essa mesma filosofia. A sua possibilidade está em assumir a própria gênese, a realidade de onde ela deve brotar.

R. Gomes quer reivindicar uma filosofia brasileira tão somente quando for original, isto é, quando estiver radicada num estar, no solo brasileiro. "Se exigirmos da filosofia não ser apenas algo entre-nós, mas filosofia brasileira, é claro que estamos supondo uma originalidade, a nossa. Erro seria, portanto, apegar-se a uma resposta estranha, que aqui não tenha nascido. Outro, confundir originalidade com novidade. O novo é apenas um acidente do original. Quero dizer: dele decorre em alguns casos. Uma formulação qualquer é original não pelo fato acidental de ser nova ou inédita, mas pelo fato de estar vinculada a determinadas origens. Produto de um ato do espírito que se enraíza em."¹⁰ Importa a um pensamento, se quiser ser brasileiro, assumir a sua própria origem: "a originalidade da filosofia consiste em descobrir-se em determinada posição, assumindo-a reflexivamente"¹¹. "Uma filosofia brasileira só terá condições de originalidade e existência quando se descobrir no Brasil. Estar no Brasil para poder ser brasileira."¹² Contudo — segundo R. Gomes — isso nunca ocorreu com a filosofia brasileira: "desde sempre nosso pensar tem sido estranho, providenciado no estrangeiro"¹³; o que nos leva a concluir que uma outra filosofia está no Brasil, mas este "estar" de um "outro" é falso, pois sua origem — onde se encontra sua condição de possibilidade — está em outro lugar que não aqui. De qualquer forma surge uma pergunta imediata: há filosofia brasileira? A resposta — que de resto traz consigo a possibilidade da sua existência — dada por R. Gomes é clara: "enquanto a filosofia no Brasil não encontrar suas condições de originalidade, não poderá, está visto, ter origem"¹⁴

Convém ainda, dentro do espírito da **Crítica da Razão Tupiniquim** (C.R.T.), enfatizar sobre a possibilidade de uma filosofia brasi-

leira, no que se refere às condições de existência do seu próprio objeto. Com efeito, afirma R. Gomes, “na verdade, nunca se perguntou a sério quais as condições de uma filosofia brasileira...”¹⁵; “quais os objetos, a metodologia, a linguagem de uma filosofia nossa? Quais as condições desta filosofia e as condições de nosso querer?”¹⁶. Para R. Gomes, essas questões são pertinentes se realmente uma filosofia brasileira nos importar. “Só saberemos questionar uma filosofia brasileira se formos capazes de saber como, por quê, de que modo, tal coisa nos importa. O que só se tornará possível a partir de uma posição de dentro da qual, ou a partir da qual, isso se ponha para nós.”¹⁷ Estas colocações mostram de modo evidente a condição básica de uma filosofia brasileira. A originalidade não é só condição de possibilidade de uma filosofia brasileira, mas também condição de sua própria radicalidade: “enquanto a filosofia no Brasil não encontrar suas condições de possibilidade, não poderá, está visto, ter origem”¹⁸; “uma filosofia condenada a não ser original está condenada a não ir às origens...”¹⁹ Desse modo, soluções estrangeiras não servem porque elas resultam de uma problemática externa. Para C.R.T., o pressuposto inquestionável — e ao mesmo tempo produtor (condição de possibilidade) de uma filosofia nossa — é a própria realidade brasileira, “algo” que possibilite um pensar brasileiro, pois se determina como uma coisa “nossa”. Por isso não há um “nosso modo específico de abordar o real”²⁰. A tese em que insiste R. Gomes é a de que não há um pensar brasileiro, e a causa desta ausência está no esquecimento da realidade brasileira: “o que impede o surgir de um pensar nosso é a **recusa implícita de enfrentarmos algo brasileiro**”²¹. É dever urgente recuperar o “ser” brasileiro; assumindo uma posição nossa, propondo como objeto aquilo que somos, mas que ainda não assumimos. Este é o conselho da C.R.T.: “a primeira tarefa na existência é chegarmos a ser o que somos, fazendo de si o que se visa a ser, partindo de nossa posição”²².

Pode-se apontar, desde já, que esta realidade, este “algo brasileiro” que a C.R.T. promove à condição de possibilidade de um filosofar brasileiro, é algo acima de qualquer suspeita. O pensamento que a ela se dirige e dela brota é desprovido de qualquer julgamento crítico; ele se constituirá em reflexo desta realidade e ao mesmo tempo a sua verdade, não merecendo um julgamento sobre a sua própria condição de possibilidade. Ora, quando a C.R.T. postula o engajamento do pensamento numa realidade brasileira, quer privilegiar uma posição brasileira, sem que esta

posição esteja comprometida ou viciada por alguma representação conceitual. Deve-se, através de um ato de "solidão trágica", suspender o juízo sobre a realidade brasileira, até que essa mesma realidade produza (dê origem) a um pensamento. A rigor, essa posição se reduz a um ato afirmador: um pensamento vazio de conteúdo contenta-se em ser afetado por uma realidade, constituindo-se em seu mero reflexo, jamais suspeitando dessa mesma realidade. Antes, pelo contrário, eleva-a à categoria positiva, pois é a condição de existência de uma filosofia. Com efeito, a realidade brasileira, solo a partir do qual dará origem a um pensamento, é assumida acriticamente; trata-se de auscultar uma realidade que é dada, própria, específica ao nosso modo de ser, às nossas urgências e necessidades. Compete a uma filosofia, se quiser ser brasileira, pensar essa realidade, aí tendo origem. Ela é tomada como pressuposto, como **a priori**. A acriticidade desta realidade se dá no exato momento em que ela é tomada como pressuposto de uma filosofia. Aparece como uma "forma pura" do filosofar brasileiro, em "princípio transcendental" de todo o conhecimento possível. A realidade brasileira é uma espécie de **a priori** a partir do qual uma filosofia que quiser ser brasileira deve começar. Mas é um começo absoluto, pois determina a própria origem da filosofia enquanto tal. Não se cogita em questionar sobre o sentido, a produção, o modo de constituição dessa realidade, e a maneira como aparece ao pensamento; pois isto supõe outra concepção de filosofia e de realidade fora do universo conceitual da C.R.T. Se, por outro lado, o fundamental é justamente a reflexão sobre aquilo que determina a "originalidade brasileira", então devemos pensá-la já sob o crivo de uma perspectiva negativa, o que implica — desde o início — assumir criticamente esta mesma realidade. Não como algo dado, afirmativo, positivo, constituído, mas como algo "constituente"; não como algo fundado, mas "fundante"; não como algo que se dá ao nível da constatação prosaica de uma originalidade brasileira. Pelo contrário, exige-se do pensamento um esforço na compreensão da dialética entre a aparência e a essência, na apreensão do real enquanto "síntese de múltiplas determinações"

A tarefa mínima de uma filosofia é pensar "o que somos e como somos" — afirma R. Gomes. Mas essa atividade se dá a partir de um modo **sui generis** de ser, de uma originalidade, de uma identidade positiva e abstrata dada como pressuposta, sem questionar o modo de produção desse modo original de ser, exatamente aquilo que o determina e que o

torna uma instância necessária, mas ideológica. O erro da C.R.T. é o esquecimento de que a nossa realidade é exatamente aquilo que deve ser criticado, enquanto realidade que surge ao nível da aparência necessária, enquanto pressuposto produzido.

Uma filosofia que tivesse como condição de possibilidade para sua existência a realidade brasileira como tal — de resto, todo o conteúdo dessa filosofia seria decorrência natural da aplicação dessa condição — tomaria como objeto do filosofar algo dado especial desde o início, matéria já “trabalhada”. Cairia nas malhas de uma representação ideológica desta realidade, sem atentar à subversão (inversão) do objeto que nos é dado no capitalismo. Assim, a proposição que coloca como condição de possibilidade para a existência de uma filosofia brasileira a realidade brasileira, não teria jamais condições de verificar o fetiche do real no capitalismo. Não conseguiria — por si própria — julgar a pertinência ou a impertinência do seu objeto, pois ele é tomado como coisa, como algo dado, posto como condição, uma espécie de “forma a priori”: a realidade brasileira. Não há preocupação de perguntar pelo modo de produção do objeto; pois na proposta da C.R.T., ele aparece à “consciência” por um ato do espírito, por uma “intuição” que o “inventa”, sem a consideração de sua “invenção” a partir da maneira como este objeto é produzido socialmente, implicando a tentativa de apreendê-lo em suas determinações mais básicas, que possibilitam, inclusive, desvendar o seu caráter fetichizante. Daí porque tomar o real como um “estar para ser” implica assumir dogmaticamente aquilo que deveria ser criticado. Não se trata de modo algum de um reductionismo ao econômico, mas de uma postura dialética que trabalha com múltiplas determinações. A apropriação de um objeto, a sua “invenção” por uma consciência bem postada, não garante a “pureza” desse objeto. Assim, tanto uma postura fenomenológica que pretende uma adesão da consciência à coisa, procurando o que há de mais direto e evidente, “os dados imediatos da consciência”; como a consciência tupiniquim que crê na existência de uma realidade ímpar, não percebem o “feitiço” do objeto a que se ocupam: seu caráter reificado, como de resto a reificação da própria consciência.

Na **Ideologia Alemã**, Marx e Engels chamam a atenção para um fato fundamental, a necessidade da crítica da realidade aparente. “A estrutura social e o Estado resultam constantemente do processo vital de indivíduos determinados; mas não resultam daquilo que estes indivíduos aparen-

tam perante si mesmos ou perante outros e sim daquilo que são na **realidade**, isto é, tal como trabalham e produzem materialmente.”²³ Na sociedade reificada, a realidade aparece como algo concreto, mas, de fato, apresenta — na expressão de K. Kosik — uma “pseudoconcreticidade”, iludindo o pensamento a tal ponto que o real é tomado numa única dimensão. Enquanto que, para o pensamento da concreticidade, o fenômeno manifesta e resulta da essência, para o pensamento da “pseudoconcreticidade”, aquilo que está aí, o modo de ser e de estar de um povo aparece de forma original e independente, não derivada, algo positivo. Embora tenha consistência e validade, esse algo positivo “originante” constitui o mundo da práxis fetichizada, da representação necessária, que precisa ser desvendado a partir de suas formas determinantes. “O pensamento — afirma K. Kosik — que quer conhecer adequadamente a realidade, que não se contenta com os esquemas abstratos da própria realidade, nem com suas simples e também abstratas representações, tem de **destruir** a aparente independência do mundo dos contactos imediatos de cada dia. O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é, ao mesmo tempo, um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência. O que confere a estes fenômenos o caráter de pseudoconcreticidade não é a sua existência por si mesma, mas a independência com que ela se manifesta. A destruição da pseudoconcreticidade — que o pensamento dialético tem de efetuar — não nega a existência ou a objetividade daqueles fenômenos mas destrói a sua pretensa independência, demonstrando o seu caráter mediato e apresentando, contra a sua pretensa independência, prova do seu caráter derivado.”²⁴

A questão da realidade implica também a questão da postura filosófica diante dessa realidade. Se a C.R.T. pressupõe uma realidade brasileira como fonte e origem de um filosofar, isso implica que **esta** realidade deve ser privilegiada, constituindo-se numa espécie de agente demiúrgico, responsável pela produção de uma filosofia brasileira. O ponto de partida é a aceitação de uma realidade “autônoma”, de uma entidade positiva que se coloca como ideal, como paradigma para o pensamento, cuja única exigência é a sua singular brasilidade, posta na contraposição espaço-temporal com outras singularidades estrangeiras. O paradoxo de uma filosofia que

quiser atingir a realidade, deve precisamente abandonar a convicção ingênua de uma origem brasileira; exatamente porque na origem não se dá essa realidade brasileira. Uma pretendida origem brasileira já é uma realidade originada e não originante, pois surge ao nível da aparência-necessária, como fetiche, como realidade invertida.

Para Marx, como para Hegel, o real deve ser visto do ponto de vista da sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Se em Hegel a realidade apresenta-se como totalidade negativa, em Marx essa totalidade configura-se em determinadas condições históricas concretas. É no capitalismo que a realidade se encontra como um todo invertido, governada por uma abstração generalizada (universal), fetichizada. "O capital — diz Marx — é a potência econômica da sociedade burguesa que domina tudo."²⁵ Ora, a análise marxista, na ordem das razões, visa ir do positivo que é a "coisa" e a sua "verdade", para atingir a sua realidade. A prática política exige, então, a negação dessa "verdade", libertando assim a possibilidade de realização do ser social, pelo estabelecimento de uma nova ordem de coisas. É nessa contradição que se dá também a possibilidade de uma filosofia — que será necessariamente prático-teórica — , e não na aceitação inocente de uma "realidade original".

É a análise do fetiche da mercadoria — que, para Colletti, constitui com a teoria da contradição uma unidade, sendo dois modos diferentes de formular a mesma coisa — que permite a verificação da distinção entre aparência e essência, entre realidade coisificada e constitutiva. Em Marx, as formas sociais, as relações entre as pessoas dependem da maneira como os homens produzem: "o cidadão percebe que o produto constantemente se transforma em condição da produção. Mas não vê que as próprias relações de produção, as formas sociais sob as quais produz e lhe aparecem como relações dadas e naturais, constituem o produto constante — e somente por isso a constante pressuposição — desse modo específico de produção social"²⁶. No modo de produção capitalista as formas sociais, pelo fato de possuírem a sua matriz na contradição da própria mercadoria, produzem relações sociais coisificadas. Para Marx, "não apenas se autonomizam as diversas relações, os momentos, e assumem um modo de existência alheado, aparentemente independente, mas se apresentam como propriedades imediatas de coisas; assumem uma figura de coisa. Vivem assim os agentes da produção capitalista num mundo exorcizado, seus próprios relacionamentos lhes aparecendo como propriedades de

coisas, dos elementos materiais da produção”²⁷. O caráter reificado (e contraditório) do valor possui reconhecimento enquanto realidade no intercâmbio social, pois é pelo metabolismo social que se dá a troca de mercadorias, que por sua vez, determina o intercâmbio social. “Com o valor de troca — afirma Marx — relação social entre as pessoas se transforma em uma relação social de coisas, e o poder das pessoas em um poder das coisas.”²⁸ Assim, a mercadoria determina a materialidade (reificação) da sociabilidade, enquanto que, somente numa relação social reificada, torna-se possível a representação da coisificação do valor. Por isso, para Marx, a relação social passa a ser material e a relação material passa a ser social. Essa coisificação das relações sociais, essa reificação do intercâmbio social, essa “forma fantasmagórica de uma relação entre objetos materiais não é mais que uma relação social concreta estabelecida entre os homens mesmos”²⁹. Ora, essa “relação social de coisas” que confere o caráter reificador da sociedade, numa dimensão — segundo G. Lukács — generalizada e total, faz com que a realidade adquira a forma mágica de um **priori** originante para a produção intelectual. A mercadoria é categoria universal, pois ao assumir uma coloração particular geográfica ou histórica, faz isso em função da sua determinação universal. “O capitalismo produziu com a estruturação unitária da economia para toda a sociedade, uma estrutura formalmente unitária da consciência para toda essa sociedade.”³⁰

Diz Marx na obra **Para a Crítica da Economia Política**: “a troca das mercadorias é um processo no qual o metabolismo social, isto é, a troca dos produtos particulares dos indivíduos privados, é, ao mesmo tempo, a geração de relações de produção sociais determinadas, que os indivíduos contraem nesse metabolismo”³¹. A mercadoria é matriz das relações sociais. A realidade aparece no capitalismo como **res**, **Dasein**, **être-en-soi**, como coisa; onde a própria coisificação acaba-se tornando “a realidade imediata necessária para todo o homem que vive no capitalismo...”³² — quer do ponto de vista das necessidades para sobrevivência, uma vez que a mercadoria só chega ao consumo pela intermediação da magia do dinheiro, que a expressa como valor de troca, colocando-se como equivalente universal do valor; quer do ponto de vista do trabalhador, que para subsistir deve vender sua força de trabalho posta “livremente” no mercado como mercadoria; quer do ponto de vista do capitalista que nada mais é do que “capital personificado”; quer do ponto de vista do pensamento para quem o único mundo possível, o único suscetível de análise e

conhecimento é este mundo reificado que aparece aos homens. Ora, uma proposta teórica que quer apontar para as condições de possibilidade de um discurso filosófico autêntico, mas que não leva em conta essa realidade, antes pelo contrário, a pressupõe acriticamente, nada mais faz que a exposição discursiva do próprio fetiche.

Segundo Colletti, o "capitalismo é para Marx, contraditório não porque ele é realidade, não porque toda a realidade é contraditória, mas porque ele é uma realidade em desordem, invertida (alienação, fetichismo)" ³³. Realidade que aparece no capitalismo sob a forma de objetos separados, autônomos do sujeito que os produz, como "algo" que se dá à análise social filosófica onde o pensamento apreende apenas a transparência do objeto. Sem a compreensão do fetiche da mercadoria, do fetiche das relações entre os homens, é impossível a compreensão da sociedade capitalista, porque escapa à análise a própria contradição da mercadoria e o seu modo de aparecer aos homens de forma invertida, como coisa, como realidade completa, escondendo assim sua própria cisão interna e contradição intrínseca. Adorno observa que "já Marx expressa a distinção entre o primado do objeto como algo que deve ser criado criticamente, e sua caricatura no estabelecido, sua deformação pelo caráter de mercadoria" ³⁴.

3. CRÍTICA DA RAZÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

Para R. Gomes, uma filosofia brasileira não encontra apenas as condições de possibilidade de sua existência do lado do objeto, de uma realidade original, mas também do lado do sujeito que filosofa; portanto, de uma razão que se vai constituir em filosofia brasileira. Esses dois aspectos são, obviamente, indissociáveis.

Não há filosofia no Brasil porque não há um sujeito, uma razão colocada do ponto de vista brasileiro, uma "atitude que assuma o Brasil e pretende pensá-lo em nossos termos" ³⁵ "A questão de uma filosofia brasileira encontra-se com a exigência de ter de assumir uma razão brasileira." ³⁶ Logo, para a C.R.T., "não há, em filosofia, algo que seja uma posição brasileira" ³⁷. A razão básica para R. Gomes é que o intelectual brasileiro alienou-se da sua própria realidade: "o discurso brasileiro não apresentou nunca aquela característica de buscar um desvelamento de nossas urgências e importâncias, antes pelo contrário" ³⁸. Houve, por parte do intelectual brasileiro que não assumiu sua própria realidade, uma espécie

de rejeição de suas raízes: “se não assumo com clareza posições vinculadas à situação em que me encontro, só me resta reagir primitivamente diante do que escapa à minha possibilidade de conciliação: suprimindo”³⁹. Na visão da C.R.T., essa “supressão”, esse “esquecimento” ocorreu porque o intelectual brasileiro, em especial o filósofo, sempre afirmou outra realidade que não a nossa. Exige-se, do lado do sujeito, uma postura, uma colocação circunstanciada precisa: um aqui e agora brasileiro: “condição para que meu conhecimento seja um estar-vendo de minha posição — e não um abstrato ver fora do tempo e do espaço”⁴⁰. Ora, esse “estar — vendo da minha posição” é condição básica para “inventar” uma filosofia brasileira: “não há um ‘problema’ para a Razão Brasileira que nos esteja esperando. Urge, isto sim, inventá-lo, no próprio ato de inventar uma filosofia brasileira”⁴¹.

Para a C.R.T., a realidade brasileira constitui-se a priori em inquestionável algo que aí está, condição e matéria de conhecimento para uma filosofia brasileira. Não obstante — para R. Gomes —, é uma realidade que precisa ser “ordenada” por uma razão. Do lado do sujeito exige-se, dessa forma, uma postura original: “o ato de pensar é este movimento em direção à ordenação dos conceitos e das coisas, ordenação exigida pela posição em que estou”⁴². Se a posição em que se coloca uma razão for a posição de uma razão tupiniquim, de uma atitude firmada no solo brasileiro, então a tarefa é simples: basta pensar aquilo que está diante desta razão. O seu ponto de vista privilegiado privilegia o seu próprio objeto e vice-versa. Cabe ao pensamento apenas um “movimento em direção à ordenação dos conceitos e das coisas”. Spinoza ficaria satisfeito com um representante tupiniquim.

Ora, o fundamental é a análise crítica desse ponto de partida, desta “posição em que estou”, ou seja, análise daquilo que faz com que eu assumo uma posição em que estou. O que eu penso e digo, a partir de uma posição acrítica — embora reflita a autenticidade do meu estar, da minha circunstância — não questiona o estatuto da minha posição. O que importa a uma filosofia é o exame crítico daquilo que constitui, eventualmente, uma “posição (brasileira) em que estou”. Em suma, a investigação radical daquilo que determina minha origem. É preciso lembrar com Marx que “aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”⁴³. Mas, o que propõe R. Gomes como tarefa de uma filosofia? Para o autor da C.R.T., “a tarefa mínima da filosofia é pensar o

que somos, como somos. Consiste na descoberta a ser realizada daquilo que temos a dizer, que só nós poderemos dizer e que, se não o dissermos, ninguém o dirá. Teríamos então a condição básica da apropriação de uma forma, a filosófica: nossa originalidade”⁴⁴

Uma questão básica que compromete toda a C.R.T. é a ausência de distinção entre realidade e a sua representação ideológica. O que é mais grave: de não perceber que as condições de possibilidade de uma filosofia brasileira são as mesmas condições de um discurso ideológico. A ideologia se constitui, precisamente, como um conjunto de normas, valores, idéias, enfim, um sistema de representações que viciam o próprio ser social, justamente porque toma o que é predicado como sujeito, produtor da realidade. Corremos o risco de tomarmos a aparência (que não é uma miragem, um sonho, mas a própria realidade capitalista enquanto ilusão necessária) pelo real efetivo; ou seja, de invertermos — e esta é a força da ideologia — a história real, a atividade social concreta, pelas determinações fictícias, mas julgadas ilusoriamente como “verdadeiras” fontes produtoras da “realidade” e do conhecimento. Cumprimos, dessa forma, o papel próprio de um processo de ideologização: fazer com que sejam atribuídas à ideologia formas determinativas de produção do ser social. De efeito ela é tomada falsamente como causa, ocultando, assim, o verdadeiro processo de efetivação das relações sociais. Deste modo, aceitar a assunção de uma “razão brasileira”, da posição de um sujeito, cuja postura decorre de uma “realidade”, é ignorar o estatuto “ilusório” dessa realidade fetichizada, e assumir a sua própria representação, acreditando fazer, ingenuamente, filosofia brasileira autêntica. O efeito mistificador de tal pretensão é que, constituindo-se em discurso ideológico, acaba veiculando o ponto de vista da classe dominante. É porque a ideologia se dá na relação de poder, é que se justifica a dominação de classes, estabelecendo no âmbito das idéias uma representação hegemônica. “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder **material** dominante em dada sociedade é também a potência dominante **espiritual**.”⁴⁵ Essa transubstanciação do poder material a nível do discurso se dá pela universalização da perspectiva particular da classe dominante. Para Marx, “cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma

da universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente razoáveis”⁴⁶.

A ideologia, sem que se reduza a uma transposição mecânica daquilo que se passa na infra-estrutura, mas a superestrutura, é fundamentalmente a inversão do sujeito e predicado, isto é, o aparecimento de um sujeito “ideal” que produz “autonomamente” uma leitura do real, e se dá, a si mesmo, o ato criador de pensar o social que aparece como seu “predicado”; quando na verdade esse “sujeito” é antes predicado, resultado de formas determinantes do social que é, de fato, o sujeito real. Tem razão Claude Lefort ao afirmar que a ideologia é o “discurso regido pela ilusão de uma leitura do real a partir do real, e que tende a se dar como discurso anônimo, no qual o universal fala de si mesmo”⁴⁷. Um dos efeitos mais eficazes da ideologia é gerar uma lógica da identidade entre o social e o discurso sobre esse social. Identificar o real (social) com a representação desse real, isto é, tomar uma só coisa identificando as diferenças, como uma entidade especial (uma realidade brasileira, por exemplo), esse é o efeito mistificador da ideologia. O pensamento que brota dessa realidade anula as diferenças e se impõe como a visão única possível. Evidentemente, a ideologia não aflora em estado puro, ela adapta-se à cultura do povo. É nesse sentido que Marx quis dizer que as idéias são dominantes não porque atingem a totalidade dos membros de uma sociedade ou porque constituem uma espécie de identidade nacional própria, mas porque são idéias dos que exercem a dominação.

Quando a C.R.T. se refere a uma razão brasileira, surge desde logo a pergunta: a referência exata é a quem ? Às classes dominadas ? Ao terreno das relações sociais engendradas pela dialética da luta de classes ? É a esta realidade que se dirigem as condições de possibilidade de uma filosofia brasileira ? É evidente que a C.R.T. está longe de colocar estas questões, mesmo porque o dito na C.R.T. não pode supor o não-dito. Daí, ao meu ver, o uso abstrato e vazio de termos como “realidade brasileira”, “posição brasileira”, “sujeito brasileiro” etc... Dizem tudo e não dizem nada.

A grande ilusão de uma “consciência tupiniquim” é a crença numa entidade mitológica brasileira, objeto do seu próprio pensamento. Crença na possibilidade de apreensão desse objeto pela simples localização geográfica de uma razão. Essa entidade, por outro lado, é a própria confirmação de uma relação social fetichizada, que coisifica a própria consciên-

*cia, determinada que está pelo seu próprio objeto, a mercadoria: consciência que é induzida a reivindicar uma realidade brasileira originante como objeto ao qual deve aplicar a sua criatividade filosófica; esquece-se da crítica dessa mesma consciência. Sem a determinação básica (ontológica) do objeto, sem a análise concreta (materialista) e dialética de como o objeto se determina, determinando também a consciência, ele aparecerá como algo **sui generis** (dito brasileiro, por exemplo), algo portanto mágico. Tão mágico que a sua simples sedução tem o condão de gerar uma filosofia tupiniquim. Adorno observa que “a consciência não é um constituinte da coisificação, senão quando se encontra coisificada em uma sociedade já constituída”⁴⁸.*

As relações humanas passam a adquirir a forma de coisas enfeixadas por um nome abstrato: realidade. Nesses termos, guardadas, é claro, as especificidades, não há diferença metodológica essencial, enquanto objetos de filosofia, entre o ser tomista, a vida orteguiana e a realidade brasileira da C.R.T. São termos vazios e abstratos, em que pese ao caráter quase compulsório do apelo ao “ente em si mesmo”, à “vida”, à “realidade brasileira”. É algo como a noite, onde todos os gatos são pardos, como dizia Hegel, a propósito da sua crítica a Schelling.

4. CRÍTICA DA NEGAÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO TUPINIQUIM

A concepção que a **Crítica da Razão Tupiniquim** propõe como filosofia se reduz a um “dizer o contrário”⁴⁹. A dialética do filosofar surge num primeiro momento (original) em sua dimensão criadora, significando, aí, uma negação (dizer o contrário). A esse momento primitivo, segue-se um momento decadente onde a filosofia, em sua intuição original, cristaliza-se: “poderíamos construir toda uma história da filosofia (...) mostrando que qualquer momento criador foi, na origem, uma negação”⁵⁰. Essa origem, logo a seguir, experimenta uma paralisação: “imediatamente após o período de criação surge a cristalização e a esterilidade...”⁵¹. No caso de uma filosofia brasileira vale o mesmo princípio: deverá surgir como um “dizer o contrário”, um “pensar o avesso”. Mas de quê? Se, para a C.R.T., a filosofia na sua origem é uma negação, e se, por outro lado, a condição de possibilidade de uma filosofia ocorre quando ela “se descobre em sua originalidade”, então uma filosofia existe quando ela nega exatamente aquilo que é proposto como condição de sua própria

possibilidade? O que é antinômico nos termos da própria C.R.T. Destarte, se está na origem a possibilidade de uma origem brasileira, e se esta mesma origem é o momento primeiro e básico, sua gênese e identidade; se a realidade brasileira é o fato gerador de uma filosofia também brasileira, é evidente que a negação não se pode dar exatamente naquilo que a C.R.T. propõe como condição de possibilidade de uma filosofia, vale dizer, a sua origem. Desse modo, para evitar teses contraditórias, a negação da C.R.T. se manifesta no “dizer o contrário” de outros que filosofaram no Brasil (entre-nós para R. Gomes); de negar uma pretensa originalidade, e, portanto, a própria filosofia que se fez no Brasil. Assim, uma filosofia brasileira autêntica terá necessariamente que “dizer o contrário” daquilo que já se disse sobre o Brasil. Paradoxalmente, nos termos colocados pela C.R.T., a origem de uma filosofia brasileira encontrar-se-ia na negação de outra filosofia, não nossa, alheia: “eis por que, não assumindo uma posição nossa, um pensar brasileiro se torna impossível, — impossibilitado de criar por não aceitar destruir o passado que nos impuseram — recusando assumir sua condição básica: que seja **nosso**, negador **alheio**”⁵². Ora, a negação segundo R. Gomes se efetiva no nível do discurso, da palavra: é o dizer contrário do dizer do outro que a filosofia se torna nossa.

Não se pode deixar de colocar, nesse momento, ao lado do filósofo da C.R.T., outro filósofo, o espanhol José Ortega y Gasset. A filosofia para Ortega assemelha-se em muitos pontos às posições da C.R.T. Ortega, ao propor a coexistência do eu com o mundo, de uma existência conjunta de um eu ou subjetividade com a sua circunstância (“eu sou eu e a minha circunstância”), assinala também um eu que esteja “em”. Essa coexistência — realidade básica para Ortega —, denomina-a vida: “para os antigos, realidade, ser, significava ‘intimidade’, ‘subjetividade’; para nós ser significa ‘viver’ — portanto — intimidade consigo e com as coisas”⁵³. Assim, para Ortega, o homem filosofa porque deve “dar conta disso, da vida”; o que implica uma atitude de negação como origem mesmo do filosofar: “Todo pensar é um **pensar contra**, manifeste-se ou não no dizer. Sempre nosso pensar criador se plasma em oposição a outro pensar que há à vista e que nos parece errôneo, indevido, que reclama ser superado”⁵⁴.

Não há em filosofia uma posição típica, original, brasileira. Apenas aquilo que R. Gomes chama de uma “filosofia entre-nós”. Ora, para o autor da C.R.T., uma filosofia autêntica nossa deverá necessariamente ser negadora de um outro ponto de vista que não brasileiro (aquele

a partir do qual se fez “filosofia entre-nós”). Dessa forma, é pela negação (dizer o contrário) da positividade de um ponto de vista não original, que encontramos na C.R.T. uma das condições do filosofar brasileiro. O curioso, nesta posição, é que não existe uma filosofia brasileira previamente constituída — o que a C.R.T. discute são as condições de possibilidade de uma filosofia — em função da qual se possa postular a negação de outra filosofia. O compromisso da C.R.T. é com “algo” chamado realidade brasileira, e não com uma filosofia, pois trata-se de fundar, dar origem, a um pensar brasileiro autêntico que ainda não existe. Assumindo uma posição brasileira, o pensamento, sem a informação prévia de conceitos filosóficos, nega uma filosofia que pretende ser brasileira. O curioso, afirmamos, é que uma posição brasileira, sem ter ainda se constituído em filosofia, nega o seu antípoda. Afinal, qual é o compromisso teórico (filosófico) que R. Gomes assume para pensar sobre a possibilidade de uma filosofia brasileira ?

O conceito de negação com que R. Gomes (também Ortega y Gasset) trabalha não é dialético, mas formal, e se dá ao nível do discurso: implica dizer contraditoriamente o dizer do outro, em negar o discurso alheio. “Dizer o contrário” é uma oposição sem contradição, uma oposição real kantiana, perfeitamente compatível com a lógica formal (A não é B). Por outro lado, a contradição dialética, que se move no terreno da negação contraditória, manifesta uma oposição dialética (A é não A), e participa do próprio real. O capitalismo deve ser entendido no sentido da negação contraditória, porque apresenta contradições concretas entre trabalho privado e trabalho social, trabalho concreto e trabalho abstrato, valor de troca e valor de uso etc. Ora, a negação proposta por R. Gomes permanece na contraposição de pensamentos diferentes, na afirmação antônima do discurso alheio. Com efeito, o pensamento, para R. Gomes, só existe sob a condição de negar, mas negação que se reduz à afirmação, puramente conceitual, de dois momentos antitéticos. Uma negação para ser “global e significativa — não apenas transformista, como gostamos de ser, quando brincamos de revolucionários, — deve descentrar integralmente as razões do pensamento anterior”⁵⁵. Eis aí indicado o caminho de uma filosofia: ambos os extremos são positivos, porque um é indicado como o contrário do outro. Só uma coisa, para R. Gomes, pode gerar o pensamento: é a “dúvida”. “Com a vitória da afirmatividade, o espírito da negação, sem o qual não existe filosofia, deixa de existir. A consequência é funesta: ausên-

cia de capacidade criadora, pois esta é, antes do mais, destruição e dúvida”⁵⁶. A C.R.T. cai na armadilha da afirmatividade e positividade que tanto quer criticar. “Dizer o contrário” nada mais é do que uma oposição real, que implica a presença afirmativa de dois pólos positivos. O modelo de negação (dizer o contrário, destruir, dizer não) que R. Gomes utiliza é antes psicológico-formal que dialético. Entende negação como um desdizer, um antagonismo à posição dos outros, uma espécie de recusa das representações discursivas de outro Ego, de uma desconfiança do dizer do interlocutor; o que nos leva a afirmar a utilização de uma negação idealista; que, de resto, traz junto a presença de um egocentrismo intelectual. Egocentrismo que perpassa toda a concepção de filosofia que R. Gomes propõe. Do lado do sujeito que filosofa, R. Gomes alega que uma filosofia deixa de importar quando não é feita por alguém portador do discurso: algo só pode ser dito se importar ao sujeito: “Ora, filosofar é dar-se conta da filosofia... Ela (a filosofia) não tem qualquer **importância** que se possa impor a mim antes do momento em que **eu me importe**”⁵⁷. É o eu que, ao filosofar, se apossa da filosofia dando-lhe o sopro da vida. Para R. Gomes, uma filosofia já feita é bastarda, uma filha cuja paternidade não reconheço, justamente porque não fui eu quem a fez; e, portanto, não me afeta. Só me importa quando realizo com ela uma promiscuidade existencial: “Se a pressuponho feita — diz R. Gomes — jamais a faço minha. E seria justamente nisso dar-lhe existência”⁵⁸. Ora, o que a C.R.T. não considera é exatamente a proposta inversa, não egocêntrica: um pensamento importa tão-somente quando ele é socializado, expressando uma objetividade social, impedindo assim um relativismo subjetivo. Do contrário, a própria prática política fica comprometida com este personalismo intelectual. Até mesmo a Psicologia indica como traço básico de um pensamento adulto a ausência de uma centralização num eu. Piaget, por exemplo, coloca como uma das características da infantilidade do pensamento o egocentrismo. As estruturas lógico-formais realizam uma verdadeira descentração do sujeito, podendo, assim, ser socializado. Em filosofia, o individualismo intelectual compromete a própria prática política mascarando a luta de classes. O próprio Marx viu como uma das características ideológicas centrais da sociedade capitalista a presença de um individualismo burguês que afeta até mesmo, a representação da realidade.

O objeto da filosofia, para R. Gomes, não pode ser dado: “Não há, já foi visto, objetos que aí estejam — ‘filosoficamente’ — à espera de

um tratamento adequado. Tais objetos são criados pelo espírito, isolados num ato de intuição. Não ocorre a simples seleção de um objeto, mas a sua **invenção**⁵⁹. Essa “criação” — apropriação pessoal de algo — consiste na “invenção” do objeto para filosofia. Tal como em Ortega — para quem “as demais ciências lhes é dado o seu objeto, mas objeto da filosofia (...) é precisamente o que não pode ser dado (...)”⁶⁰, a C.R.T. gira em torno de uma concepção subjetivista e idealista de filosofia.

A perspectiva egocêntrica em que se coloca o autor da C.R.T. afeta tanto o sujeito como o objeto da filosofia, e tem por pressuposto a afirmação de uma esfera privilegiada do eu, como condição básica para assegurar a “invenção” de um objeto de filosofia. Torna-se problemático esse objeto se uma consciência que o cria estiver envolvida no próprio ato de criação desse objeto. Como resguardar a “coisidade” de algo que é para a consciência se ela se dilui na prática? Daí a necessidade que determina as filosofias têm de reivindicar a necessidade de uma subjetividade, de uma intuição intelectual filosófica, de uma instância interior apropriadora do real que cria o seu objeto, determinando-o como tal. É preciso descartar essa posição egocêntrica, e lembrar a perspectiva marxista oposta: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”⁶¹.

Essa concepção subjetivista da filosofia leva a C.R.T. a uma visão não dialética da negação. No máximo, permanece na concepção grega de dialética: a arte da discussão. A negação dialética não significa dizer o contrário. Sendo uma categoria do próprio real, cuja expressão manifesta-se no discurso, a dialética pretende superar a tensão representada pela negatividade. Assim, a negação da negação não sugere a contrariedade, mas a sua superação em um momento superior, implicando também a conservação do momento anterior. Esse é o sentido da **Aufhebung** hegeliana. A negação por si só é um momento antagônico e conflituoso que precisa ser superado.

A consciência negadora toma a realidade como aquilo que não é, no sentido de negar a sua positividade imediata entendida como algo que permite atos de intuição, objetos de um filosofar original. “O critério de correção do pensamento — afirma Lukács — é, por suposto, a realidade. Porém esta não é, senão que devem...”⁶² Não se trata de uma realidade

como algo maciço, um ser-em-si, um **Dasein**. Ora, nesse caso torna-se exatamente aquilo que o marxismo quer desvendar: a “coisidade” do real. A realidade capitalista encontra-se como que invertida, e precisamente por isso, o real deve ser apreendido no seu movimento: a negatividade do capitalismo deve ser superada apontando para aquilo que ainda-não-é (o **noch-nicht-Sein** de Bloch). A dialética, diz Marcuse, “define o movimento das coisas daquilo que elas não são para aquilo que elas são”⁶³.

5. CRÍTICA DA SINGULARIDADE TUPINIQUIM

A C.R.T. reivindica uma postura nominalista com ranço de nacionalismo diante da realidade brasileira. Toma o real como algo singular, cuja equivocidade não dá lugar à universalidade do capitalismo. Para R. Gomes, a realidade brasileira é outra, o que implica outras questões e tratamentos diferentes, condicionando outra filosofia: “Se outra é a realidade, são outros os problemas virtualmente existentes, outros devendo ser os termos e métodos. No entanto, nada disso foi providenciado”⁶⁴. Importa a uma filosofia brasileira descobrir a sua própria identidade a partir de uma específica realidade. “Saber — diz R. Gomes — que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações.”⁶⁵ Em momento algum a nossa realidade está referida a determinações mais básicas. A C.R.T. articula com conceitos locais contrapostos a situações estrangeiras. R. Gomes raciocina em termos nacionalistas (ufanistas ?), afirmando que a “nossa realidade desde sempre foi suprimida. O intelectual brasileiro refugia-se numa constelação de conceitos esvaziados e de sonoras palavras que visam a exorcizar isto de que tem tanto pavor e que julga de tão pouca classe: nossa brasilidade”⁶⁶. Cumpre notar, de passagem, que se a “nossa realidade desde sempre foi suprimida”, nos pressupostos da C.R.T., a própria possibilidade de uma filosofia brasileira encontra-se a **fortiori** desde sempre suprimida. A não ser que, do contrário, uma especial filosofia tupiniquim instaure (revele ?) uma realidade suprimida. Mas, como condição para um pensar tupiniquim, o autor da C.R.T. supõe a existência de uma singularidade brasileira que constitui um pensamento como único. Importa tão-somente nossa especificidade como matéria de pensamento, e cujo esquecimento, aliado ao apego ao estrangeiro (aquilo que é “estranho” no dizer da C.R.T.), redundou na ausência de filosofia no Brasil. “O que impede o surgir de um pensar nosso

é a recusa implícita de enfrentarmos algo brasileiro. Se os modelos de ver que assimilamos são os de outro, não nos vemos a não ser de modo distorcido e sem chegarmos a nos assumir teórica e praticamente."⁶⁷ Ora, a C.R.T. refere-se a esse "algo brasileiro" em expressões como algo "nosso", "nosso contorno", "realidade em torno", "nosso ser", "nossas urgências", "nosso modo de existir" etc. Como esse "algo" nos é dado? Pela intuição: "na intuição está a realidade, sua importância e urgência"⁶⁸, diz R. Gomes. A referência à nossa realidade é sempre feita em termos de uma entidade mítica, abstrata que, de qualquer modo, apresenta-se como peculiar, estigmatizada por uma brasilidade. A dialética tupiniquim move-se no "algo nosso" como alguma coisa que, sendo nossa, não é dos outros e vice-versa. E, se o que é dos outros está "entre-nós", é preciso exorcizar esse outro-entre-nós, afirmando por essa contraditoriedade o que é nosso etc.

A questão deve ser posta de modo totalmente diferente. Se o capitalismo é a categoria universal básica na análise da realidade brasileira, surge o problema: qual o estatuto dessa realidade particular brasileira? Constitui ela uma especificidade própria a tal ponto de se falar em realidade autônoma configurando uma identidade nacional, uma individualidade tupiniquim? Pode essa realidade autorizar o intelectual a erigi-la em algo original, privilegiando a constituição de uma filosofia que teria como berço o solo pátrio? Já verificamos essa pretensão sob o ângulo da realidade tomada como tal. A questão acrítica da C.R.T. de tomar "algo brasileiro", como condição de um filósofo, implica também a reivindicação de pretensa individualidade. Evidentemente, a realidade tomada como entidade nacional idêntica a si mesma onde se radicaria a possibilidade de uma filosofia brasileira, exige — mesmo sem o declarar — o pressuposto de uma específica realidade. Ora, essas colocações não se sustentam se partirmos do princípio marxista da universalidade do capitalismo e do seu agente, a mercadoria, co-implicando a supra-individualidade do proletariado e da revolução, como também de uma filosofia cujo compromisso seja essa realidade universal. A ênfase, o determinante é o universal a partir do qual o real se dá, dialeticamente, à compreensão do particular que expressa o universal. Efetivamente para Marx, "a mercadoria em si e para si é superior a qualquer barreira religiosa, política, nacional e lingüística. Sua língua universal é o preço e sua comunidade o dinheiro"⁶⁹. A noção de um mercado mundial para o marxismo é básica: "a idéia sublime que o pos-

suidor de mercadorias tem do mundo inteiro é a idéia de um mercado — do **mercado mundial**”⁷⁰. Na mesma trilha colocam-se marxistas como G. Lukács, H. Marcuse, R. de Luxemburgo e outros. Para Lukács, “o capitalismo derruba todas as barreiras que separam espaço-temporalmente os diversos países e territórios...”⁷¹. Lukács insiste em que “... a produção capitalista abarcou todas as manifestações vitais da sociedade, que pela primeira vez na história, a sociedade inteira está submetida, tendencialmente ao menos, a um processo econômico unitário, de que o destino de todos os membros da sociedade está regido por leis unitárias”⁷². Também Marcuse propõe, claramente, interpretando o pensamento de Marx, o caráter universalizante e multinacional do capitalismo: “o capitalismo desenvolveu as forças produtivas na direção da totalidade de um sistema social uniforme. O comércio universal, a competição universal e a interdependência universal do trabalho foram tornados dominantes, e os homens [citando Marx] transformados em indivíduos histórico-mundiais, empiricamente universais”⁷³. Ainda dentro do espírito marxista, Marcuse insiste que o capitalismo nacional é um todo-parte do capitalismo global”⁷⁴. Nessa mesma linha de pensamento, Rosa de Luxemburgo insiste nesse caráter universalizante e tentacular do capitalismo, que em virtude do expansionismo da acumulação capitalista cria um “meio não-capitalista”, para depois absorvê-lo, determinando-o segundo leis do capital: “A produção capitalista estende-se a todos os países, dando-lhes a mesma forma econômica e unindo-os numa só e grande economia capitalista mundial”⁷⁵.

Marx sublinha a universalização do capitalismo na figura da mercadoria e do espaço que ela desenha e supõe: o mercado. Universalização que implica também a universalização do próprio proletariado e da possibilidade da revolução comunista total. Para Marx e Engels o desenvolvimento das forças produtivas em âmbito mundial constitui uma das condições para a eliminação da pobreza, e “constitui igualmente uma condição prática **sine qua non**, pois unicamente através desse desenvolvimento universal das forças produtivas é possível estabelecer um intercâmbio **universal** entre os homens e porque, deste modo, o fenômeno da massa ‘privada de propriedade’ pode existir simultaneamente em todos os países (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das perturbações dos restantes e fazendo com que, finalmente, os homens empiricamente universais vivam, de fato, a **história mundial** em vez de viverem numa esfera exclusivamente local. Sem isto: 1º) o comunismo só poderia existir como

fenômeno local; 2º) as forças das relações humanas não poderiam desenvolver-se como forças **universais** e, portanto, insuportáveis continuando a ser simples 'circunstâncias' motivadas por superstições locais; 3º) qualquer ampliação das trocas aboliria o comunismo local"⁷⁶. Pode-se constatar a importância de categorias universalizantes para o marxismo que encontram, todavia, formas particulares de efetivação. O proletariado determina-se como classe universalmente despossuída, como universalidade que aparece na extensividade de um mercado capitalista mundial. Como o proletariado é o sujeito do conhecimento, o próprio objeto desse sujeito torna-se universal, e o seu conhecimento se efetiva, se considerado a partir da ordem de coisas instaurada pelo capitalismo. Para Lukács, "o conhecimento da sociedade como realidade só é possível sobre a base do capitalismo da sociedade burguesa"⁷⁷. Ora, esse conhecimento impõe uma condição prática, a libertação das classes dominadas: um ser universal só se conhece na exigência da sua libertação também universal. O proletariado, segundo Marx e Engels, "só pode portanto existir à **escala da história universal**, assim como o comunismo, que é o resultado da sua ação, só pode concretizar-se enquanto existência 'histórico-universal'"⁷⁸. A própria libertação do indivíduo deve ser vista nessa perspectiva: "a libertação de cada indivíduo em particular realizar-se-á então na medida em que a história se for convertendo totalmente em história mundial. A partir daqui, é evidente que a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende apenas da riqueza das suas relações reais. Só desta forma se poderá libertar cada indivíduo dos seus diversos limites nacionais e locais, depois de entabular relações práticas com a produção do mundo inteiro (incluindo a produção intelectual) e de se encontrar em estado de poder-se beneficiar da produção do mundo inteiro em todos os domínios (criação dos homens). A dependência **universal**, essa forma natural da cooperação dos indivíduos à **escala da história mundial**, será transformada pela revolução comunista em controle e domínio consciente desses poderes que, engendrados pela ação recíproca dos homens uns sobre os outros, se lhes impuseram e os dominaram até agora, como se tratasse de poderes absolutamente estranhos"⁷⁹.

Constitui traço irrecusável da colocação marxista a categoria do universal articulando-se dialeticamente com o particular, na análise dos processos sócio-econômicos. O capital deve ser visto como processo geral, universal, mas que, para se efetivar, precisa de entidades particulares, ditas Estados nacionais. Sem cair no raciocínio simplista e mecânico, é o capital

que tece o contorno de uma nacionalidade e não o contrário. Desse modo, torna-se tarefa prioritária destacar, de um lado, a falsa singularidade de uma realidade nacional metafisicamente constituída e, de outro lado, atestar a necessidade da socialização desse “nacionalismo”. A classe operária é classe universal, onde pela primeira vez na história o sofrimento e a espoliação de uma classe apresentam-se em escala mundial. Querer encobrir esse fato com formas nacionais originais e equívocas significa mascarar as condições materiais da revolução dadas pelo próprio modo de produção capitalista na sua universalidade, desfigurando o caráter universal do proletariado.

Não obstante essas colocações — que visam à crítica a um pensamento que quer ser original porque pensa trabalhar com modo próprio de cada formação nacional —, é necessário chamar a atenção para o engodo do universal pelo universal à modo platônica, caindo, assim, em nova mistificação: um universal abstrato. Não se deve olvidar a perspectiva dialética com que Marx trabalha as categorias do universal e do particular. É necessário atentar ao objetivo básico da metodologia marxista que quer “agarrar o real”, isto é, captar o concreto. Convém sempre repetir que o concreto, para Marx, é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, e não pura identidade. Ora, o particular, enquanto concreto, coloca-se nesta “unidade do diverso”, na referência à universalidade. Na dialética entre o universal e o particular, o particular adquire a concreticidade de determinações mais básicas. Tanto para Marx como para Hegel, o particular não tem outra determinação senão aquela do universal. Ao mesmo tempo, o universal determina-se no particular, e essa determinação é a sua diferença. A autêntica autonomia consiste na unidade do individual e do universal, pois o universal só é realidade concreta através do singular, e este só encontra a base da sua consistência, enquanto realidade particular efetiva, no universal. Para Hegel, o peso ontológico maior está — não há dúvida — no próprio universal: “a realidade efetiva é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, o desprendimento da universalidade na particularidade que aparece como se fosse independente, embora seja levada e mantida exclusivamente pelo todo”⁸⁰. Ora, é nesse terreno dialético, compartilhado por Marx, que deve ser colocada a questão do nacional-internacional, do capitalismo local-mundial. A própria teoria da dependência só encontra força teórica explicativa quando examina o real sob esse enfoque. Sem essa postura, corremos o risco de, ou cair numa espécie de

platonismo, onde o universal paira acima do individual, ou numa perspectiva nominalista, onde o que conta são realidades próprias, modos específicos e equívocos de existência, o que, aliás, parece-nos sugerir a C.R.T.

R. Gomes não consegue atingir a contradição entre universal-particular, essência-aparência. Desta forma, não alcança a riqueza que determinadas categorias significam na explicação do Brasil; pois, esquecendo contradições básicas do capitalismo brasileiro, permanece em considerações metafísicas e ufanistas sobre "nossa originalidade"; linguagem que, de resto, é própria ao poder, interessado que está em mistificar o real pelo encanto das cores verde e amarela.

6. CRÍTICA DA DEPENDÊNCIA TUPINIQUIM

No último capítulo do seu livro, R. Gomes utiliza determinados conceitos como: dominação — "Nosso modo específico de abordar o real, tornando-o importante, é esquecido"⁸¹; "O pensamento que poderia e deveria ser essencialmente negador e libertário, se atendesse a urgências históricas nossas, torna-se apenas mais um instrumento de domínio"⁸². Dependência — "o vigente entre-nós é dependência"⁸³; "Podemos dizer que tanto na Sociologia quanto na Filosofia [brasileiras] a problemática é externa, importada e traz consigo as implicações teóricas que dela resultam"⁸⁴. A questão que se coloca é a seguinte: em que sentido o autor da C.R.T. usa os conceitos acima? No sentido hegeliano, sartreano, nietzscheano, marxista etc.? Ou faz um uso simplesmente tupiniquim, hipotecando conceitos de uma filosofia que ainda não existe? Por outras palavras: qual instrumental teórico está informando o uso de determinadas categorias conceituais, implicando dessa forma um compromisso filosófico? Quem define aquelas categorias e as utiliza, não como formas puras e neutras, mas em função de situações concretas, é a filosofia; e determinada filosofia. Ora, esta filosofia que se propõe a esta tarefa será brasileira ou não? Qual o seu estatuto teórico? Terá ela uma originalidade tupiniquim?

A análise que R. Gomes propõe da situação do pensar brasileiro, no que diz respeito, por exemplo, à dependência, reduz-se a uma constatação mecânica entre o estrangeiro (exterior, fora) e o nacional (interior, dentro), assimilador e reproduzidor do estrangeiro. O que move esta contraposição é a existência de um jogo excludente entre o exter-

no — autêntico, porque original — é o interno — falso, porque alheio à realidade local. “O pensar latino-americano e, particularmente, o brasileiro — escreve R. Gomes — se encontram presos a importâncias e urgências que não são importantes nem urgentes senão para europeus e norte-americanos — motivo por que a razão entre-nós se perdeu nas alegorias da ornamentalidade. Ocorre, então, à filosofia optar por uma reprodução do pensar alheio — que é, em última análise, a reprodução do pensar europeu, no âmbito do qual seremos indefinidamente dependentes — sem se dar conta do que nos é próprio.”⁸⁵ Tal proposta incorre numa dicotomia simplista que trabalha com oposições como dependente-hegemônico, colônia-metrópole, nacional-estrangeiro. Dicotomia essa que se resolve em considerações não menos simplistas — que permeiam toda a C.R.T. —, como a de sermos macacos imitadores deslumbrados com o sucesso da Europa etc.

A categoria da dependência é proposta numa relação puramente condicionante, onde o país dependente é apenas reflexo e assimilador do hegemônico. R. Gomes coloca a questão nesses termos: “... urge libertar o Brasil de dois modos: externamente, das pressões econômico-culturais, e internamente, da introjeção do papel de dependente e ‘assimilador’”⁸⁶. O “brasileiro sempre desejou ser europeu”⁸⁷ e “jamais sujeito da própria história”⁸⁸. Assim, “todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno”⁸⁹. Pelo fato de o conceito de dependência aparecer na C.R.T. como algo aleatório, sem vinculação com um contexto universalizante, no qual estão imbricados os Estados nacionais, e nestes, internamente com as classes, a dependência assume característica de regionalismo desfigurado, de nação ultrajada e submetida ao mimetismo da mãe-europa.

O conceito de dependência, para ter eficácia teórica, deve ser articulado com elementos de uma filosofia mais abrangente, como propõe explicitamente um dos representantes da teoria da dependência, Fernando Henrique Cardoso: “não se pode pensar na dependência sem os conceitos de mais-valia, expropriação, acumulação etc. A idéia de dependência se define no campo teórico da teoria marxista do capitalismo”⁹⁰. Fica claro, que a categoria da dependência tem sentido, se usada na pressuposição de que há uma filosofia sobre um país dependente e sobre o qual ela se aplica; pressuposição que é recusada pela C.R.T., uma vez que a pretensão do livro é provar que não há uma filosofia “nossa”. Destarte, o conceito de depen-

dência se reduz a um sentido meramente psicológico: “Podemos agora equacionar a questão de um pensamento brasileiro. A filosofia representa, por si só, um desafio a nossas instalações, uma exigência de questionamento radical. Por outro lado, por comodismo, ligação incestuosa e pela violência do projeto colonizador, sempre delegamos à Europa nos dizer o que deveríamos pensar. Deste irreconciliável choque — quanto a isso não há como dar um jeito — resultou a impossibilidade de uma filosofia brasileira”⁹¹.

Por outro lado, o que importa é a caracterização da relação de dependência entre os países dependentes e os centros imperialistas na fase atual do capitalismo monopolista. Para F. H. Cardoso, “o novo caráter da dependência (depois da internacionalização do mercado interno e da nova divisão internacional do trabalho que franqueia à industrialização as economias periféricas) não colide com o desenvolvimento econômico das economias dependentes”⁹². É evidente que o conceito de dependência não é panacéia, a tal ponto de se dizer que as idéias de um país dependente são meros transplantes (mesmo que internamente assimiladas) daquilo que se produz lá fora, explicando dessa forma a ausência de idéias originais. Nesse caso, bastaria a simples ruptura com os centros hegemônicos, associada com uma “volta às raízes”, para solucionar o vazio intelectual tupiniquim. A questão não se reduz a uma simples constatação dicotômica entre nacional estrangeiro, mas se coloca de modo complexo, e mesmo diferente, na medida em que se deseja verificar como e por que o interno se articula com o externo, questão essa enunciada de modo pertinente por F. Weffort: “como combinar a dependência externa (âmbito das relações entre nações latino-americanas e os ‘países centrais’) e a dependência interna (âmbito das relações de produção e de classe no interior das nações latino-americanas)”⁹³. O próprio Weffort apresenta crítica oportuna aos teóricos da teoria da dependência — àqueles, é claro, que trabalham com o conceito da dependência numa perspectiva não psicologizante e simplista, mas dentro do próprio corpo teórico do marxismo — no que diz respeito àquilo que denomina de ‘dependência estrutural’. Para Weffort, permanece nos pensadores da teoria da dependência a existência de uma ‘premissa nacional’, de uma idéia de Nação, ao nível do conceito de classe (relações de produção). Aponta que a “ambigüidade Classe-Nação presente na ‘teoria da dependência’ deverá resolver-se em termos de uma perspectiva de classe, para a qual nem existe uma ‘questão nacional’ em geral (ou dependência

em geral) no sistema capitalista, nem a Nação é concebida como um princípio teórico explicativo"⁹⁴. Weffort insiste em que uma "teoria de classe não necessita da premissa nacional para explicar o desenvolvimento capitalista"⁹⁵.

Aspecto mais fecundo que a simples constatação de transplante de idéias que se deu no Brasil, é a análise concreta do papel que a nossa produção intelectual desempenhou no arranjo das classes e das relações internas que estas classes mantiveram, e mantêm, dentro do capitalismo no Brasil; principalmente quando o aparelho do Estado tem papel ativo, colocando-se, por necessidade da acumulação capitalista, numa relação autoritária para com as classes dominadas. Nessa direção, pode-se propor uma hipótese interpretativa sobre os motivos da ausência de uma reflexão crítica entre nós, e no lugar dessa reflexão a presença de idéias importadas. Se a forma (representação ideológica) de pensar entre nós manifestou-se autoritariamente, não se trata de verificar se houve ou não uma filosofia brasileira original e autêntica e postular pela sua presença, mas de perguntar como e por que foi possível a manifestação de idéias autoritárias no Brasil. Ora, a resposta a esta questão exige que abandonemos o pressuposto que explica a ausência de filosofia no Brasil pela falta de uma "atitude que assumo o Brasil e pretenda pensá-lo em nossos termos"⁹⁶. Nesse caso devemos admitir a presença de uma realidade abstrata, e a idéia de uma filosofia, também abstrata, que ainda não se realizou. Por outro lado, é possível considerar a hipótese de que a "importação" de idéias significou uma necessidade, engendrada internamente, de manifestação ideológica própria de um pensar brasileiro, exigida por formas autoritárias das relações entre as classes. Assim, tornou-se prática ideológica a importação de idéias, cujo mascaramento ocorreu por uma assimilação tupiniquim de idéias, onde o fator determinante foi a presença constante em nossa história do autoritarismo. Trata-se, portanto, de explicar estas formas ideológicas de manifestação do autoritarismo. Desconsiderá-las, por não trazerem a marca original do registro brasileiro, é não atingir a paradoxal verdade da produção intelectual brasileira, enquanto prática ideológica: é brasileira exatamente porque trabalha com idéias importadas. Deve-se, portanto, assumir essas idéias enquanto manifestação de um pensar realmente brasileiro, e aí está o seu segredo e força que a crítica deve desvendar. É preciso afirmar que o autoritarismo constitui prática inodora ao chamar atenção para a des-nacionalização do nosso pensamento, desviando assim o alvo

para um subproduto — importante, mas secundário — da importação de idéias. Evidentemente, não se quer propor a diluição da cultura popular e das manifestações intelectuais, genuinamente brasileiras, em formas culturais universalizantes; mas apontar para a armadilha que constitui tomar como objeto de um pensamento aquilo que é proposto pelo discurso ideológico: um real “objetivo”, uma “realidade brasileira”, um “nosso modo típico de ser”. Tal discurso aponta para uma realidade que ainda não se efetivou, devido à importação de idéias, ao apego ao estrangeiro. Basta dizer, então, com R. Gomes, que a atitude de brasileiro “é de profunda aversão ao formal”⁹⁷, que entre nós é “espontânea a tendência a ver o avesso das coisas”⁹⁸, e que é preciso, a partir desta constatação, produzir um pensamento próprio, viável, desde que o intelectual brasileiro assuma sua própria identidade. Não seria esse o desígnio das classes dominantes? Desviar a dialética interna da dominação e de uma filosofia que possa pensá-la, apontando e produzindo uma prática teórica importada para, através desse recurso, manifestar a ausência de um pensamento nosso? É preciso desconfiar desse vazio, desse hiato entre “realidade que está aí?” e idéia importada que nada diz dessa realidade, escondendo, assim, sua força de ocultação. Não seria o transplante de idéias forma autoritária de esconder a própria dominação? Ora, ao mesmo tempo em que se denuncia a inadequação entre a idéia importada e a realidade, cria-se outra “realidade”, esta sim, “brasileira” e “original”, mas que nunca foi pensada. O pensamento fica como que impotente diante de um objeto que nunca lhe pertenceu. É fácil constatar que o artifício se dá no sentido da ocupação de “algo nosso”, como se algo não estivesse há muito tempo já ocupado. A ótica ingênua do intelectual é reduzida a uma “realidade autêntica”, após viciá-la numa visão estrangeira. Assim, o pensamento se encontra na alternativa de repudiar o que não é próprio e imagina um objeto privilegiado da sua produção teórica, até agora ainda não pensado. A sedução está em aceitar acriticamente uma realidade, entendendo-a única, através de um efeito de contraste com outras realidades. A C.R.T. hipostasia uma realidade, na exata medida em que exclui outras realidades: “Saber que somos outra realidade, o que de pronto exige outra consciência, outros fins, interesses, preocupações”⁹⁹. “Urge ser o que somos — descobrir-se no Brasil, na América Latina. Sem ‘outro’ ao qual nos possamos agarrar.”¹⁰⁰ A conseqüência é a presença de razão isolada: “Só a solidão gera pensamento — só na tragédia nasce filosofia”¹⁰¹. Nada melhor para o autoritarismo do que essa frágil razão.

7. CONCLUSÃO

A crítica à **Crítica da Razão Tupiniquim** deve terminar com uma pergunta. Deve-se, de fato, inventar uma filosofia original? A resposta a esta questão implica perguntar: o que significa pensamento "criador"? Gramsci responde: "Deve-se entender **criador**, portanto, no sentido 'relativo': no sentido de pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número e, em conseqüência, a própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença deste 'maior número. **Criador**, também, no sentido em que ensina como não existe uma 'realidade' em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam etc."¹⁰². Criar não significa "inventar" uma filosofia (brasileira, por exemplo) que quer expressar determinada realidade, supostamente privilegiada para esta filosofia; mas atuar no sentido da transformação histórica, na medida em que essa filosofia for o instrumental crítico do real concreto. "Se é verdade — diz Gramsci — que toda filosofia é a expressão de uma sociedade, ela deveria reagir sobre a sociedade, determinar certos efeitos, positivos e negativos. A medida em que ela reage é justamente a medida da sua importância histórica, de não ser ela 'elucubração' individual, mas 'fato histórico'."¹⁰³ Nesse sentido, a questão de uma filosofia tupiniquim deixa de ter importância. Se a questão não se coloca, o marxismo adquire pleno lugar teórico enquanto filosofia da realidade brasileira. Uma filosofia que não se reduz a puras especulações interpretativas, mas que enquanto teoria, se radica na práxis: eis aí a dimensão criativa-criadora de uma filosofia. Ela será teoria apenas na medida em que importar — e este é o seu compromisso ontológico — a realidade do social. Para o marxismo, a realidade é vista pela crítica da verdade dessa realidade e não pela "verdade" da "realidade". Ou seja, o marxismo realiza uma crítica da "verdade" burguesa, do pensamento e vida burguesa ao expressar a verdade da sua "realidade". Dessa forma, importa ao marxismo o capitalismo enquanto única realidade possível: a burguesia enquanto manifestação necessária desta realidade, cuja representação teórica adquire o grau de verdade absoluta. O marxismo constitui precisamente a teoria crítica desse fetiche e das formas de organização social por elas engendradas. Ao fazer isso, "recoloca", "repõe", o real por uma exigência histórico-revolucionária. Este é o caráter criativo do marxismo: a unidade dialética teoria-prática. Portanto, qualquer "invenção" de uma filosofia brasileira, por mais origi-

nal que seja, será mais um acréscimo do acervo ideológico das classes dominantes.

A perspectiva marxista não se coloca como um saber neutro, imparcial, como filosofia pura, mas centra-se a partir do ponto de vista do proletariado. Não é um dogma, uma verdade imposta, e portanto estática, fruto de intelectuais privilegiados. Não deve ser, segundo Gramsci, o meio pelo qual grupos dominantes obtêm o consentimento e exercem a hegemonia sobre as classes subalternas; ela deve ser a expressão destas classes subalternas... O marxismo se constitui em expressão teórica que se efetiva com a luta prática que empreende a classe operária na sua libertação. Essa perspectiva foi resumida de modo exemplar por K. Korsch: "O que Marx propõe é a 'crítica' da filosofia burguesa, a 'crítica' da historiografia burguesa, a 'crítica' de todas as ciências humanas burguesas, em uma palavra, a 'crítica' da ideologia burguesa no seu conjunto — e para empreender esta crítica da 'ideologia' como aquela da 'economia' burguesa, ele coloca-se do ponto de vista da classe do proletariado"¹⁰⁴. O proletariado — que se efetiva como realidade negada cuja negação é a afirmação da burguesia —, somente o proletariado pode constituir a verdade (como construção da história, que ilumina, inclusive, a verdade do presente), na medida em que for superado. Nesse sentido, somente o proletariado tem futuro: "só o que está chamado a produzir o futuro e quer fazê-lo pode ver a realidade concreta do presente"¹⁰⁵. Ora, o marxismo, ao se propor como teoria da negatividade, coloca-se como método para compreender a contradição do real, recusa ser uma ciência positiva — mas de ser a negação da realidade e da teoria da própria burguesia.

Com efeito, é possível concordar com R. Gomes quando afirma que o importante é suscitar um pensamento que não seja expressão de domínio, sem contudo, implicar a obrigação de verificar as condições de sua brasilidade como possibilidade da sua existência. É evidente que uma filosofia deve ter em conta nossa situação concreta, sem que isso leve ao delírio de um pensamento rotulado com determinada cidadania. Mais evidente ainda é a exigência do intelectual brasileiro de alcançar o paradigma gramsciano do "intelectual orgânico". Entre o povo e os intelectuais deve ocorrer uma unidade, tal como aquela que existe entre a teoria e a prática. Deve o intelectual elaborar de modo coerente os problemas da atividade prática das massas. Para Gramsci, está claro que só é possível uma filosofia se articulada com a cultura, com o povo: "Um movimento filosófico só

merece este nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais, ou, ao contrário, merece este nome na medida em que, no trabalho da elaboração de pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os 'simples' e, melhor dizendo, encontra nesse contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos? Só através deste contato é que uma filosofia se torna 'histórica', depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em 'vida'¹⁰⁶. É importante notar que não se trata de elevar à categoria filosófica o que existe de modo difuso no senso comum. A filosofia marxista não é a filosofia do senso comum transformada, por artificioso engenho da dialética, em conhecimento "científico". Se Gramsci afirma que todos os homens são filósofos, isto não significa diluir a filosofia no senso comum. Não se trata também de manter as idéias do povo em nível do folclore, da simplicidade, de fazer a apologia do simplório; como também não se cogita de reduzir a filosofia à mediocridade, a um ideário de uma "filosofia de vida", a um primitivismo filosófico sem rigor conceitual. A filosofia, para Gramsci, não busca manter os "simplórios" na concepção primitiva do senso comum, mas procura, ao contrário, elevá-los a uma concepção de vida superior. "Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simplórios não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade em nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais."¹⁰⁷

Uma filosofia não terá de solicitar carimbo alfandegário, licença no passaporte de suas idéias para que possa ser "aplicada" no Brasil. Queremos acreditar que ninguém leva a sério a coloração de uma filosofia; e que alguma só será filosofia entre nós se pensar nas condições das cores do nosso pendão auriverde.

Filosofar não é repetir o mestre utilizando fórmulas gastas, justamente porque não há fórmulas, mas o método, que também não é uma forma. A filosofia surge no instante mesmo em que a realidade é pensada, implicando a sua transformação. Por outro lado, não é a antropofagia tupiniquim de Marx que o torna próprio a determinado povo, específico às suas urgências e necessidades. Isso deveria supor a presença de identidades separadas: de um lado, uma "realidade" *sui generis*, e de outro, a aplicação de uma "filosofia" por uma razão assimiladora da parte de um

sujeito que vive de modo original esta realidade. Não é a antropofagia que possibilita tornar uma filosofia “brasileira”, porque então estaremos confundindo as origens históricas que possibilitam uma atividade filosófica, com a utilização de categorias lógicas de uma filosofia.

É possível uma filosofia “brasileira” desde que, dada uma realidade capitalista, o nosso intelectual — esse Macunaíma do pensamento brasileiro — aprenda a filosofar, e não fique (como diz o provérbio chinês) imbecilizado olhando para o dedo, enquanto o sábio aponta para a lua. Para filosofar, é preciso entender não só as contradições entre o dedo e a lua; mas também a validade dos juízos sintéticos a priori de Kant. Do contrário, a filosofia adquire a dimensão de um soco na mesa: tão útil quanto a duração da sua sonoridade. É preferível, então, aprender samba — e do melhor — com Noel Rosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*. Porto Alegre, Movimento-UFRGS, 1977, p. 12.
2. *Ibidem*, p. 12.
3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem*, p. 19.
5. *Ibidem*, p. 19.
6. *Ibidem*, p. 20.
7. *Ibidem*, p. 20.
8. *Ibidem*, p. 20.
9. *Ibidem*, p. 20.
10. *Ibidem*, p. 22.
11. *Ibidem*, p. 23.
12. *Ibidem*, p. 23/4.
13. *Ibidem*, p. 24.
14. *Ibidem*, p. 50.
15. *Ibidem*, p. 53.
16. *Ibidem*, p. 55.
17. *Ibidem*, p. 55/6.
18. *Ibidem*, p. 50.
19. *Ibidem*, p. 50.
20. *Ibidem*, p. 98.
21. *Ibidem*, p. 98.
22. *Ibidem*, p. 69.
23. K. MARX e F. ENGELS, *A ideologia alemã*, v. 1. 3. ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira. Lisboa, Editorial Presença, p. 24.
24. Karel KOSIK, *Dialética do Concreto*. 2. ed. Trad. Célia Neves e Alderico Torfóbio. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 16.

25. K. MARX, **Para a crítica da Economia Política**. In: "Os Pensadores" Trad. J. A. Giannotti e E. Malagodi. São Paulo, abril, 1974, p. 128.
26. IDEM, **O rendimento e suas fontes. A economia vulgar**. In: Ibidem, p. 313.
27. **Ibidem** p. 313.
28. IDEM, **Los fundamentos de la Crítica de La Economía Política (Grund-risse...)** T. I. Trad. A.G. Tirado. Madri, Alberto Corazon Ed. 1974, p. 52.
29. IDEM, **El Capital (Crítica de la Economía Política)**. T. I. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultural Econômica, 1978, p. 39.
30. Georg LUKÁCS, **História y consciencia de clase**. Trad. Manuel Sacristan. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 142.
31. K. MARX, **Para a Crítica da Economia Política**. In: **op. cit.** p. 160.
32. Georg LUKÁCS, **op. cit.** p. 253.
33. Lucio COLLETTI, **Politique et philosophie**. Paris, Galilée, 1975, p. 103.
34. Theodor W. ADORNO, **Dialéctica negativa**. Trad. José Maria Ripalda. Madri, Taurus, 1975, p. 191.
35. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 11.
36. **Ibidem**, p. 35.
37. **Ibidem**, p. 35.
38. **Ibidem**, p. 42.
39. **Ibidem**, p. 48.
40. **Ibidem**, p. 24.
41. **Ibidem**, p. 24.
42. **Ibidem**, p. 61.
43. K. MARX e F. ENGELS, **A ideologia alemã** p. 19.
44. Roberto GOMES, **op. cit.** p. 63.
45. K. MARX e F. ENGELS, **op. cit.** p. 55/6.
46. **Ibidem**, p. 57.
47. Claude LEFORT, **Les formes de l'histoire (Essais d'anthropologie politique)**. Paris, Gallimard, 1978. p. 300.
48. Theodor W. ADORNO, **op. cit.** p. 192.
49. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 29.
50. **Ibidem**, p. 29.
51. **Ibidem**, p. 29.
52. **Ibidem**, p. 30.
53. José ORTEGA Y GASSET, **Que é filosofia ?** Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro, Livro Ibero-americano, 1961. p. 218.
54. IDEM, **Origem e epílogo da filosofia**. Trad. Luís Washington Vita. Rio de Janeiro, Livro Ibero-americano, 1963. p. 223.
55. Roberto GOMES, **Crítica da razão tupiniquim**, p. 81.
56. **Ibidem**, p. 82.
57. **Ibidem**, p. 49.
58. **Ibidem**, p. 48.
59. **Ibidem**, p. 27.
60. José ORTEGA Y GASSET, **O que é filosofia ?**, p. 71.
61. K. MARX, **Para a Crítica da Economia Política**, p. 36.
62. Georg LUKÁCS, **Historia y consciencia de clase** p. 261.
63. Herbert MARCUSE, **A ideologia da sociedade industrial**. Trad. Giasone Rebuá. 4. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1973. p. 140.

64. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 71.
65. *Ibidem*, p. 99.
66. *Ibidem*, p. 71.
67. *Ibidem*, p. 98.
68. *Ibidem*, p. 61.
69. K. MARX, *Para a crítica da Economia Política*, p. 235.
70. *Ibidem*, p. 236.
71. Georg LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, p. 22.
72. *Ibidem*, p. 236.
73. Hebert MARCUSE, *Razão e revolução* (Hegel e o advento da teoria social). Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro, Saga, 1969 p. 261.
74. Hebert MARCUSE, *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro, Zahar, 1972 p. 164.
75. Rosa de LUXEMBURGO, *Introdução à Economia Política* Trad. Carlos Leite. São Paulo, Martins Fontes, p. 344.
76. K. MARX e F. ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 42.
77. Georg LUKÁCS, *História y consciencia de clase*, p. 23
78. K. MARX y F. ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 43.
79. *Ibidem*, p. 46.
80. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofia del Derecho; o Derecho natural y ciencia politica*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires, 1975. p. 313.
81. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 98.
82. *Ibidem*, p. 95.
83. *Ibidem*, p. 98.
84. *Ibidem*, p. 94.
85. *Ibidem*, p. 94/95.
86. *Ibidem*, p. 95.
87. *Ibidem*, p. 93.
88. *Ibidem*, p. 93.
89. *Ibidem*, p. 82.
90. F.H. CARDOSO, *Notas sobre Estado e Dependência*, Cadernos Cebrap, nº 11. São Paulo, Cebrap/Brasiliense, 1975 p. 33.
91. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 92.
92. F. H. CARDOSO, *Notas sobre Estado e Dependência*, p. 36.
93. F. C. WEFFORT, *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978 p. 169.
94. *Ibidem*, p. 173.
95. *Ibidem*, p. 180.
96. Roberto GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 11.
97. *Ibidem*, p. 16.
98. *Ibidem*, p. 17.
99. *Ibidem*, p. 99.
100. *Ibidem*, p. 100.
101. *Ibidem*, p. 100.

102. Antônio GRAMSCI, **Concepção dialética da História**. Trad. Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966. p. 33/4.
103. **Ibidem**, p. 34.
104. K. KORSCH, **Marxisme et philosophie**. Trad. Claude Orsoni. Paris Minuit. 1964. p. 137.
105. Georg LUKÁCS, **Historia y consciencia de clase**, p. 261.
106. Antônio GRAMSCI, **Concepção dialética da História**, p. 18.
107. **Ibidem**, p. 20.