

FILOSOFIA E REALIDADE NACIONAL: A DIALÉTICA DA FILOSOFIA BRASILEIRA

*Matheus Alves de Medeiros*¹

Resumo: Qual a relação da filosofia com a realidade nacional? Qual o sentido de se falar em uma filosofia “brasileira”? Tentando responder a essas perguntas, buscaremos examinar os dilemas envolvendo a possibilidade de uma filosofia original no Brasil e as formas pelas quais Gerd Bornheim, em seu texto “Filosofia e Realidade Nacional”, busca resolver tais impasses. Mostrando como a situação colonial impõe desafios específicos à produção filosófica no Brasil, utilizando-se de um procedimento eminentemente dialético, Bornheim nos proporciona alguns caminhos para lidar com o tensionamento entre a pretensão de universalidade que marca a história da filosofia e o caráter singular da formação social brasileira.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Ensino de filosofia. Realidade nacional. Dialética.

PHILOSOPHY AND NATIONAL REALITY: THE DIALECTIC OF BRAZILIAN PHILOSOPHY

Abstract: What is the relationship between philosophy and national reality? What is the meaning of talking about a “Brazilian” philosophy? In order to answer these questions, we will seek to examine the dilemmas involving the possibility of an “authentic” philosophy in Brazil and the ways in which Gerd Bornheim, in his text “Philosophy and National Reality”, seeks to resolve such impasses. Showing how the colonial situation imposes specific challenges to philosophical production in Brazil, by using an eminently dialectical procedure, Bornheim provides us with some ways to deal with the tension between the claim for universality that marks the history of philosophy and the singular character of the Brazilian social formation.

Keywords: Brazilian philosophy. Gerd Bornheim. Philosophy teaching. National reality. Dialectics.

Introdução

No século XX, o ambiente intelectual brasileiro foi marcado por uma indagação profunda acerca da identidade nacional. O que é o Brasil? O que nos constitui enquanto povo e nação? O que deveria representar nossa autenticidade, em termos políticos e culturais, enquanto sociedade? Tais perguntas mobilizaram diversos intelectuais, nas mais variadas áreas da cultura, formando por vezes relevantes movimentos que se arriscaram a pensar o Brasil de maneira renovada: o Modernismo literário, a Tropicália, o Cinema Novo, além da produção de

¹ Licenciando em Filosofia-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

intelectuais de diversos campos, como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e Celso Furtado. Todas essas figuras, além de muitas outras, contribuíram para o que chamamos de pensamento nacional, não apenas por serem brasileiros e produzirem nos limites do território nacional, mas porque, ao tomarem o Brasil como seu objeto privilegiado, indagaram-se por uma forma de reflexão que tem por fundamento e pressuposto a reelaboração da experiência histórica e cultural particular que se produziu e continua a produzir-se no Brasil.

É nesse mesmo horizonte que alguns filósofos irão propor-se a pensar sobre a pertinência, a possibilidade e a natureza de uma “filosofia brasileira”, isto é, de que maneira a filosofia poderia contribuir para essa gama de interpretações sobre a nossa “realidade nacional”. Tarefa ingrata, tendo em vista que, a filosofia, por sua própria natureza, nunca se prestou a tratar de particulares. Muito diferente é a situação de artes como a literatura, a música, o cinema, ou mesmo de disciplinas como a História e a Sociologia, que podem assumir como objeto de análise contextos históricos e estruturas sociais específicas.

Sobretudo a partir da década de 60, simultaneamente ao processo de institucionalização da filosofia acadêmica, com a fundação do departamento de filosofia da USP, diversos filósofos iniciaram um debate sobre a relação da filosofia com a realidade nacional, que resultou, basicamente, em duas posições contrastantes: de um lado, os que acreditavam que deveria existir algo como uma filosofia brasileira, seja porque tomaria o Brasil como objeto, seja por adotar um certo “estilo” autêntico brasileiro, numa tentativa de não se limitar ao estudo da filosofia clássica europeia; de outro lado, havia os que rejeitavam a ideia de filosofia brasileira como algo substantivo, enfatizando o caráter universal de toda filosofia. Certamente, existem, entre esses dois polos, nuances e tonalidades variadas acerca da questão. O que nos interessa, no entanto, é que essa discussão permanece até o tempo presente, ainda como uma indecisão sobre o que fazer com a filosofia num país tão fraturado como o Brasil.

Um das intervenções nessa querela foi realizada pelo filósofo Gerd Bornheim, em seu texto “Filosofia e Realidade Nacional”, de 1979. Como gostaríamos de argumentar, a posição apresentada nesse texto reúne elementos importantes do debate, e das posições dos dois “lados”, o que acaba sendo um índice relevante da discussão. Porém, mais do que isso, o escrito de Bornheim utiliza-se de um procedimento eminentemente filosófico, a saber, a dialética do universal e do singular, como modo de encontrar uma mediação que leve em conta tanto a

universalidade do conhecimento filosófico quanto o valor da experiência brasileira para o desenvolvimento criativo da filosofia.

A Questão Nacional

A primeira questão que se apresenta no debate concerne à pertinência ou não do problema em si. Afinal, faria sentido exigir algo como uma filosofia “brasileira”? De onde viria essa pergunta e que natureza teria? Poderíamos nos perguntar, é claro, o porquê de não termos nenhuma durável tradição, que tenha influenciado gerações e que representasse algum tipo de originalidade de nossos conterrâneos. De fato, tivemos muitas contribuições filosóficas ao longo da história do Brasil, mesmo na época colonial (MARGUTTI, 2014, p. 407). No entanto, nenhuma delas configurou-se em um sistema próprio, que formasse tradições “nacionais”, como formou-se, por exemplo, na literatura e na música. Isso se deve, sem dúvida, à difícil imbricação de um discurso do “todo”, como é o da filosofia, em um país tão fragmentado como o Brasil (e como o são a maioria dos países com passado colonial). É evidente que a dificuldade que tivemos de desenvolver a filosofia em território nacional, deve-se, sobretudo, à uma questão de formação, pois

a cultura de um país periférico como o Brasil está inteiramente centrada na ideia de que através de gêneros e formas inescapavelmente europeias - o romance, a poesia, a pintura, a arquitetura etc. -, trata-se de exprimir a verdade original de uma experiência local. Ou seja, só é relevante a forma que promove essa reinterpretação, que seja um instrumento de descoberta e revelação do país. [...] isso não faria sentido em sociedades nacionais consolidadas como a Inglaterra ou a França. Nesses países não há nenhuma insegurança quanto aquilo que se é. (ARANTES apud NOBRE, 2000, p. 352)

Com efeito, é preciso examinar a ausência e presença de filosofia em solo nacional a partir do processo de formação especificamente brasileiro. Porém, essa obsessão com a formação nacional pode levar ao equívoco de essencializar a própria ideia de nação, como se fosse o caso de descobrir nossa “alma nacional”, que serviria de bússola para captar não apenas uma suposta continuidade das manifestações da cultura brasileira, mas sobretudo para apontar seu sentido e destino. De fato, se formulamos o problema nesses termos, corremos o risco de romantizar um suposto “espírito nacional”, que, na verdade, nada mais é do que uma construção histórica violenta (e, no caso brasileiro, colonial e genocida) de classes dominantes. Como

explica Vladimir Safatle, historicamente as ambições acerca de uma filosofia nacional eram, na verdade

(...) construções culturais heteróclitas de burguesias locais que procuravam, a partir do século XIX, justificar seu controle e suas fronteiras econômicas produzindo tradições, criando a ilusão de uma organicidade de ideias e formas que expressariam de maneira privilegiada o ‘espírito’ de um povo. (SAFATLE, 2016)

De fato, é preciso perguntar se cabe à filosofia uma classificação desse tipo e sob quais condições. Não seria da natureza mesma da filosofia a pretensão de universalidade? Pois, a despeito do que se convencionou chamar de filosofia grega, francesa, alemã etc., tais termos acabam servindo mais para definir, por um lado, determinações históricas e geográficas, e por outro, um conjunto de tradições, que em si são extremamente heterogêneas. Afinal, fazer da filosofia algum tipo de expressão de uma “alma nacional”, significaria tirar dela qualquer autonomia enquanto expressão do pensamento, nunca passando de uma manifestação intelectual da natureza de determinada época ou determinado povo.

Se é certo que não se pode isolar a filosofia de seu contexto social, o qual tem papel decisivo na produção das teorias filosóficas (bom lembrar que as condições econômicas, culturais e políticas de uma sociedade sempre contribuem para engendrar formas de consciência específicas), também não seria prudente subordiná-la à tal papel de confirmação de uma tradição cultural específica, que predeterminasse os limites e o destino de toda produção intelectual de um povo, justamente porque a ideia de “povo”, como vimos, é bastante arbitrária, sobretudo em nosso tempo presente. Diferentemente das artes e das ciências como a Sociologia e a História, a Filosofia sempre foi um campo de saber que tem como objeto o universal: “o belo”, “a justiça”, “o bem”, “o ser”. Ela tratou sempre de formas de conhecimento (lógica, estética, ética, metafísica etc.) que informam, pela universalidade de suas verdades, as bases a partir das quais qualquer objeto particular pode ser conhecido, independentemente do contexto.

Porém, ao unir distintos pensamentos em um tipo de unidade, pela sua origem geográfica, correr-se-ia o risco de “colocar sob o mesmo epíteto pensamentos tão díspares quanto os de Kant, Hegel, Marx e Heidegger” (BORNHEIM, 1998, p. 165), quando, na verdade, as “tradições” ou afinidades filosóficas muitas vezes não respeitam limites de um povo, como demonstra, entre tantos outros, o exemplo de “Deleuze e sua ‘tradição’ composta pelo inglês

Hume, pelo francês Bergson, pelo holandês Spinoza e pelo alemão Nietzsche.” (SAFATLE, 2016).

Observando atentamente, muito mais do que a ordem de uma identidade nacional, tais pensadores, no que contém de mais original, obedecem ao imperativo da apropriação e transformação do outro em algo novo. Entre pensadores que compartilham de uma mesma nacionalidade, não é em qualquer identidade de “visão de mundo” ou de estilo onde se localiza sua autenticidade enquanto tradição, mas pelo contrário, é na maneira como se distanciam um do outro, na reelaboração constante da experiência histórica comum em contato com a diferença, articulando de maneira nova as questões clássicas da filosofia. Como Bento Prado Jr. (PRADO JR, 2000, p. 153) bem descreve, o equívoco historicista de tentar encontrar uma essência pura da nação parece sugerir que

(...) é a identidade do espírito que garante a continuidade da História e que faz com que as várias filosofias pareçam suceder-se dentro de um mesmo tempo, como as frases sucessivas de um único discurso [...]. Mas, na cumplicidade entre esses pressupostos, o que se perde é a autonomia da história da filosofia e a natureza do próprio discurso filosófico: a filosofia apenas exprime algo que a precede e não podemos distingui-la jamais da mera ideologia.

A questão seria reconhecer que, apesar de a autonomia plena não passar de uma ilusão (pois a filosofia se constitui também a partir de determinadas condições históricas), haveria uma ausência inaudita na atividade filosófica brasileira, incapaz de produzir conhecimento filosófico próprio, para além de comentário e divulgação dos clássicos. Bento Prado (ibidem, p. 154) resume essa subordinação que caracteriza a filosofia acadêmica no Brasil, pautada na leitura estrutural dos textos clássicos, dizendo:

(...) aqui também se faz marxismo, fenomenologia, existencialismo, positivismo etc, mas, quase sempre, o que se faz é divulgação. Essas obras e esses trabalhos não se organizam no tempo próprio de uma tradição, nem se articulam no interior de um sistema próprio: é de fora, sempre, que lhe vem a sua coesão.

Esta subordinação que caracteriza a formação da cultura filosófica no Brasil, é uma das ilustrações de sua própria posição periférica no sistema capitalista mundial. Gerd Bornheim parece insistir, corretamente, que o problema de uma filosofia brasileira só faz sentido como tal

por responder a uma certa demanda histórica de autonomia dos povos “subalternos” do Terceiro Mundo, não mais se bastando como o “outro” inautêntico do europeu. Frisar esse ponto é relevante, pois com ele Bornheim também busca indicar que a querela sobre a “filosofia brasileira” se institui no interior de uma questão maior que a filosofia em si: o problema da formação nacional. Não o faz, todavia, para procurar algum conteúdo ou estilo próprio ao Brasil, mas para mostrar como essa procura já é índice de uma ausência que nos constitui. Paulo Arantes descreve esse processo de busca e perda do objeto nacional da intelectualidade com precisão:

(...) esse ideal de formação intelectual harmoniosa se desfaz em ficção dourada tão logo o devolvemos ao chão bruto do qual depende, a “tara gentil” da (mal) formação real do país, um conjunto de singularidades plasmadas ao longo do tempo pela expansão desigual do capitalismo. Um sistema mundial descompensado que teima em deixar literalmente nossos filósofos a ver navios. (ARANTES et al., 1993, p. 23)

De fato, a pergunta sobre uma filosofia nacional nunca foi posta a países centrais com tradição filosófica, como França, Alemanha e Inglaterra. Isto porque é apenas a colônia que, entre a violenta imposição de uma cultura externa e as culturas que antes ali existiam, precisa dar conta da anomalia que a constitui. Como vimos, essa problemática marcou o século XX, com os chamados “intérpretes do Brasil” buscando decifrar as ambiguidades que a situação periférica impunha, tendo em vista a constituição de um prognóstico que permitisse superar essa situação. Marcadamente, tais análises resultaram ou na defesa de que seria preciso seguir os passos das nações desenvolvidas, como condição para o desenvolvimento nacional, ou afirmar a anomia da formação colonial, onde coexistiria o arcaico e o moderno, como traço mesmo de identidade e originalidade do Brasil.

Podemos dizer que Bornheim recusa os dois juízos sobre a questão nacional, e o faz, o que é mais surpreendente, não por uma mera análise histórico-sociológica, mas a partir de uma reflexão filosófica de fato autêntica. Para ele, as duas posições implicariam ou na absorção unilateral da cultura europeia, sem que se permitisse sua reelaboração crítica para o contexto nacional, ou na romantização da cultura nacional dependente, que glorificaria o embaraço cultural com algum tipo de projeto de “país do futuro”. Com efeito, para Bornheim, a relação entre a filosofia (com seu caráter universalista) e a realidade nacional (em sua particularidade)

se encontra mais especificamente no debate sobre o conceito de cultura. Ele faz o diagnóstico de que o moderno conceito diferencial de cultura (proveniente da antropologia culturalista estadunidense), que tem méritos ao destacar a relevância incontestável da originalidade e irredutibilidade de cada cultura, pode levar, apesar disso, a um certo relativismo onde “as comparações valorativas ficam interdidas”, destacando-se excessivamente uma compreensão autocentrada dos povos, que quanto mais isolados mais autênticos seriam. Busca-se, por essa via, a narrativa de uma volta às origens puras, uma romantização da cultura “original” perdida e “uma apreciação refinada do arcaico”. Quanto a tal via de argumentação, Bornheim destaca que:

(...) a consciência da diferença nada tem a ver com a mística romântica das origens, como se se tratasse de captar a infabilidade de uma essência brasileira, qualquer coisa como uma natureza da qual tudo dependeria e que exigisse fidelidade incondicional. (BORNHEIM, 1998, p. 181)

Não deixa de ser irônico que tal concepção de cultura diferencial se manifeste em uma época de radical globalização, em que nenhuma cultura pode mais reivindicar qualquer pureza diante da “aldeia global” que tudo absorve e unifica. Mais ainda, as defesas da cultura diferencial, ao se contraporem à massificação das relações sociais que é produzida no capitalismo tardio, tem a necessidade de excluir a gama dos “saberes racionais”, científicos, pois é justamente com base neles que o desenvolvimento tecnológico se espalha mundialmente, como uma ameaça uniformizadora. Ao fazer isso, no entanto, o culturalismo acaba entrando em um curto-circuito, afinal “o saber racional, por definição, transcende qualquer tipo de regionalismo, mesmo quando faz a defesa da cultura diferencial” (*ibidem*, p. 178). Nas mais comuns palavras de ordem da atualidade, como “direitos humanos”, “tolerância” etc., é possível observar que mesmo as noções que visam reconhecer a alteridade são ditas com pretensão de universalidade (tem de se “tolerar” o diferente independentemente da cultura; os direitos humanos devem ser respeitados em qualquer parte do globo), pois a justa defesa da “consciência das diferenças, universalizando-se, transcende todas as diferenças”. (*ibidem*, p. 177)

Para o autor, a recente transformação do conceito de cultura gerou um verdadeiro colapso dos valores ocidentais acerca do que há de regional e cosmopolita na cultura de um povo. Isso porque, tanto na Grécia antiga quanto durante o domínio cristão, nunca foi colocado

o problema da cultura como tal. De modo que uma cultura, como a grega ou a cristã, se identificava como “a” cultura, única possível. O estrangeiro era o bárbaro, aculturado. Com a modernidade, tornou-se mais claro que as identidades culturais não apenas podem perceber-se como múltiplas, mas são constantemente afetadas por elementos externos (outras culturas) e internos (figuras determinadas da cultura, como a classe, a raça, a região etc.). Esse aspecto dinâmico e heterogêneo da cultura impede que possamos definir de modo preciso um “estilo” da cultura; existem muitos “estilos” dentro de uma cultura. Mas o que realmente importa, é como essas representações culturais são historicamente mobilizadas por grupos sociais, seja para conservar estruturas de dominação, seja para desmontá-las. Um estudioso da cultura resume bem o problema, dizendo:

(...) a identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. Os referentes são múltiplos: étnicos, de gênero, regionais e, no caso que nos interessa, a nação. Nesse sentido, toda identidade é uma representação e não um dado concreto que pode ser elucidado ou descoberto; não existe identidade autêntica ou inautêntica, verdadeira ou falsa [...] não há, portanto, o brasileiro, o francês, o americano, o japonês - importa saber como as representações simbólicas dessas nacionalidades são construídas ao longo da história, qual o papel que desempenham nas disputas políticas ou nas formas de se distinguir do Outro. (ORTIZ, 2015, p. 152).

O singular e o universal

É para tentar reordenar os termos desse engodo em direção a uma saída positiva que Bornheim enxerga a síntese do antagonismo entre singular (formação social específica) e universal (pensamento filosófico) como uma chave para tratar a questão, de forma que “possa apresentar a conciliação do cosmopolita e do regional”. (BORNHEIM, 1989, p. 179) Seria preciso, para tanto, captar o que subsiste por detrás dessa lacuna que caracteriza o Brasil em sua busca por uma “identidade” própria, ou (o que é o mesmo) captar a “diferença” fundamental que marca a nação em sua relação específica com o que lhe é outro. Bornheim afirma, nesse ponto, o papel do subdesenvolvimento e da condição de dependência que marca a cultura brasileira em sua origem.

Nesse universo, uma filosofia dos países dependentes do capitalismo, para Bornheim, teria a importante tarefa de “traduzir a riqueza da realidade dos diversos países em categorias racionais inconfundíveis”. (ibidem, p. 163). O caminho deveria, então, passar por uma forma de reelaborar o fardo histórico que nos condiciona pelo “ato de sua superação, e esse ato

coincide com a própria invenção da diferença através da expansão das modalidades específicas de práxis [...] e pelo fomento das condições que tornam o espírito criativo exequível”. (op. cit., p. 182) Em um tal empreendimento, é claro, o próprio ensino de filosofia deve tornar-se problema, quanto ao seu caráter crítico e de vinculação com as contradições do real.

A indagação acerca de uma filosofia no Brasil se identifica, portanto, à tarefa de produzir filosofia efetivamente original no Brasil, não simplesmente pensando o Brasil e seus problemas específicos, o que é de fundamental importância, porém, mais do que isso, buscando formular, tanto a partir dos clássicos do ocidente quanto das inspirações vindas da própria produção nacional, problemas e propostas realmente novos para todo o campo da filosofia. O cerne da questão é que isso não pode ser feito caso não tenhamos em conta nossa própria realidade, que nos oferece justamente a oportunidade de ultrapassarmos os horizontes já dados pelos clássicos, apropriando-se deles para chegar a uma situação que Crisóstomo Souza bem resumiu como a “de não fazer aqui simplesmente o que já se faz fora daqui (que tampouco fazemos), e de fazer aqui o que fora daqui não se faria. Certamente em relação também com o que lá se faz”. (SOUZA, 2016)

É preciso conhecer não apenas os clássicos, mas também a filosofia que foi produzida e pensada a partir de nossa própria realidade; e mais do que isso, exercer, de fato, ensino e pesquisa de Filosofia e de seus problemas e temas fundamentais, e não apenas exercer História da Filosofia. A formação filosófica não pode, nessa perspectiva, limitar-se a produzir ótimos historiadores da filosofia (via de regra, da filosofia europeia/estadunidense), que conhecem os mais rigorosos procedimentos hermenêuticos, as mais minuciosas técnicas de exegese, mas que pouco oferecem ao mundo contemporâneo novas possibilidades de pensar, que orientem a vida individual e coletiva, em termos racionais. Pelo contrário, a tradição acadêmica incentiva “um particular desinteresse pelo tempo, pelo contexto e suas demandas, e por qualquer debate entre pares”. (*ibidem*, 2016)

O resultado inacabado dessa abordagem é, em Bornheim, uma mediação de opostos: tanto a realidade nacional impõe exigências à atividade filosófica, adaptando sua pretensão universal ao contexto nacional, quanto a filosofia, pelo exercício da práxis crítica que lhe convém, impõe também exigências à realidade nacional. Encontrando uma dialética própria, entre o aparente abismo que isola o universal e o singular, a tarefa de uma filosofia autêntica no Brasil, talvez, deva ser a de pensar a “particularidade” que medeia os termos, e indica as

próprias inadequações que representam nosso lugar no mundo, descobrindo novas formas de lidar com o outro e com nós mesmos. Aquilo que talvez sirva como superação de nosso horizonte histórico deve ser buscado ao nos questionarmos “em que tipo de particularidade nacional encontra a universalidade filosófica o seu lugar, e qual o modo como ela se vincula a esse lugar.” (BORNHEIM, 1989, p. 189)

A possibilidade que Bornheim nos ajuda a farejar é de que a compreensão de nossa condição periférica de não-identidade não indica nenhuma incapacidade “natural” para a filosofia nem uma acomodação servil na filosofia de “comentários”: o que nos cabe de mais valioso talvez seja a reelaboração crítica de nossa própria experiência concreta como modo de se fazer uma filosofia que seja frutífera para informar não apenas sobre nós, mas sobre o mundo. O problema, não totalmente explicitado pelo autor, é como fazer isso em termos filosóficos. Pois as ciências sociais, por exemplo, já fazem há décadas essa transposição do social para termos racionais, analisando tanto sociedades em separado como as relações gerais entre elas. Para além desse horizonte, a obra de Bornheim nos estimula a pensar os limites do universal quando este não é posto à prova pela realidade concreta; o universal deve ser pensado justamente pela particularidade que o liga ao objeto singular, pois “a singularidade, para que chegue a ser do interesse da filosofia, deve expressar de algum modo alguma forma de universalidade”. (ibidem, p. 183)

Em suma, o debate sobre a filosofia brasileira, portanto, não deveria resumir-se à busca esperançosa de um projeto nacional, que limite a filosofia à mero suporte ideológico, nem à negligência para com os problemas particulares do Brasil, como se estes não pudessem servir de inspiração para uma filosofia rigorosa,

(...)pois talvez possamos falar em idiosincrasias nacionais – o empirismo na Inglaterra; o idealismo na Alemanha; o intelectualismo na França, mas o que se tem, na verdade, é uma pluralidade de respostas, historicamente determinadas, e uma pluralidade de argumentos, conceitualmente determinados, para questões que são universais. (CHAUI apud NOBRE, 2000, p. 310)

É sempre necessário ter em conta que analisar a realidade nacional pode significar um esforço em direção a algo que sempre a transborda e que a desloca em direção ao que lhe é outro (como a identidade que se define pelo que lhe é diferente), desfazendo a si própria enquanto unidade autônoma. Por isso, talvez a última consequência de se fazer filosofia no

Brasil, seja a de permitir que a experiência nacional constitua para a filosofia uma particularidade de onde se pode retirar indagações de caráter universal. Uma filosofia que não seja mero desejo narcísico de se achar completo em sua redoma cultural, mas uma que, ao incluir as experiências específicas da nação e trazer para a reflexão filosófica os problemas da cultura brasileira, possa encontrar novas figuras do universal.

O que buscamos demonstrar no presente trabalho é, por um lado, que uma análise historicista pode acabar reduzindo a filosofia a mera ideologia (seja de tipo nacionalista ou outro), negligenciando-se a autonomia de suas proposições, sua lógica discursiva interna; por outro lado, que, em algum grau, a insistência em um método de ensino de filosofia centrado unicamente no sentido interno de cada sistema filosófico pode derivar (e no caso brasileiro, efetivamente derivou) em um esquecimento acerca dos modos como o caráter crítico da filosofia retira sua força justamente do contato com a realidade social e suas contradições.

Gostaríamos de sugerir que o procedimento realizado por Bornheim, a partir da dialética entre singular e universal, toca justamente nessa ambivalência da atividade filosófica, em que o universal é apreendido da realidade específica, pois é dela que se pode informar o universal. No caso brasileiro, a sua localização no sistema mundial e sua formação colonial cheia de paradoxos podem e devem servir à reflexão filosófica, sem que ela perca, por isso, a generalidade que a determina. Apesar de termos hoje uma “tradição” acadêmica consolidada, com importantes contribuições em diversas áreas da filosofia, é notório que o esforço de ultrapassar a divulgação e interpretação, em direção à originalidade rigorosa das teses, ainda não foi suficiente.

Referências:

ARANTES, Paulo, et al. *A Filosofia e Seu Ensino*. São Paulo: EDUC, 1993.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia e Realidade Nacional. In: *O Idiota e o Espírito Objetivo*, 2ª Ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998, p. 163-195.

MARGUTTI, Paulo. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de Filosofia no País. Belo Horizonte: *Kriterion*, nº 129, Jun/2014, p. 397-410.

NOBRE, Marcos. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e Diversidade*. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

PRADO JR., Bento. O Problema da Filosofia no Brasil. In: *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise*. 2ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 153-171.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *Seria necessário algo como uma ‘Filosofia Brasileira’?* Coluna ANPOF, 2016. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/seria-necessario-algo-como-uma-filosofia-brasileira>. Acesso em: 27 de mar. de 2022.

SOUZA, José Crisóstomo de. De como ainda não fazemos filosofia, mas bem que podemos começar a fazer. *Coluna ANPOF*, 2016. <https://www.anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/1007-de-como-ainda-nao-fazemos-filosofia-mas-bem-podemos-comecar-a-fazer>>. Acesso em: 27 de mar. de 2022.