



 <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v13.1061>

## Colonial Filosofia Brasileira

### *The Colonial Brazilian Philosophy*

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

#### Resumo

O texto parte da noção de que a filosofia brasileira é colonial em função do modo como tem se relacionado com o Brasil. Essa característica colonial se manifesta mesmo naquelas situações em que se tenta articular a prática filosófica com o restante da cultura – dentro de uma perspectiva orgânica. Exatamente quando tentamos pensar o Brasil desse ponto de vista é que se manifesta mais intensamente aquele caráter colonial da filosofia. Ilustro como se estabeleceu no nosso país um sistema de reprodução social que produz a desintegração como resultado. Isso permite ilustrar os dispositivos culturais vigentes da justaposição que predominam no Brasil e com os quais qualquer forma pertinente de filosofia precisa lidar. Palavras-chave: Filosofia Brasileira; Colonialidade; Cultura Brasileira; Justaposição.

#### Abstract

The text is based on the notion that Brazilian philosophy is colonial due to the way it has been related to Brazil. This colonial characteristic is manifested even in situations where one tries to articulate philosophical practice with the rest of culture – within an organic perspective. It is precisely when we try to think of Brazil from this point of view, that is more intensely manifested in that colonial character of philosophy. I illustrate how a social reproduction system that produces disintegration as a result has been established in our country. This allows us to illustrate the cultural devices in force of the juxtaposition that predominate in Brazil and with which any pertinent form of philosophy needs to deal. Keywords: Brazilian Philosophy; Coloniality; Brazilian Culture; Juxtaposition.

---

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor na Universidade Federal do Sul da Bahia, Brasil.

E-mail: [roniefilosofia@gmail.com](mailto:roniefilosofia@gmail.com)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3046-655X>

A filosofia brasileira é *colonial*, mesmo que não estejamos mais vivendo no período histórico que é assim denominado. Esse caráter da nossa atividade filosófica não está ligado à época histórica em que vivemos e sim ao fato da filosofia ser praticada desconsiderando aquilo que é próprio da vida do Brasil - e tendo em vista preferencialmente os problemas da cultura de matriz europeia. Isso ocorre porque a filosofia entre nós não surgiu de uma demanda interior da própria cultura brasileira. A atividade filosófica foi acrescentada ao nosso ambiente sem ser precedida de nenhuma necessidade interior, sem um período apropriado de gestação.

Na verdade, o próprio país constituiu-se como um acréscimo enxertado na base original indígena. Em função do desembarque abrupto dos europeus nessas terras o mundo ocidental foi enxertado na planta nativa. É natural que, nesse contexto, atividades próprias da cultura europeia tenham se transplantado para o Brasil, por mera extensão da origem metropolitana e sem qualquer tipo de conexão íntima com o que antes havia aqui. Essa enxertia é um gesto de força, uma sobreposição de extratos culturais diferentes, uma colagem externa. Daí a violência que caracteriza todo o dispositivo colonial e que se funda na experiência de diferenças irreconciliáveis. Dada a impossibilidade de relações orgânicas entre elementos culturais tão díspares, o choque e a justaposição tornaram-se as únicas formas de conexão possíveis. Ambas as possibilidades – o choque ou a justaposição das diferenças - fazem emergir a violência ou reafirmam a desigualdade. Desigualdade que nada mais é que outra forma de violência.

Em função do processo de colonização, nada no Brasil foi gestado por forças endógenas, por meio de uma evolução interna ou por amadurecimento gradual. Tudo por aqui foi sobreposto ao que já havia sem maiores considerações ou avaliações de pertinência, articulação ou propriedade. O mesmo também ocorreu com a filosofia importada das práticas intelectuais europeias, em que ela havia se estabelecido por força de um enraizamento cultural de longa data.

Como se pode perceber pela situação histórica da conquista europeia, a sociedade brasileira não gestou a necessidade de um dispositivo estatal que resolvesse os problemas efetivamente vividos pelos brasileiros. Nesse caso, ao contrário daquela narrativa hegeliana (HEGEL, 1986) acerca do emergência do Estado europeu a partir das contradições da sociedade civil, no Brasil o Estado é anterior à sociedade. Ele não somente a antecedeu, mas tomou para si a tarefa de

criar uma sociedade. Uma sociedade dispersa não permitia a experiência urbana e as relações típicas da vida estatal europeia. Por isso, o Estado promoveu os vários sistemas de redução da população indígena e as iniciativas de catequese cristã visando obter membros para uma sociedade civil que não existia.

No mesmo espírito, mas em sentido contrário, essa mesma sociedade criada pelo Estado jamais requisitou soluções filosóficas para seus problemas. No Brasil não houve a necessidade de nenhuma discussão para legitimar o regime colonial, diferentemente do que ocorreu com o Império Espanhol. Mas mesmo aí, após os primeiros anos de colonialismo, a violência exercida contra a população asteca e inca tornou-se um fato consumado (RICARD, 1986). O sistema de repartimento da população sob o regime espanhol de *encomiendas* simplesmente tornou ultrapassada a discussão sobre a humanidade ou não dos indígenas.

Essa situação cultural muito específica do colonialismo na América, marcada pela justaposição de estratos de vida original e de camadas ocidentais sobrepostas, revela a natureza de nossas práticas intelectuais e, entre elas, a da filosofia que praticamos. O sentimento, disperso na comunidade filosófica, de que sua atividade não possui o devido reconhecimento social origina-se dessa circunstância cultural. Não há como existir reconhecimento social com relação a uma atividade que não está encarregada de algo culturalmente significativo, que não foi gestado como solução de problemas sentidos como essenciais. Daí a marca de artificialidade cultural que marca a filosofia brasileira – o gosto pela erudição e o bacharelismo (AZEVEDO, 1963).

Em função da poderosa influência dos dispositivos de pensamento europeu, tendemos a analisar situações culturais a partir de uma perspectiva orgânica ou sistemática, similar àquela descrição hegeliana sobre a gênese do Estado europeu. Isso significa que adotamos uma postura de não avaliar nada em separado, como se a parte não existisse nem significasse nada por si mesma. Desse ponto de vista, qualquer aspecto de um complexo cultural deve ser analisado tendo em conta o pano de fundo contra o qual se destaca. Essa perspectiva orgânica parece muito prudente e supõe reconhecer que a cultura possui algum aspecto vital: uma certa unidade que conforma as partes em alguma medida, de tal forma que tratamos sempre de um *sistema*, de um conjunto de elementos articulados e não de partes isoladas ou frouxamente conectadas.

Se adotamos essa perspectiva europeia para analisar a cultura brasileira teríamos que atentar para a consistência das partes, a coerência interna do todo, a adequação dos elementos que fazem parte dela e que caracterizariam seu conjunto. Essa perspectiva é orgânica justamente porque tenta avaliar a partir da suposição de que existe um sistema cultural articulado em que os elementos que se colocam em questão são partes de uma mesma totalidade. Por isso, esse ponto de vista tende a ser unitário e sintético.

No caso da filosofia brasileira, isso significa que uma avaliação ajustada acerca dela passaria por verificar suas relações com o restante da cultura brasileira, de tal maneira que fosse possível perceber suas conexões internas. Porém, como acabamos de ver a filosofia brasileira, em função do processo colonial que a gestou, não está conectada com a vida do país. Como ela não surgiu de uma necessidade interna do nosso modo de vida, como ela não manifesta uma relação de integração com o restante de nosso modo de ser, ela é uma atividade decorativa, sobreposta e desconectada dos demais aspectos que fazem parte do Brasil.

O problema com aquela maneira de pensar europeia de viés orgânico é que ela supõe uma circunstância cultural que não é a nossa. No Brasil, a conquista criou uma situação ímpar em que não ocorreu a emersão de instituições em função de uma maturação social mais ou menos lenta. A sobreposição forjou um panorama fracionado em que a aparente razoabilidade de uma perspectiva orgânica deixa de fazer sentido.

Além do mais, a estrutura da sobreposição não é somente um gesto de força *original*. Ele se consolidou como um dispositivo responsável por acomodar os vários extratos culturais de formação do Brasil, mesmo após a conquista, fazendo perseverar a característica colonial para além daquele momento histórico. Por isso, os demais aspectos daquilo que temos nos tornado também assumiram a feição de elementos culturais desconectados.

Com isso quero dizer que a situação cultural colonial persevera ainda hoje, por haver se tornado um modo de ser, uma forma de articular a sociedade, as relações humanas que ocorrem por aqui. Me refiro, assim, ao fato do país ainda estar sendo colonial no início do Século XXI. Por isso o caráter colonial de nossa filosofia que não escapou do dispositivo colonial até o momento.

Em função da vigência desse dispositivo cultural de conexão exterior de elementos diversos não faz sentido adotar uma perspectiva de análise e

interpretação que tome uma direção contrária, orgânica. Esse modo de pensar não se ajusta à estrutura predominante da sociedade brasileira e, portanto, não nos ajuda a entendê-la. Ele certamente torna possível a crítica com relação ao Brasil, porém se trata sempre de uma crítica exterior que, como tal, parte de um ponto de vista distanciado com relação ao que existe. Sendo assim, não faz sentido demandar da atividade filosófica brasileira um tipo de vínculo com o restante da vida brasileira que é estranha à maneira como nossa cultura tem se caracterizado. A artificialidade da filosofia não é um defeito, mas uma modalidade de pensamento plenamente adaptada ao nosso ambiente cultural.

Com isso quero dizer que a expectativa de se realizar uma avaliação orgânica da filosofia brasileira, conectando-a com o restante do país, está fadada ao insucesso. Isso porque nada encontraremos aqui que não seja uma carência de articulação entre elementos culturais, um desajuste e uma sobreposição de diferenças – e não um *sistema* cultural. Dessa perspectiva - em que ajustamos a avaliação da filosofia brasileira aos valores hegemônicos do Brasil - é inevitável concluir que ela nada diz sobre o país, mas também que ela não deveria dizê-lo. Afinal, ela é uma atividade europeia, exportada para um ambiente estranho com o qual ainda não se conectou internamente. Como tantos outros elementos culturais brasileiros, ela não emergiu de um solo comum, de uma maturação orgânica, mas de um gesto de violência.

Não parece necessário deter-me aqui na consideração desse aspecto colonial do pensamento filosófico brasileiro – de que ele ainda não está habilitado para pensar organicamente o Brasil. A discussão sobre a pertinência e a amplitude do que *seria* uma filosofia brasileira, levada a cabo pela comunidade filosófica brasileira na Coluna da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) no ano de 2017 parece-me ilustrar satisfatoriamente essa situação.

A afirmação da necessidade de postergar a prática filosófica brasileira para que se produza *uma discussão prévia sobre* ela, é um sinal evidente do desconforto causado pela tematização filosófica do país. Isso me parece revelar justamente o quanto a percepção da prática intelectual desconectada com o restante do país ainda é percebida como algo que deveria ser superado. E esse projeto só faz sentido se reconhecermos que aquela perspectiva orgânica ainda parece ser um ideal que perseguimos implicitamente e que está em contradição com a nossa situação cultural atual. Ou seja, desejamos pensar a cultura de nosso país de um modo

articulado e fazer com que a filosofia caminhe na direção de estabelecer organicidade com o restante do ambiente. Porém, essa direção está destinada ao fracasso em função do ambiente cultural no qual predomina a fragmentação.

Se existisse uma articulação entre a filosofia e o restante da cultura brasileira, expressa por efetivas conexões, não haveria tal desconforto nem o sentimento de que dedicar-se a pensar filosoficamente o Brasil poderia ser algo problemático. O fato de que haja a percepção de uma dificuldade em se orientar a filosofia para pensar o Brasil indica algum reconhecimento de que essa relação não é natural, de que há alguma ruptura ou princípio contra o qual deveríamos lutar para torná-la válida.

Acredito que esse desconforto revela justamente a existência de uma situação cultural fragmentária em que há uma justaposição entre a filosofia e o Brasil e, ao mesmo tempo, um sentimento que demanda outra coisa: a sistematicidade. Mas não faz sentido adotarmos uma perspectiva que supõe aquela organicidade como algo *natural* e como um ponto de partida válido para compreender a totalidade de nossa situação, já que nada por aqui nos permite identificá-la. E se esse ponto de vista orgânico não é apropriado, temos que nos mover para outro que seja pertinente - no sentido de levar em conta o caráter fragmentário de nossa situação cultural (SILVEIRA, 2015).

Quando nos dispomos a aproximar a filosofia da realidade brasileira, estamos agindo com a expectativa de estabelecer organicidade. Porém, a organicidade não reflete uma característica do ambiente brasileiro, mas sim do europeu. Assim, nossa intenção de fazer a filosofia aproximar-se do nosso país está pautada por um dispositivo de pensamento europeu. Quando mais desejamos ser filósofos brasileiros autênticos é que nos revelamos mais europeus e, portanto, mais colonialistas. Há nessa disposição de se fazer uma filosofia ajustada organicamente ao Brasil a presença de certa intransigência em manter padrões de pensamento, hábitos mentais consolidados, mesmo em situações em relação aos quais eles não se mostram promissores, como é o caso da nossa cultura.

O curioso é que é precisamente a tentativa de estabelecer relações orgânicas entre a filosofia brasileira e o Brasil que manifesta a inorganicidade de nossa maneira de pensar – contra nossas melhores intenções. Com essa determinação de conectar a filosofia e o Brasil estamos tentando unir coisas que não possuem conexões internas e reforçamos o dispositivo colonial da justaposição entre

elementos culturais. É o desejo por organicidade que reforça as relações coloniais entre a filosofia e o país. É ele que instiga a reprodução do colonialismo.

Como a forma de constituição e organização da sociedade brasileira não expressa necessidades internas, não faz sentido adotar uma perspectiva teórica sistemática e nem desenvolver uma expectativa de ajuste derivado dessa última. Se, ainda assim, insistimos nessa perspectiva sistemática como um modo de avaliar a atividade filosófica brasileira, estaremos lançando mão de um artifício teórico condenado ao fracasso, na medida em que ele tenta fazer valer um conjunto de maneiras de pensar que não se aplicam à condição colonial brasileira. Nesse caso, mantemos os dispositivos europeus de pensar em uma realidade que não se ajusta a ela – justamente enquanto buscamos esse ajuste. Permanecemos inflexíveis em nossos procedimentos teóricos contra tudo aquilo que experimentamos no dia-a-dia, na vida cotidiana brasileira. Ao agir dessa forma, nos distanciamos ainda mais daquilo que é relevante para a nossa cultura, isolamos a atividade filosófica, nos desconectamos do entorno e fortalecemos o dispositivo colonial no âmbito filosófico.

O que revelamos com a demanda de aproximação entre a filosofia e o Brasil é, na verdade, o desejo de que o país se converta em um tipo de realidade que possa ser pensado pelo esquema europeu da organicidade cultural. Essa demanda mostra uma indisposição e uma má vontade com o modo de ser atual do país. Não parece sensato solicitar que o país seja mais sensível aos modos de se fazer filosofia europeia. A única atitude razoável nessa situação é decidir-se a fazer uma filosofia ajustada ao país, portanto uma atividade que leve em consideração a nossa maneira de ser colonial, inorgânica e desarticulada.

O país não será o que queremos que ele seja porque assim o desejamos. Esse desejo civilizatório já produziu as loucuras da violência genocida, da escravidão, da conversão forçada ao Cristianismo à base do cepo e do açoite e outras tantas formas de desconsideração pelos dispositivos culturais existentes. Esse é o mesmo desejo insano que alimenta a situação colonial e a violência.

Afinal, de que serviria avaliar uma situação contra um pano de fundo que, ao pretender realizar uma avaliação sistemática faz justamente o contrário – ao ampliar a fragmentação entre o que há e como pensamos? A questão é que a perspectiva sistemática não é apropriada para realizar uma análise da vida nacional, porque ela supõe algo que não existe: uma conexão orgânica entre as partes da

sociedade brasileira, uma situação em que as instituições e os procedimentos são gestados como soluções para situações preexistentes. Assim, embora a perspectiva orgânica pareça muito sensata de um ponto de vista tradicional europeu, ela não deveria se aplicar ao Brasil. Agir dessa forma é certamente uma opção dentro do quadro de referências existentes. Mas isso apenas fortalece os traços coloniais que já são hegemônicos.

Para ilustrar a situação, me deterei rapidamente em algumas questões de natureza política. Não me ocuparei com o assunto tentando identificar uma *causa* para a nossa fragmentação cultural, o que me parece poder ser realizado por historiadores mais bem preparados. Ocupo-me com ele de maneira a elucidar uma situação dada, sem pretender refazer sua origem. Meu propósito é tornar especialmente evidente para o leitor a existência de um panorama cultural brasileiro fraturado em elementos justapostos. Isso é fundamental para destacarmos como a demanda por ajuste entre a filosofia e a cultura brasileira consiste em um mecanismo de reprodução do aspecto colonial do Brasil.

Desde a chegada dos portugueses até o final do Segundo Império, as relações produtivas no Brasil foram baseadas na mão de obra escrava. Nesse período, o sistema produtivo nacional era inteiramente voltado para trocas no mercado internacional, principalmente de açúcar e café. Tudo o que era economicamente relevante nesse período passava, no Brasil, pelas relações escravistas. Foi através dessa modalidade de trabalho que o país foi inserido na economia mundial.

A maioria da população livre não podia ser integrada a esse processo produtivo de predomínio de relações escravistas. Isso porque haviam poucas funções produtivas que ela podia exercer preservando-se essa condição de liberdade. De certa forma, era a própria liberdade que implicava uma posição social marginal – no sentido dela impedir uma integração plena ao sistema de produção escravista. Nessas condições, a simples adoção do trabalho braçal pela população livre implicava uma diminuição da dignidade humana (NABUCO, 1988). Além disso, uma efetiva integração ao sistema escravagista envolvia algo altamente indesejável: a perda da liberdade.

Existia uma barreira social que impossibilitava uma plena integração das pessoas livres a um mercado de trabalho majoritariamente escravista. Como nesse regime produtivo o trabalho típico é escravo, não é possível participar dele sem

abdicar da condição de liberdade - ou sem sacrificar parte da dignidade que lhe é própria ao se adotar o trabalho braçal.

Em 1850 o Império promulgou a *Lei de Terras* que restringiu o acesso às terras devolutas. Na prática, a Coroa brasileira tornou-se proprietária de todas as terras não ocupadas. A partir de então, elas só poderiam ser utilizadas através de compra realizada da mão do Estado brasileiro. A situação anterior à promulgação dessa lei permitia a ocupação e a posse, sem nenhuma exigência legal, prosseguindo uma lógica de expansão contínua da população para o oeste e o norte.

Em função da alteração contida nessa nova legislação, ocorreram alguns distúrbios sociais fundados no temor de que o Império pretendia, com a redução do acesso à posse da terra, transformar homens livres em escravos. Isso porque não podendo mais ocupar novas terras, a população livre não teria como prover sua sobrevivência e teria que se abrigar no interior das relações produtivas existentes. Isto é, se criou o temor de que a população livre teria que se integrar ao regime escravista em vigor – obviamente sob a modalidade de escravos.

Esse temor da conversão de pessoas livres em escravos tem sentido dentro de um panorama cultural em que o sistema produtivo predominante estava fundado na mão de obra escrava. Desnecessário acrescentar aqui que essa modalidade de integração social não funcionava como um atrativo para a população livre. Isso revela como essa população existia à parte do regime produtivo e, por isso, à margem da sociabilidade predominante. Podendo deslocar-se continuamente para novas terras, numa situação em que o território disponível era praticamente inesgotável, a população livre podia afastar-se das relações sociais baseadas no trabalho escravo, livrando-se de seu peso por meio de uma espécie de fuga e afastamento contínuo. Com a *Lei de Terras* esse movimento de fuga foi bloqueado, forçando o extrato social livre a integrar-se ao sistema produtivo escravagista. Com a nova lei o sistema de escape das relações sociais escravagistas foi eliminado e as pessoas livres teriam, agora, de se integrarem ao sistema vigente.

Na verdade, a situação existente previamente à lei permitia uma convivência de duas modalidades de sociedade que mal se tocavam. De um lado, havia a sociedade baseada no trabalho escravo e, de outra, a sociedade dos homens livres em que se cuidava da sobrevivência ou da ascensão à posse de escravos para, então, adotar-se o único papel social possível para homens livres no interior do sistema escravista: o de proprietário de escravos (FRANCO, 1983).

Daí se pode perceber como a funcionalidade da sociedade brasileira, baseada na produção escrava, promoveu uma forma de *desarticulação social como mecanismo básico de reprodução*. Ou seja, a população livre não desempenhava nenhuma atividade econômica relevante – que não fosse contribuir para o regime escravagista, seja como donos de escravos, seja como feitores, seja como trabalhadores especializados marginalmente integrados a alguns processos produtivos, como o do açúcar.

Todas essas categorias de participação, possíveis no sistema produtivo escravista, fortaleciam o próprio sistema ou, de um ponto de vista mais geral, fortaleciam a desarticulação entre os diferentes estratos sociais. Quanto maior o número de pessoas livres integradas ao sistema de produção escravista (apenas possível sob a forma de proprietários) maior a desintegração e o fosso social cavado entre livres e escravos. Desse modo, a forma de articulação entre os diferentes estratos sociais pode ser definido como um *sistema de desarticulação*. O que esse sistema produzia não era uma sociedade mais orgânica, unificada sob determinados valores, mas uma sociedade fragmentada, cindida em partes diferentes.

O importante a salientar aqui é o fato de que tal regime reproduzia uma cisão social que era impossível de ser superada dentro do quadro geral vigente. Nesse sentido, aquele temor de que o Império gestava um projeto de redução de homens livres à condição escrava, através da legislação de terras de 1850, é muito eloquente. A população livre adotou uma modalidade de existência baseada na não participação em uma sociedade que lhe parecia ameaçadora – portanto, a solução se dava por meio da fuga com relação à sociabilidade escravagista vigente. Essa população estava excluída da vida econômica e dela só podia fazer parte adotando o papel de proprietários de mão de obra no sistema de produção escravagista. Pelo menos até que a ameaça de converter a todos em escravos foi ativada pela *Lei de Terras*.

O interessante é notar que a população livre percebia o regime social vigente como uma ameaça constante à sua própria liberdade, como um perigo iminente de ampliação da escravidão até a sua própria absorção. Portanto, a atitude consequente para as pessoas livres diante dessa forma de sociabilidade era manter-se à parte, distanciar-se para uma condição de vida segura, fora das relações escravagistas, não se deixar integrar.

Como já disse, não era impossível tornar-se dono de escravos e integrar-se ao sistema. Muitos pequenos lavradores os possuíam até o momento em que os escravos tornaram-se muito caros. Mas esse tipo de inserção social alimentava justamente a roda social da fragmentação e da desarticulação em que não havia, de um ponto de vista global, como manter a liberdade e tornar-se simultaneamente *membro* dessa sociedade. Ser um proprietário de escravos foi se tornando gradualmente um privilégio para poucos, na mesma medida em que as pessoas livres eram empurradas para as margens, para fora do sistema escravagista.

Podemos entender essa dinâmica como a manifestação mais significativa de um tipo de sociabilidade que não possui nenhuma vocação para integrar seus membros. O sistema escravagista tende justamente a fazer perseverar as enormes diferenças que são sua condição de existência. Sua base é a crença de que alguns seres humanos possuem algum tipo muito agudo de inferioridade com relação àqueles que se proclamam seus proprietários. Assim, o sistema escravagista não pode abdicar dessa crença fundamental sem gerar uma contradição mortal consigo mesmo. Por isso, ele se alimenta e reproduz diferenças sociais profundas sem as quais não poderia existir.

O que resulta dessa estrutura social é a necessidade, por parte da população livre e sem posses, de manter-se separado dela, estar nela – porque afinal, se estava nela fisicamente querendo ou não – sem inserir-se aí em função do seu aspecto permanentemente ameaçador. A maneira como essa sociedade integrava a população livre a si mesma gerava a desintegração como resposta. Por outro lado, a integração através da escravidão não pode ser efetivamente considerada uma forma de sociabilidade diferente daquela, justamente porque ela supõe a submissão incondicional do escravo – uma forma de cisão social. Nessa relação, o escravo é integrado através da desintegração, em função da subtração forçada de sua condição de liberdade e da diferença hierárquica estabelecida com relação aos proprietários. De fato, na relação mercantil escravagista existente no Brasil colônia, o escravo é uma mercadoria (Novais, 1986). E não pode haver integração social entre pessoas e mercadorias.

Por isso, nós ainda temos no Brasil uma sociedade que se estrutura adotando mecanismos de exclusão, processos que geram formas de sociabilidade desintegradoras. Podemos falar de estratos sociais diferentes, de elementos

justapostos que raramente se tocam e que, quando isso ocorre, reforçam os mecanismos de exclusão, reinstalam a separação em outros termos.

De um ponto de vista temporal mais amplo podemos descrever a sociedade brasileira como dotada da capacidade de perpetuar a exclusão em outros termos que não mais os escravistas. Apesar da abolição da escravidão, o dispositivo da desintegração ou da justaposição social permanece como forma hegemônica de reprodução social.

Essa capacidade de mover-se ao longo do tempo perpetuando o dispositivo básico de exclusão permite que o Brasil se modernize sem se modernizar, adote relações produtivas industriais sem se industrializar (MARTINS, 1975) etc. Isso permite que a sociedade brasileira resista às mudanças modernizadoras porque adotou como regra fundamental a justaposição de elementos culturais. Esse arranjo impede que a eventual introdução de um elemento novo, dotado de poder destruidor ou de um aspecto negativo diante da configuração existente, impacte a totalidade da vida brasileira. Sua energia modernizadora é contida e anulada em uma fração reduzida do ambiente cultural e, com isso, seus efeitos não se dissipam.

Esse dispositivo defensivo caracteriza uma espécie de segmentação ou, mais genericamente, de “blindagem ontológica” (SILVEIRA, 2015, p. 90) no sentido de englobar elementos contraditórios dentro de um arranjo geral que subsiste intocado na sua totalidade. A estrutura geral certamente se altera pela absorção desse elemento ameaçador, porém de tal maneira que a nova configuração não significa uma mutação que a leve a efetivamente adotar a forma alienígena como hegemônica. A novidade é incorporada sem impactar a totalidade do arranjo, porque se trata sempre de uma inovação restrita a um determinado domínio particular, contida, anulada na sua capacidade de promover mudanças substanciais amplas. Isso porque o dispositivo predominante é a fragmentação e o isolamento das partes. Qualquer capacidade integradora é negada não em abstrato, mas em sua capacidade de integração. O mundo colonial resiste à integração porque isso eliminaria as desigualdades de que ele se alimenta.

Retomemos agora nosso ponto principal, ligado ao modo de se avaliar a filosofia brasileira. Projetar sobre uma sociedade desintegrada e que *adquiriu a capacidade de reproduzir a desintegração* – como acabamos de verificar - aquela perspectiva avaliativa sistemática que supõe uma conexão íntima das partes não faz sentido no Brasil. O fato de que a atividade filosófica se faz de costas para a vida do

Brasil reflete, no seu próprio âmbito, o aspecto da desintegração geral predominante na sociedade brasileira.

Podemos certamente desejar que as coisas não fossem assim, que a sociabilidade brasileira promovesse processos efetivos de integração, que os dispositivos estatais de poder refletissem necessidades orgânicas da vida nacional etc. Porém, esse sonho europeu em nada altera o fato da desintegração ter sido e estar sendo a norma da sociabilidade brasileira.

Nesse mesmo sentido, corresponde à filosofia assimilar essa situação de desintegração cultural na sua prática intelectual, ajustar-se ao país e não desejar que o país se ajuste a ela. Isso explica o motivo pelo qual essa atividade intelectual ainda se faz de costas para o Brasil: ela espelha o dispositivo de justaposição de extratos culturais diversos e de perpetuação da desintegração. Nossa prática filosófica é colonial na medida em que isso expressa o que tem sido a cultura brasileira.

O que ganhamos ao perceber que estamos sendo vítimas desse ambiente cultural colonial – e não sujeitos ativos? Por meio da percepção do fato de que a filosofia brasileira adota os mesmos padrões culturais vigentes no Brasil, acredito que nós – os filósofos brasileiros - eliminamos certa visão ingênua acerca do nosso próprio trabalho. Essa visão supõe que o fato de alguém dedicar-se à filosofia libera-o automaticamente das conexões culturais mais imediatas, retira-o do raio de influência do ambiente em que se está inserido. Isso certamente faz ressoar alguma noção relativa ao isolamento de matriz cartesiana que perdura em parte da atividade filosófica brasileira - equivocadamente convertido de método temporário em situação existencial permanente. Para não tomarmos um grande desvio de rota, observemos apenas que essa visão equivocada da liberdade de pensamento faz passar por desinteresse o que é um interesse muito particular pelo desinteresse.

Assim, percebemos que a filosofia brasileira se realiza hoje dentro dos mesmos padrões culturais vigentes no Brasil. O fato dela declarar-se uma atividade livre e dedicar-se a questões sem pertinência com o ambiente brasileiro é justamente o indício mais forte de sua brasilidade. Essa filosofia é tanto mais brasileira quanto se ocupa com qualquer outra coisa, menos com o Brasil (SILVEIRA, 2016). Ser culturalmente desconectada faz parte de sua brasilidade.

Para todos os efeitos, a atividade filosófica realizada no Brasil adquiriu a única forma de existência compatível com os nossos padrões culturais: ela é

realizada sem relações de organicidade com o restante do Brasil. E, ao se constituir assim, ela reflete no seu próprio nicho específico de atuação aquela desintegração geral que tem nos caracterizado. E isso faz dela uma filosofia colonial.

Consideramos que o regime colonial é um dispositivo que forjou e forneceu as condições de sobrevivência de uma sociedade desintegrada. Não estou me referindo ao momento em que essa condição de atividade teórica desvinculada do chão da vida nacional se torna consciente e pode ser tematizado explicitamente – que é a pretensão desse texto. Estou me referindo a uma situação anterior, podemos dizer assim, em que a situação predominante é a de uma atividade filosófica que leva em conta qualquer coisa, menos o próprio ambiente no qual ela está inserida. E, justamente por não levá-lo em conta é que ela o replica e o fortalece. De certa forma, a cultura brasileira é a maldição da filosofia brasileira: aquela que retorna mesmo quando é reprimida e retorna tanto mais fortemente quanto maior é a repressão exercida contra ela. Quanto menos atentamos para a cultura brasileira ao fazer filosofia, mais acentuamos as marcas coloniais de nossa sociedade.

A despeito dessa disjunção existente entre o que se vive e se experimenta, de um lado, e aquele extrato de valores e instituições, de outro, essas últimas chegaram ao Brasil através da figura do colonizador. Essa situação original estabeleceu um ambiente artificial sobre o qual passamos a desenvolver também a filosofia. Se o Estado e a filosofia tem sido entes artificiais no Brasil, isso se deve a que não se estabeleceu ainda – se é que se estabelecerá um dia - uma conexão íntima entre o que se criava gradualmente e as condições sobre as quais se criavam tais dispositivos práticos e teóricos. Observe que não há nenhuma diferença significativa entre teoria e prática aqui. O modo como o Estado tem se relacionado com a sociedade brasileira é idêntico à maneira como a filosofia tem sobrevivido entre nós: sob uma modalidade artificial.

Nesse sentido, a prática filosófica brasileira e a vida política são duas expressões dessa mesma situação de desconexão entre condições e realizações posteriores. Claro que há outras manifestações culturais que são derivadas dessa mesma situação. Utilizo aqui o Estado apenas pela facilidade comparativa que ele propicia. Mas o leitor pode, por si mesmo, realizar essa comparação com outros elementos de nossa cultura.

Embora pareça bastante frustrante notar que continuamos enredados em uma situação colonial que já deveria ter exaurido sua energia – o que certamente

fere nossas suscetibilidades de brasileiros como um povo livre e autodeterminado – acredito que a situação no Século XXI seja ainda a expressão de nossas origens coloniais.

Sabemos que a conquista da América no Século XVI ocorreu impulsionada pela necessidade mercantilista de tornar viável o sistema econômico então nascente na velha Europa. A mobilização da terra, de suas riquezas naturais e do homem - que aqui vivia ou que foi importado para o trabalho escravo - foram iniciativas cujo objetivo era garantir para as metrópoles as condições necessárias para tornarem-se Estados Nacionais. Assim, jamais foi tentada na América Latina uma colonização do território. Isto é, em nenhum momento se cogitou na hipótese de povoar a América para que aqui se constituísse um mundo importado e dotado de vida própria. A colonização que foi tentada foi a incorporação das terras conquistadas para que servissem de fornecedores de mercadorias que a Europa não poderia produzir por si mesma. Ou seja, a colonização jamais se apresentou como uma autêntica colonização, mas sempre como uma forma de saque e expropriação pura e simples. A tal ponto que a situação geral da época da conquista foi definida como uma “desordenada codícia” (GOMEZ, 2009, p. 95).

O Estado europeu desembarcou em terras americanas para cuidar dos interesses do Estado europeu – o que é, na verdade, uma trivialidade sobre a qual é necessário insistir. Então, é bastante óbvio que a América e os indígenas americanos jamais solicitaram do mundo europeu instituições ou modos de vida que viessem a resolver seus problemas ou conectar-se intimamente com suas necessidades. Todo o aparato cultural colonizador foi mobilizado e adaptado visando promover a inclusão subalterna da América, isto é, uma integração por meio da desigualdade.

A questão relevante é que a acomodação por justaposição tem sido a norma na cultura brasileira. Isso vale tanto para os dispositivos materiais como para aqueles mais abstratos, por assim dizer. Acredito que isso se deve em grande medida ao fato gerado por uma colonização que jamais visou colonizar, mas meramente expropriar o mais rápido possível as terras americanas. Porém, o problema das intenções originais não é decisivo aqui. O que importa é o resultado do processo de colonização europeia. É com ele que temos que lidar agora, seja na filosofia, seja em qualquer outro tipo de atividade humana.

Reconhecer a situação colonial que caracteriza a vida brasileira não implica em assumir essa condição como a forma apropriada de se fazer filosofia. Afinal, uma

filosofia que tenta aproximar-se do Brasil baseada nas relações orgânicas tende a reforçar o dispositivo colonial. Reconhecer a nossa situação colonial deve nos proporcionar uma perspectiva mais ajustada para fazer filosofia. Não sei o que essa filosofia seria, nem possuo receitas sobre como proceder para realizá-la. Acredito que a partir do reconhecimento do chão colonial em que vivemos, várias formas filosóficas são possíveis, todas elas conectadas ao seu modo com aquilo que existe e, portanto, igualmente capazes de romper com a situação colonial que agora nos caracteriza.

### Referências

AZEVEDO, F. *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963.

FRANCO, M. S. C. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairós, 1983.

GOMEZ, J.H. Cristianización y evangelización em el reino de Nueva Granada. IN: ASÍN, F.A. (Ed.) *La invención del catolicismo em América*. Lima: UNMSM, 2009. p. 91-114.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editora, 1986.

MARTINS, J. S. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira, 1975.

NABUCO, J. *A escravidão*. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1988.

NOVAIS, F. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

RICARD, R. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SILVEIRA, R. A. T. A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, v. 43, n. 136, p. 261-278, 2016.

SILVEIRA, R. A. T. *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabralia: Ronie A. T. Silveira, 2015.

*Recebido em: 06/04/2022.*

*Aprovado em: 04/07/2022.*

*Publicado em: 07/07/2022.*