

UMA CRÍTICA ENTRE LIBERDADE E DEVIR NO FAZER FILOSÓFICO BRASILEIRO A PARTIR DE UM POSFÁCIO DE ROBERTO GOMES

A CRITICISM BETWEEN FREEDOM AND BECOMING IN BRAZILIAN PHILOSOPHICAL MAKING BASED ON AN AFTERWORD BY ROBERTO GOMES

Rafael Gironi Dias¹

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v3i2.128>

RESUMO: Este artigo tem como objetivo explorar os textos do filósofo Roberto Gomes, com foco principal no posfácio escrito em 2001, “Liberdade e devir”, para seu livro de 1977, Crítica da Razão Tupiniquim. Nesse contexto, apresentamos os principais temas trabalhados pelo autor a respeito das condições de possibilidade para a filosofia brasileira, bem como para a prática filosófica em geral. Para tanto, foi necessário considerar o contexto brasileiro na década de 1970, no auge da ditadura militar no país, bem como a atualização de Gomes de sua crítica no contexto da virada para o século XXI, que, segundo o autor, é marcado pela “globocolonização”. A partir do diagnóstico crítico de Gomes sobre o que significa fazer filosofia nesses dois momentos históricos, cruzamos as reflexões do filósofo com outras perspectivas coerentes com seus escritos, a fim de estabelecer uma posição de reflexão sobre o que é urgente para nós hoje: filosofar no aqui-agora.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Brasileira. Crítica da Razão Tupiniquim. Roberto Gomes.

ABSTRACT: This article aims to explore the texts of philosopher Roberto Gomes, focusing mainly on the afterword written in 2001, “Liberdade e devir”, for his 1977 book, Crítica da Razão Tupiniquim. In this context, we present the main themes worked on by the author regarding the conditions of possibility for Brazilian philosophy, as well as for philosophical practice in general. To this end, it was necessary to consider the Brazilian context in the 1970s, at the height of the country's military dictatorship, as well as



Gomes' updating of his critique in the context of the turn of the 21st century, which, according to the author, is marked by "globocolonization". Based on Gomes' critical diagnosis of what it means to do philosophy in these two moments in history, we cross-reference the philosopher's reflections with other perspectives that are consistent with his writings, in order to establish a position for reflection on what is urgent for us today: philosophizing in the now-here.

KEYWORDS: Brazilian Philosophy. Crítica da Razão Tupiniquim. Roberto Gomes.

Eu gostaria de começar com uma imagem escrita por uma de nossas filósofas, Marilena Chauí. Elaborada em 1984, para a Folha de São Paulo, essa imagem não é sobre ideias, nem sobre conceitos, mas sim um relato criado a partir de cenas vividas, emoções sentidas e vários gritos silenciados, que parecem marcar a nossa história. História essa, que não diz respeito apenas à "nossa" Filosofia, mas talvez, sobre o que vivemos ainda hoje. São palavras feitas para *lembra*r, e com isso, *comover*. Sigamos então essas linhas e suas vozes:

[...] “É o comunismo! É o comunismo chegando!”, bradavam horrorizados os conservadores naquele ano de 1963. Viriam à forra em 64. [...]

Anoitece, nos primeiros dias de abril. Golpeada, a Maria Antônia procura conservar o ritmo. Aulas. Debates inflamados na Congregação e no Conselho universitário. Gente no saguão, nas calçadas. Correria: “Vão invadir a Faculdade!”. Alguns guardam as janelas, outros vigiam a rua e o pátio. Professores, alunos, funcionários fecham as portas e nelas se apoiam para protegê-los. Ruído de carros e botas. Inútil guarnição desprotegida: portas e janelas são arrombadas a pontapés. Estilhaçados vidros e madeirames. Salas de aula invadidas, professores, alunos e funcionários revistados, alguns expulsos, outros presos, enviados ao DOPS para interrogatório. Livros destruídos, papéis rasgados e espalhados pelo chão, máquinas de escrever destroçadas a pancadas. O vandalismo que arrombara o edifício começa, agora, o arrombamento de vidas, ideias, carreiras e consciências. Tem início o expurgo, fundado em denúncias anônimas, calúnias, delação, rancores dos medíocres aspirando pelos cargos aos quais não poderiam chegar senão pela força e pela ignomínia. O medo cimenta as relações. [...] Ideias são censuradas, programas alterados, cursos cancelados. [...] Vai-se abrindo a trilha dos anos vindouros: o exílio. Está institucionalizada a sanha do terrorismo cultural. Mas era véspera, ainda.

Lá na cidade, a Maria Antônia não morrera. Antes de sua agonia final, houve 1968. [...]

[...] Na pequena escadaria da Maria Antônia, os “excedentes” acampados. Exigem as vagas a que têm direito, aprovados que foram nos vestibulares. A reforma da Universidade está na ordem do dia e, incauto em sua onipotência, o Conselho Federal de Educação deixa escapar a bomba: o relatório Atcon e o acordo MEC USAID. “Abaixo a ditadura/ Viva a liberdade/ Fora, fora MEC-USAID”, repicavam os estudantes. [...]

“Sejamos realistas: peçamos o impossível.”

3 de outubro de 1968. Ruído de carros pesados, cães a latir, estrépito de botas pelo calçamento, sirenes, gritos, palavras de ordem, comandos.

– Estão vindo! O Exército e a polícia estão chegando! [...]

– Olhem, olhem! Estão subindo na torre e nos telhados do Mackenzie! O CCC (Comando de Caça aos Comunistas) os chamou para lá! Vão metralhar, gente, vão metralhar!

– Estão jogando bombas. Depressa, coquetel molotov aqui, depressa. [...] – Estão metralhando! Tem um morto! Tem um morto!

– Mataram um estudante! [...]

– Fogo! A Maria Antônia está pegando fogo. Água, pessoal, água, pelo amor de Deus!

– Fogo, fogo! A Faculdade pegou fogo! Todo mundo tem que sair. Não pode haver mais mortos.

Sob gritos furiosos e fogo cerrado – incêndio de um lado, metralhadoras e bombas de outro – é esvaziada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Seus ocupantes, submetidos ao “corredor polonês”, são lançados em camburões [...]. [...]

Dezembro. Sexta-feira, 13: Ato Institucional nº 5.

20 de dezembro de 1968 e 29 de abril de 1969: decretos presidenciais aposentando professores. [...] Caça às bruxas no meio estudantil. Prisões, torturas, mortes, desaparecimentos, exílio. Clandestinidade. Perseguição dos “suspeitos”. Campeia a delação.

– Por que Bento e Giannotti? [...]

– Não se sabe. O decreto não dá motivos. [...]

[...] Desfeita a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. A modernização, identificada com a eficácia produtivista e com a divisão

administrativa dos conhecimentos, [...] fragmentou a antiga Faculdade em institutos, escolas e numa Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. [...]

Sobre o silêncio e o medo, ergue-se a Universidade modernizadora [...]. (Chauí, 1988, p. 245-251)

A memória trazida à tona pelas palavras de Marilena pode causar certo estremecimento em nossa espinha e talvez, uma sensação ruim. Mas, se isso aconteceu, podemos encarar essa comoção a partir de um ponto: se sentimos, é porque estamos vivos, porque vivemos, e porque queremos viver. Com isso, o incomodo com esse passado, que infelizmente não podemos alterar, pode ganhar outro sentido, nos sendo permitido colocar a questão: como queremos viver?

Já no final de “Liberdade e devir”, posfácio escrito em 2001 ao seu livro de 1977, *Crítica da Razão Tupiniquim*, Roberto Gomes (2006, p. 130) nos pergunta:

Que outro modo de produzir uma vida humana podemos propor? Que outras relações podemos pensar na busca da criação de um homem novo capaz de novas relações consigo, com os outros e com a natureza? O que teríamos a agregar a um projeto que visasse tornar o homem apto a viver a vida como obra de arte?

Nesse ponto, a memória trazida por Marilena, nosso incomodo, e as perguntas de Gomes parecem ocupar um mesmo plano. Mas o que poderia unir de forma tão entrelaçada um relato sobre o auge do período mais violento da ditadura militar brasileira no fim da década de 1960 com um livro publicado em meados da década seguinte, cujo tema em questão é exatamente elaborar criticamente um fazer filosófico *nossa?* Em tom hipotético, penso que uma resposta possível ainda nesse posfácio seria: é preciso “pensar livremente o que nos cabe.” (Gomes, 2006, p. 130). Talvez, para Roberto Gomes, isso é Filosofia; e este artigo visará, portanto, elucidar essa proposição.

Quando escreveu a *Crítica da razão tupiniquim*, entre 1974 e 1976, a preocupação do autor foi, dentre outras, “a questão da chamada memória brasileira” (Gomes, 2006, p. 114) – em suas palavras: “acusada aqui e ali de ser volátil e volúvel”, ou seja, uma memória que estaria em permanente mudança de direção, cujas opiniões transitam com facilidade entre opostos. Não é difícil hoje em dia refletir sobre isso. Pensemos por um momento no processo de negação de nosso passado a partir da memória da ditadura militar no Brasil, que teve no episódio narrado por Marilena um de seus momentos sangrentos. Se negamos esses acontecimentos e deixamos eles

cada vez menores, eles deixam de ser lembrados e podem virar apenas uma nota de rodapé de nossa história; isso é um tipo de esquecimento. Nesse ponto, o período que separa a destruição da universidade da Rua Maria Antônia e a crítica publicada por Roberto Gomes, se destaca por ser um período de revisão grosseiro daquilo que compunha a cultura brasileira e a memória do Brasil, ou seja, “nossa” história estava em questão.

Sobre o clima dos anos de ditadura, quanto à produção intelectual, o historiador Carlos Guilherme Mota nos oferece um balanço da época em seu livro também publicado em 1977 com o título *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): Pontos de partida para uma revisão histórica*. No livro considerado “polêmico” à época, Mota propunha uma releitura crítica da forma como o conceito de cultura brasileira fora trabalhado pelos historiadores entre-nós, e se opõe, principalmente, à leitura de Gilberto Freyre, oficial na época da ditadura, mas já muitas vezes contestada em âmbito historiográfico desde sua publicação nos anos 1930. Na apresentação escrita para a republicação de seu livro, Mota (2008, p. 8) reflete que enquanto Gilberto Freyre na década de 1970 estava:

Saboreando a adoção pelo regime ditatorial de seu pitoresco discurso luso tropicalista, suas teses harmoniosas sobre a “democracia racial” sustentavam o sistema pedagógico-cultural e político que servia bem ao projeto do “Brasil potência emergente”, com a insuportável ideologia da (mal-concebida) cordialidade e do jeitinho, tudo justificando o sucesso do “milagre econômico” brasileiro, cujos resultados podem, hoje como ontem, ser encontrados nos presídios lotados, na violência urbana e rural, na ascensão de uma burguesia grosseira e mal educada ao poder econômico-financeiro, político educacional deste país. [...] E justificados pelo sucesso do tal “milagre”, o brutal aperto da censura, a institucionalização da tortura, dos “esquadrões da morte”, dos “justiceiros”, o desaparecimento de cidadãos e o aplastamento da inteligência crítica.

Disso, resulta que na época, para Mota (*Idem*), “vivíamos no mundo das trevas, sombras, medo e – pior de tudo – mediocridade e desinformação.”

Desse cenário, lugar de onde a *Crítica da razão tupiniquim* emergiu, Roberto Gomes atesta: “Na década de 1970, vivíamos o triunfo das ditaduras militares. Nestas condições, era objeto de desconfiança qualquer busca de afirmação cultural por parte de países condenados a orbitar na periferia do capitalismo”, e dito isso, revela algo interessante, “Curiosamente, as críticas vinham tanto da direita quanto da esquerda.” (Gomes, 2006, p. 115). Em artigo originalmente publicado em 1979,

chamado “Para colocar as ideias no lugar”, ao contextualizar seu livro, Gomes (2024, p. 43) comenta que antes do golpe militar “o político era um debate que se generalizava no conjunto do tecido social. Aprendia-se a debater, a tomar posições, a desvendar equívocos, na ação, no debate, ao longo de toda a extensão do país.”. Desse cenário de efervescência que mobilizava diversos setores da sociedade brasileira o autor identifica uma “convicção” perdida, “a de que o *saber* a respeito dos destinos do país era um direito de todos. [...] Todos eram potencialmente dirigentes e homens públicos.” (*Idem*).

Segundo o autor, o que muda após 1964? Muda exatamente essa “convicção” em relação aos rumos da realidade brasileira a ser construída. Gomes (2024, p. 43) é incisivo: as forças conservadoras de direita, representada pela burguesia que se sentia ameaçada com os novos rumos do país, aliaram-se aos interesses de um imperialismo estrangeiro que “aglutinou forças militares e políticas e cassou a cidadania ao Brasil”. Nesse novo cenário, o intelectual brasileiro, mesmo com um posicionamento de esquerda, fechou-se dentro das universidades, nos cursos de pós-graduação, e podada sua prática política, “refugiou-se nos delírios de um teoricismo pedante e rebuscado”, e mesmo que desalinhado àquilo que acontecia fora dos muros da academia, “reservou-se o Poder de decidir o Saber.” (*Idem*, p. 44).

Dessa forma, na *Crítica da Razão Tupiniquim* “tratava-se de questionar os pressupostos, as condições, o que se deve levar em conta, se quisermos falar em fazer filosofia brasileira” (2024, p.42), e, para tanto, fez-se “um livro deliberadamente panfletário, que recusa o jargão oficial, os padrões tradicionais, os cárceres formais onde se refugiou a falta de talento e coragem da inteligência acadêmica no Brasil.” (*Idem*, p.41). Essa inteligência acadêmica, no que diz respeito a filosofia e contra qual dirigia-se a crítica de Gomes, tratava-se da produção filosófica advinda do Instituto Brasileiro de Filosofia através de sua revista e dos Anais de seus congressos, assim como da “filosofia de manuais” imposta pelo Conselho Federal de Educação, que modelava os cursos de filosofia “através dos ‘currículos mínimos’ e das ‘ementas doutoriais’.” (*Idem*).²

2 Importante notar que esse artigo de Roberto Gomes, originalmente publicado em 1979, direcionava-se a rebater as críticas que seu livro havia recebido, principalmente a de César Augusto Ramos (2024), “Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim”, onde perfilam-se inúmeros pontos de refutação ao livro de Gomes a partir de uma concepção marxista do fazer filosófico. Ambos envolvidos nessa polêmica eram professores da Universidade Federal do Paraná, e os dois artigos foram publicados na mesma edição da Revista Reflexão desta universidade, cujo tema era “Razão Tupiniquim em debate”. A edição completa foi resgatada pelo acervo da

Esse diagnóstico de Roberto Gomes nos lança na preocupação norteadora de seu livro: para se pensar a realidade do Brasil é preciso compreender nossa própria situação, ou seja, admitir e se apropriar do lugar em que estamos como fonte indispensável para problematizar o que somos; eis as condições de possibilidade para se fazer filosofia brasileira. É esse ponto fundamental para o fazer filosófico que nossa Razão Tupiniquim parece se esquecer, desviando seu olhar em direção ao estrangeiro e esquecendo o solo em que pisa. Assim, Gomes (2006, p. 98) não se esquia em mostrar que esse alheamento está diretamente relacionado com as “peculiaridades de nossa formação histórica” advindas do projeto colonizador. Em suas palavras:

A Filosofia representa, por si só, num 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 [...] resultou a impossibilidade de uma Filosofia brasileira. (Gomes, 2006, p. 98)

Aqui, nota-se como o autor traz para o seio da questão das condições de possibilidade de uma filosofia brasileira o problema da colonização. Ora, se do ponto de vista econômico, a origem colonial nos coloca em um processo de dependência para com o estrangeiro, seja a Europa, seja os Estados Unidos (tendo em vista o período da Ditadura Militar em que se encontrava), essa condição operava um verdadeiro “transplante cultural” que reverberava em nossa intelectualidade, pois “Jamais sujeito da própria história, a dependência lhe reservava apenas o papel de objeto de exploração, exigindo que assumisse o papel de assimilador” (2006, p. 99). Esse caráter de assimilação do estrangeiro e a alienação do próprio lugar, ou mesmo esquecimento de sua situação, faz com que o brasileiro, principalmente o intelectual, sempre desejasse ser “não-brasileiro” (*Idem*).

Se a Filosofia é o campo de saber que se dedica a criar problemas, quando importamos do exterior os modos e problemáticas alheias, “a dificuldade de aplicação de tais conhecimentos à realidade que nos circunda” “impede que venhamos a conhecer criticamente a superfície ideológica que encobre nossas alienações” (Gomes, 2006, p. 100). Daí que, para Gomes (2006, p. 101-102): “esta Filosofia alegórica interessa à manutenção de nosso estado de dependência”, fazendo que o pensamento

se torne “apenas mais um instrumento de domínio”. Dessa maneira, o aspecto negativo da crítica ao modo de fazer filosofia no Brasil ganha seu contorno mais definido quando Gomes identifica algumas formas que fizeram carreira nessas terras: a Razão Ornamental ligada ao ecletismo e a Razão Afirmativa ligada ao positivismo. Não desenvolverei esses pontos à exaustão aqui, as considerações sobre a história da Filosofia no Brasil e seus autores são discutidas por Roberto Gomes (2006, p. 55- 98) nos capítulos “A Filosofia entre-nós”, “A Razão Ornamental”, “A Razão Afirmativa”, e por fim, “Razão Dependente e negação”, onde o autor reflete sobre o Movimento Modernista brasileiro, principalmente das figuras de Oswald de Andrade e Mario de Andrade, em que o entusiasmo do primeiro ao propor uma nova abordagem antropofágica de se pensar a Filosofia no Brasil, desandava no pessimismo póstumo do segundo diante os poucos efeitos desse Movimento na cultura pensante de sua época, reduzindo-se seus impactos apenas às artes. Disso, Roberto Gomes (p. 97-98) faz o balanço:

Vista a questão de dois ângulos, complementares e indissociáveis, podemos dizer que, por um lado, houve a retenção do espírito crítico aos limites permitidos pela ordem vigente e, por outro, os praticantes da Filosofia entre-nós, desde sempre vítimas e beneficiários da Razão Ornamental, preferiram manter-se à distância de questões mais delicadas, permitindo-se flutuar no limbo das questões “metafísicas”.

Razão pela qual a Filosofia preservou entre-nós uma atitude de desprezo face às questões efetivamente urgentes, delas se esquecendo, considerando-as coisas pouco sérias, não dignas das luzes de nossos pensadores. Sérias, só teses secas e desinteressadas, montadas a partir de questões que foram vitais para homens que viveram há, no mínimo, sete séculos. Sérios são estudos maçantes que cheiram à Europa. Assim, apesar dos traços de emancipação de uma inteligência nacional que podemos encontrar no modernismo, os praticantes da Filosofia continuaram, e continuam, como no verso de Manuel Bandeira, “macaqueando a sintaxe lusíada.”.

Tendo essas considerações desse desabrochar interrompido para uma Filosofia brasileira como fruto de uma postura corriqueira entre os filósofos daqui, concentrarei em pensar como o Roberto Gomes reflete sobre essa postura aliando-a a diversos “mitos” condizentes com uma pretensa “brasilidade” imanente, principalmente no que diz respeito ao “mito da concórdia”. Para tanto, algumas breves definições que Marilena Chauí desenvolve em *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000, p. 5-6) são pertinentes. Em linhas gerais, o mito em um sentido antropológico

é uma narrativa que propõe uma “solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade.”, Enquanto um mito fundador, “esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal.”. Partindo dessas duas definições, podemos destacar um elemento central: os mitos, quando ligados a construção de uma identidade nacional, são iminentemente conservadores, ou seja, visam manter uma ordem bem delimitada contra qualquer movimento de mudança e, portanto, servem como armas para estancar conflitos. O “mito da concórdia”, criticado por Gomes, diz respeito a tendência baseada nos escritos de Gilberto Freyre, como vimos acima, sobre a “democracia racial”, muito propagada pela Ditadura Militar e que alavancava do ponto de vista pedagógico cultural o projeto de “Brasil potência emergente” e de “milagre” brasileiro, que só fez saquear e vender recursos e capitais ao custo do sangue e desaparecimento dos opositores ao regime.

Disso, a Razão Ornamental que volta seu olhar para o estrangeiro e tenta emular e assimilar os problemas filosóficos alheios, performa nada mais que uma Razão Afirmativa onde nenhuma radicalidade é possível e o novo é sempre barrado pela justificativa de que deveríamos antes de poder falar sobre nós mesmos, saber tudo aquilo que fora escrito em outras línguas, de preferência em inglês, francês ou alemão. Eis o problema: ao desqualificar uma filosofia entre-nós em benefício daquilo que não somos, barramos sua condição de possibilidade, pois este é o poder que o saber detém: minar a diferença. Essa filosofia sem tempo e lugar, apegada na minúcia do texto e dos comentários infinitos, nas palavras de Roberto Gomes (2006, p. 105), “Esta Filosofia esterilizada, asséptica, refinada, de bom gosto e ornamental é na verdade ‘a voz do dono’. Não se compromete nem suja as mãos. Dedica-se de preferência ao puro jogo formal que a ninguém incomoda ou contamina”. Ou seja, essa filosofia burocrática, presa aos seus ritos e ritmos institucionais, ao fim e ao cabo, não se expressa, não inventa e acaba por reproduzir um saber que, em seu limite, está alienado da “nossa” realidade.

Eis o problema ao qual a *Crítica da Razão Tupiniquim* em 1977 se detém: para dar importância a Filosofia devemos levar a sério a radicalização do pensar a partir de nossa posição. Esse lugar situado nos permite a perspectiva de olhar as coisas que estão entre nós: as pessoas, os jeitos, as músicas, as ruas, as conversas, as lutas e as alegrias. O lugar tem uma importância essencial para o fazer filosófico, pois é o princípio

de reconhecimento que nos instala no real, já que para o autor: “Estou em determinado lugar e, a partir dele, princípio a ser. Antes estou, depois sou”, pois, “um pensamento [...] sempre traz em si a marca de seu tempo e lugar.” (Gomes, 2006, p. 22). Assim, é nesse trabalho permanente com a memória sempre resgatada e o lugar de onde nos apercebemos de nossa realidade que uma filosofia pode inventar seus problemas, seus temas, ritmos e linguagem e impor suas urgências. Isso seria inventar uma Razão para Roberto Gomes.

Retomando o posfácio de 2001, esse tom crítico a respeito da produção filosófica brasileira se altera, pois mesmo com esses empecilhos, Gomes (2006, p. 117) afirma: “Na década de 1970 o sonho ainda era possível, ou seja, cabia no mundo ter referências éticas.”. Por isso, ao revisitar a *Crítica da Razão Tupiniquim*, o filósofo opta por não justificá-lo, não criar uma imagem póstuma da obra e do “autor” que ele fora; o livro foi o que ele é, mas permanece um livro dos anos 1970. Assim, o que Gomes faz no posfácio é retomar aquilo que lhe parece ainda ser atual da crítica anterior e, como mais um leitor, pensar se algo dessa crítica ainda é possível na virada para o século XXI, tempo dominado pelo que chama de “globocolonização”; realidade na qual parece ser impossível sonhar.

Não é difícil compreender o que é apresentado a respeito desse neologismo que funde “globalização” com “colonização”, já que em muito a descrição desse conceito se assemelha à muitas das práticas entre-nós atualmente. Para Roberto Gomes (2006, p. 116):

assistimos [...] ao delírio do capitalismo financeiro. Sob a face do livre mercado ou da globocolonização, se esconde uma entidade cega, surda e muda, que não evolui nem caminha em direção alguma, mas apenas sonha desdobrar sua “lógica” acumulativa. Criatura voraz, nada respeita e devasta a terra na qual pisa.

Não é à toa que esse diagnóstico não difira em nada da situação descrita pelo porta-voz indígena Ailton Krenak em 12 de março de 2019, na palestra intitulada “Ideias para adiar o fim do mundo”. O “homem branco” é o “homem mercadoria” por excelência, ele sonha curto e sonha apenas consigo mesmo, e nessa sanha, comete diversos abusos, pois, conforme Krenak (2019, p. 19-21 – grifo nosso):

É um abuso do que chamam de razão.

Enquanto a humanidade está se distanciando do *seu lugar*, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas

mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local, alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédios e um monte de parafernálias para nos entreter.

Para que não fiquem pensando que estou inventando mais um mito, o do monstro corporativo, ele tem nome, endereço e até conta bancária. E que conta! São os donos da grana do planeta, e ganham mais a cada minuto, espalhando shoppings pelo mundo. Espalham quase que o mesmo modelo de progresso que somos incentivados a entender como bem-estar no mundo todo. Os grandes centros, as grandes metrópoles do mundo são uma reprodução uns dos outros. Se você for para Tóquio, Berlim, Nova York, Lisboa ou São Paulo, verá o mesmo entusiasmo em fazer torres incríveis, elevadores espiroquetas, veículos espaciais... Parece que você está numa viagem com o Flash Gordon.

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra.

Se, ao menos a partir dessas duas vozes, o diagnóstico do avanço de um capitalismo predador e neoliberal, biopolítico de cabo a rabo, não parece ter mudado muito de 2001 a 2019, o mesmo pode-se dizer da violência que lhe parece fazer par, sua necropolítica³. Para Roberto Gomes (2006, p.117): “Aqui o espetáculo da morte é gélido: carne explodindo, sangue jorrando, uivos inúteis diante da cara marmórea e imperturbável do exterminador”. Com sua primeira redação preparada para uma fala na PUC do Paraná em 1992, “Liberdade e devir” quando discorre sobre o caráter violento que acompanha a globocolonização não parece apenas pensar o furor por sangue e mortes dos filmes de ação dessa década, cheia de rambos, máquinas mortíferas e muita “porrada”. As palavras de Gomes, quando proferidas em setembro de 1992, antecipam em alguns dias um dos maiores massacres carcerários da “nossa” história: o massacre do Carandiru, em 2 de outubro de 1992. Foram os Racionais

MC’s (2018, p. 84-85; 88-89) que ofereceram a alegoria dessa cena, através da música “Diário de um detento” que, na voz de Mano Brown, narra:

Cada detento, uma mãe, uma crença

Cada crime, uma sentença

Cada sentença, um motivo, uma história

3 Conceito presente nas reflexões do camaronês Achille Mbembe, principalmente em seu artigo “Necropolítica” (2016).

De lágrima, sangue, vidas e glórias
Abandono, miséria, ódio, sofrimento
Desprezo, desilusão, ação do tempo
Misture bem essa química
Pronto: eis um novo detento

Ratatatá, mais um metrô vai passar
Com gente de bem, apressada, católica
Lendo jornal, satisfeita, hipócrita
Com raiva por dentro, a caminho do centro
Olhando pra cá, curiosos, é lógico
Não, não é, não, não é o zoológico
Minha vida não tem tanto valor
Quanto seu celular, seu computador

Era a brecha que o sistema queria
Avise o IML, chegou o grande dia
Depende do sim ou não de um só homem
Que prefere ser neutro pelo telefone
Ratatatá, caviar e champanhe
Fleury foi almoçar, que se foda a minha mãe
Cachorros assassinos, gás lacrimogêneo
Quem mata mais ladrão ganha medalha de prêmio
O ser humano é descartável no Brasil
Como *modess* usado ou Bombril
Cadeia guarda o que o sistema não quis
Esconde o que a novela não diz

A música dos Racionais conta essa história a partir da perspectiva de um sobrevivente, mas o massacre do Carandiru resultou em 111 mortos, todos eram detentos. Sobre esse tipo de acontecimento, creio que as palavras do camaronês Achille Mbembe (2016, p. 142), quando escreve sobre um dos aspectos da necropolítica, são claras e pertinentes:

As maneiras de matar não variam muito. No caso particular dos massacres, corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos. Sua morfologia doravante os inscreve no registro de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor cruel. [...] o surpreendente é a tensão entre a petrificação dos ossos, sua frieza (*coolness*) estranha, por um lado, e por outro lado, seu desejo persistente de ter sentido, de significar algo.

Um quadro como esse permite que Roberto Gomes (2006, p. 117) afirme:

Hoje, nesta passagem de século, é oferecida a seres humanos sem esperanças, a luta pela luta, o sangue pelo sangue, o sexo pelo sexo. O sucesso pelo sucesso. Os quinze minutos de glória pelos quinze minutos de glória. A revolução virou piada ou golpismo individual. A arte, uma instalação arbitrária. A ética, o ressentimento do politicamente correto.

O que diria ele hoje, com os *apps* e as UPPs, a busca por *likes* e as propagandas de riqueza fácil a partir de jogos de tigrinhos, ou mesmo, a política de genocídio aplicada contra a população brasileira durante a pandemia de COVID 19? Em um mundo assim, parece não caber esperança, como no Inferno descrito por Dante, onde à entrada segue os dizeres, “Ó vós que entrais, deixai toda esperança”.

Porém, se sentimos esse incomodo em nos saber sobrevidentes em meio a essa “esquizofrenia globocolonizadora” (Gomes, 2016, p. 117), e, mesmo assim, queremos dar sentido não apenas à nossa vida, mas também reivindicar a memória dos mortos por essa “lógica”; não devemos abandonar a esperança. Pois para Roberto Gomes (*Idem*, p. 118), um mundo como esse “oferece desafios mais definitivos, quem sabe. Menos ingênuos, talvez.”.

Para o filósofo e educador brasileiro Paulo Freire, em *Pedagogia do oprimido*, escrito em 1968 enquanto exilado no Chile por conta da ditadura militar de 1964, existe uma característica própria ao pensamento ingênuo. Em suas palavras: “Para o pensar ingênuo, o importante é a acomodação a esse hoje normalizado [...] a meta é agarrar-se a este espaço garantido, ajustando-se a ele e, negando a temporalidade, negar-se a si mesmo.” (Freire, 2019, p. 115). A partir desse pensamento ingênuo, para o educador popular, se erige todo um modo de educação que visa manter as relações de opressão na sociedade, aquilo que ele denuncia como “educação bancária”. Contra esse tipo de concepção só haveria um tipo de pensamento possível, o *pensar crítico*, que para Paulo Freire (*Idem*, p. 114) é: “um pensar que

percebe a realidade como processo, que a capta em constante devenir e não como algo estático”, é um pensamento que “‘Banha-se’ permanentemente de temporalidade cujos riscos não teme”.

Trazer o pensamento de Paulo Freire para o jogo em que estamos me parece pertinente no momento. Em primeiro lugar, por ser um pensamento carregado de um senso crítico muito semelhante àquele desenvolvido por Roberto Gomes. Em segundo, porque o educador volta seu trabalho teórico em vista de uma aplicação pedagógica prática, a partir da criação do “diálogo” fora de uma economia mercantil da educação. Dito isso, um dos elementos para se estabelecer um verdadeiro diálogo seria um tipo de esperança muito próxima ao fazer filosófico de Roberto Gomes. Para Paulo Freire (2019, p. 113-114):

A esperança está na própria essência da imperfeição dos homens, levando-os a uma eterna busca. Uma tal busca [...] não se faz no isolamento, mas na comunicação entre os homens – o que é impraticável numa situação de agressão.

O desespero é uma espécie de silêncio, de recusa do mundo, de fuga. No entanto, a desumanização que resulta da “ordem” injusta não deveria ser uma razão da perda da esperança, mas, ao contrário, uma razão de desejar ainda mais, e de procurar sem descanso, restaurar a humanidade esmagada pela injustiça.

Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar. Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero.

Assim, parece-me que a esperança para esses dois críticos brasileiros é o elemento que permite o repensar ético como prática anti-globocolonizadora. A esperança: eterna busca que nos permite tomar distância criticamente e agir; talvez aquilo que nos permita também sonhar mais longo.

Consequentemente, o caráter diagnóstico do início do século XXI presente em “Liberdade e devir” faz sua primeira volta, ou melhor, prepara um primeiro drible rumo ao contra-ataque quando Roberto Gomes (2006, p. 118) pergunta:

Terá o mundo chegado ao nirvana do neo-liberalismo [...] ou há espaço para alternativas reais e, portanto, o que pensar? Ao invés de um dilema insolúvel, esta disjuntiva exprime o momento de uma decisão, já que aqui se procura pensar fora de “lógicas” infalíveis, que são doenças do pensamento, não o pensamento.

Ora, o que pensar? Ou melhor, feito o diagnóstico e cientes da situação, como pensar fora das “lógicas” deste pensamento doente, daninho

e genocida em que vivemos? Antes de responder à pergunta, gostaria de seguir a avaliação que Roberto Gomes faz de um tipo de razão que parece aderir ao esquema “globocolonizador”: a ideia de Razão Universal, que acompanha a história do capitalismo.⁴ Em suas palavras:

A noção tirânica presente neste processo é a de universalidade ligada à ideia de totalidade e a-temporalidade. O discurso filosófico europeu, ligado à expansão do capitalismo, nos impôs a sua ‘universalidade’ – pois ao longo da história, sempre que um povo, um sistema, um regime, empreendeu o domínio sobre outro, precisou providenciar para si mesmo uma universalidade que o legitimasse como dominador. (Gomes, 2006, p. 128).

Não precisamos ir muito longe para aperceber isto. Para tanto, pensemos os próprios discursos que circulam entre-nós. Muito se disse sobre a índole preguiçosa dos povos ameríndios do Brasil, discurso que promove a imagem de que os indígenas, em sua “natureza”, são incompatíveis com o trabalho. Para contrapor essa imagem, sigamos brevemente uma descrição do papel dos índios guarani na vida das colônias do sudeste; lembrando que esses índios, mais de 100 mil, foram capturados entre 1627 e 1640 pelas campanhas do bandeirante Raposo Tavares, que virou nome da rodovia que liga a cidade de

São Paulo à divisa com o estado do Mato Grosso do Sul. A descrição é do historiador Luiz Felipe de Alencastro (*Apud.* Mota; Lopez, 2016, p. 141):⁵

Não era só nas roças de trigo, mandioca e milho que labutavam os índios. Transporte do sertão, equipagem de remadores nos rios e na orla marítima, pesca e caça para ração da tropa, criação de gado nas fazendas jesuíticas e particulares, corte e preparo de madeiras, serviço em olarias e teares, alvenaria nos fortins, paliçadas, casas, barracos, abertura e conserva de caminhos, fabricação de barcos, estiva e trabalho nas embarcações...

Dessa lista de trabalhos e tendo em vista que a mão de obra escrava vindas de África ainda não se instalara com força nessa região do Brasil, cabe nos perguntar o que sobrava de trabalho ao não-índio que vivia

4 Aqui cabe notar como Roberto Gomes neste posfácio condensa a elaboração das Razões Ornamental e Afirmativa, condizentes com a produção filosófica no Brasil, para uma noção mais geral, que de todo modo, reforça as tendências anteriores, mas que atualiza a justificativa contra um fazer filosófico brasileiro. Sobre essa Razão Universal que modela o pensamento filosófico no Brasil, o artigo “Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional” de Julio Cabrera (2015), situa rigorosamente essa situação.

5 Citação original de O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul (Séculos XVI e XVII).

nessas terras? Temos, portanto, um exemplo claro de uma leitura imposta pelo colonizador a fim de sustentar sua dominação. O discurso feito e propagado a respeito do caráter iminentemente preguiçoso dos povos indígenas, nada mais fez que impor uma visão e construir uma imagem que serviria para subjugá-los; como se, para salvar as almas desses “selvagens” e dar-lhes um reto caráter, o trabalho forçado devesse moldar-lhes o corpo.⁶ Dito isso, a criação de uma representação única ou universal para coisas, processos, grupos e acontecimentos condiz com um não questionamento dessa ordem, dessa formatação; assim, uma Razão Universal eurocentrada se estabeleceu como uma justificativa à colonização, criando padrões para o que é verdadeiro, útil, bom, justo, humano e não-humano. Pensando dessa forma, cabe questionarmos quando do estabelecimento de um Universal: que tipo de pensamento outro ele exclui? Quais as condições de possibilidade que ele afirma? Qual a sua relação com a diferença que não lhe cabe? Ou seja, é preciso aplicar um olhar crítico sobre a história mesma que nos constitui como um processo permanente de invenção de verdades que visam fortalecer e efetivar determinados exercícios de poder.⁷

Roberto Gomes nos dá a entender, seguindo Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuze e Félix Guattari, que o problema, no caso da filosofia, pode estar relacionado à própria interpretação de suas “origens” gregas; principalmente com a interpretação que confunde origem com originalidade. Se buscarmos a “origem” para o que ficou conhecido como o surgimento da Filosofia, ou o “milagre grego”, tal procura como geralmente

6 Para a situação de apagamento e silenciamento a respeito da utilização de trabalho escravo de indígenas durante o Brasil colônia e o processo de criação das várias imagens do “índio” na nossa história, o livro *O nascimento do Brasil e outros ensaios*, de João Pacheco de Oliveira (2016, p. 68) esclarece: “Tanto os jesuítas quanto os colonos estão referidos a um mesmo problema – a disputa sobre o controle do trabalho indígena – e procedem de um mesmo solo jurídico e ideológico, no qual a ‘civilização’ do índio (entenda-se aqui sua submissão política, sua utilização como trabalhador e a salvação de sua alma pela catequese) era vista como um valor e uma necessidade. A convergência de interesses entre jesuítas e colonos levou a uma aparente unidade das fontes quanto à caracterização dos indígenas, que passaram a ser vistos como ‘naturalmente’ refratários ao trabalho, virtualmente perigosos, e necessitando de tutela e de civilização. Isso permite suspeitar da inexactidão de investigações históricas que tendem a ver como secundário ou inexistente o papel dos indígenas na formação nacional.”. Para uma discussão com foco na América Latina e no “encobrimento” do outro realizado pela racionalidade ocidental, o clássico de Enrique Dussel (1993), 1492: o encobrimento do outro, é indispensável.

7 Aqui, tenho em mente o trabalho de Michel Foucault, principalmente suas genealogias realizadas ao longo da década de 1970 com uma forte inspiração nietzschiana sobre as relações entre saber e poder. Sobre isso, vide a dissertação *Uma trajetória submersa: a “hipótese Nietzsche” de Michel Foucault em seus cursos no Collège de France entre 1970 e 1976* (Dias, 2022).

é feita, segundo Gomes (2006, p. 122) “enfatiza a história, a natureza e a origem, e [...], aposta numa causa explicativa em termos de antecedentes”. O problema deste tipo de leitura é que ao fixar elementos fundamentais para explicar um processo, determinadas características são ressaltadas em detrimento de outras, operando um apaziguamento das contradições latentes que permitiram a irrupção do acontecimento em questão. Nessa medida, para Roberto Gomes (*Idem*):

Todas as análises a respeito das “origens” da filosofia na Grécia esquecem algo essencial: o novo está ocorrendo ali, algo que não pode ser explicado pelo que a Grécia foi, mas que deve ser pensado pelo que ela “está devindo”. Esquecidas disso, tais análises se tornam incapazes de pensar a criação da filosofia.

Dito isso, parece que há uma visão predominante do que é a filosofia. Ela ocuparia um “não-lugar”, uma “Ágora da reflexão”, onde andamos de mãos dadas com Sócrates enquanto discutimos de igual para igual com nossa filósofa ou filósofo mais queridos, principalmente, quando são objeto de nossa pesquisa. *Objetificamos* o pensamento alheio, e como um objeto, esse pensamento deve ser eternamente retomado por comentários infinitos e exaustivos; segundo Luiz Washington Vita (citado por Gomes), são apenas “filosofantes” esses profissionais da filosofia, para Roberto Gomes (2006, p. 121) eles são “funcionários burocráticos [...] que reverenciam uma verdade acabada, com seu culto de uma filosofia eterna e sacrossanta” e afirma contundentemente, “não merecem o nome de filósofos”. Se como piada isso pode ofender, como ofensa, deve nos fazer pensar; logo, uma piada tomada a sério. Afinal: se não conseguimos perceber o problema revelado pelo diagnóstico dessa Razão “universalizadora”, perdemos a ironia do dia a dia e corremos verdadeiramente o risco dessa Ágora da reflexão se desterritorializar tanto que, de repente, espanto do pensamento! – encontrarmo-nos sem chão para pisar, como o pré-socrático que de tanto olhar o céu caiu no buraco debaixo de seu próprio nariz. O ponto é: a sanha do infinito e da totalidade, esse Universal que tudo engloba, leva ao esquecimento do aqui e do agora.

Com isso, não podemos perder de vista que o diagnóstico deve impor um limite, ou seja, deixar as coisas mais nítidas. O distanciamento crítico é parte imanente da criação filosófica: não como o “não-lugar”, e sim como o “aqui-agora”. Pois, para Roberto Gomes (2006, p. 118):

“A filosofia, ao contrário da visão anedótica, jamais foi uma construção arbitrária e etérea sem referência a tempo e lugar.”. Com isso, trata-se não tanto de historiografia, mas de geografia, pois ocupamos um

lugar no espaço; para além da transcendência das ideias, nosso corpo está no mundo. É esse estar no mundo que permite sermos afetados, fazendo-nos sair da Terra, recorrendo aos pensamentos. O movimento não é único nem dialético entre Ideia e Terra, o movimento se dá permanentemente, *da Terra para a Ideia e de novo para a Terra*. Essa relação entre lugar e pensamento⁸, quando colocada no tempo, pode ser chamada de *devir*; sendo essa ideia uma novidade na reflexão de Gomes quando conjugada à sua ideia de “lugar” presente em sua *Crítica da Razão Tupiniquim*.

Para Roberto Gomes (2006, p. 122): “o devir retrata as transformações em curso, as direções em jogo no palco do presente, o jogo de força que aponta as direções para as quais convergem nossos esforços. Isso significa que é o devir que gera o futuro e a criação do novo.”, em resumo, “o devir reflete o que se é com relação ao que estamos nos tornando neste momento.”. Devir: aquilo que se é enquanto já *sendo* em vista daquilo que urge *vir a ser*. O devir une presente, passado e futuro em um ato só. É como o incomodo imanente ao encontrar-se em um lugar do qual se precisa transformar, um cansaço com a mesmice, o não ver mais sentido na repetição; é um sentir-se diferente que permite pensar a diferença; é quando, no agora, se olha em volta e percebe-se marcado por uma história, e então, nos exigimos honestamente pensar o novo. É o momento do choque, do clarão do trovão, o “nonada” de Guimarães Rosa que abre os Sertões e permite todas as outras veredas, é o “levanta, sacode a poeira e dá a volta por cima” do samba; enfim, é o *streach-tease* da Razão.⁹ Nessa direção, Roberto Gomes repete as palavras de Foucault (*Apud*. Gomes, 2006, p. 124), que recita: “Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e refletir.”.

Compreendendo o ato filosófico como o aqui-agora, a atitude crítica é colocada em devir. Esse devir é o movimento que circunscreve nosso lugar, nosso território, nosso sangue, nossa carne e nossas lutas, a

8 Penso no movimento: territorialização – desterritorialização – reterritorialização, como sugerido principalmente no terceiro capítulo de *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari (2011, p. 185-360).

9 Com seu humor característico, Roberto Gomes utiliza a palavra *streach-tease* em seu livro quando se refere ao ato de uma Razão se expressar ou se realizar, como podemos ler: “Sempre que uma Razão se expressa, inventa Filosofia. O que chamamos de Filosofia grega nada mais é do que o *streach-tease* cultural que a Razão grega realizou de si mesma. É deste ato – mais do que gostariam de supor os pensadores tupiniquins – no qual a Razão se descobre em sua originalidade e conhece seus mais íntimos projetos, que emerge a possibilidade de Filosofia.” (Gomes, 2006, p. 21).

Terra em que vivemos, o *aqui*. E esse aqui é movente, pois está também em um tempo, em um amanhecer sempre renovado do sol que permite esse constante olhar e refletir o mundo; talvez nem tanto um olhar, mas um sentir, um pulsar. Não é a repetição que compõe a estrutura do todo, mas sim o ritmo que compõe um pagode sem fim e sempre diferente; porque numa boa roda, não se pode repetir a música. Porém, essa atitude crítica posta em devir de nada serviria se com ela não fizéssemos nada. Pois há uma dimensão prática nesse jogo, assim como no pagode, que para continuar precisa sempre de pessoas dispostas a puxar mais uma canção, seja no cavaquinho ou no gogó. O ato filosófico, assim como no “milagre grego”, necessita ser livre, pois não se trata de “origens” bem comportadas e responsáveis, mas de certa liberdade irresponsável levada *a sério*.¹⁰

Aí me pego pensando, *Só pra contrariar*: “O que é que eu vou fazer com essa tal liberdade?”. Acredito mesmo que a pergunta, como colocada pelo conjunto de pagode em seu disco de 1994 é muito pertinente. A partir dela, não se trata de perguntar “o que é a liberdade?”, criar uma Ideia dessa liberdade e tentar forçá-la no mundo real, como se essa palavra fosse uma coisa. “Liberdade” aqui deve ser entendida como algo que se exerce, que se faz, ou seja, como ato: o ato do aqui-agora é o nível prático que só é possível pelo sentir e pensar o mundo na atualidade. Segundo Roberto Gomes (2006, p. 119): “Não se trata de mera liberdade de expressão, esta que os tiranos costumam cassar. Trata-se da liberdade da ousadia, da liberdade do inventar a si mesmo.”. Por exemplo, no futebol: quando um jogo está quase perdido, para se criar uma oportunidade de gol é preciso sair do esquema truncado da marcação, abandonar a estratégia, ousar o drible, mirar o gol. O lance que desconcerta no futebol geralmente sai de uma atitude “irresponsável” de quem tem a bola nos pés. O mesmo se deve pensar para o *criar filosófico*.

Disso, devemos pensar a graça do “milagre”, tanto o grego como também aquele do gol aos quarenta e tantos do segundo tempo, como a realização da liberdade através da autonomia. Isso quer dizer se afastar da

10 Sobre a distinção entre “o sério” e o “a sério”, Gomes (2006, p. 14) escreve: “Levar *a sério*, seja um trabalho, um lugar ou um amor, não consiste no zelo pela vigência de normas sociais. Ao contrário. O acento faz com que toda carga significativa recaia sobre o aspecto interno e virtualmente negador do socialmente admitido. Se levo *a sério*, isto é algo que sai de mim em direção ao objeto da seriedade. Se sou sério, me coisifico como objeto de seriedade. Aí está a diferença entre o que é dinâmico – eternamente em questão –, encontrado no *a sério*, e o caráter de coisa acabada e estéril da *seriedade* do sujeito objetificado. *A sério*, revigoro o mundo com uma quantidade imensa de significações. Sério, reduzo-me a objeto morto, caricato, de existir centrado no externo.”.

Lei vigente imposta do exterior e ter a possibilidade de inventar uma nova lei pertinente as necessidades impostas pelo aqui e o agora. Nas palavras de Gomes (2006, p. 121), isso seria o “pensar o que se é como se é”, um ato em si transformador, já que, ato libertário. “Todo filósofo cria um novo modo de enquadrar a experiência vivida, cria uma nova forma de encarar o pensamento, a verdade – cria, enfim, uma nova verdade.” (*Idem*), com isso, temos que o distanciamento crítico que nos coloca por um momento na Ágora da reflexão não deve se perder no plano estritamente ideal, onde todos são livres e iguais, de Platão a Nietzsche. Filosofar exige um posicionamento no real, um experimentar, uma atitude, uma prática. Por isso, a filosofia é política. Uma ética que leva a sério o devir é iminentemente política.

Talvez esse seja o “toque” que Roberto Gomes decide dar com o posfácio a 12^a edição da *Critica da razão tupiniquim*, toque no sentido daquele passe preciso que permite o contra ataque. Em “Liberdade e devir”, o autor volta à sua obra da década de 1970 e reposiciona sua crítica em vista dos desafios atuais do mundo globocolonizado, relembrando uma coisa necessária ao fazer filosófico: toda crítica ocupa um lugar de destaque entre a liberdade e o devir, entre uma ética e uma política que quer o novo. Dessa maneira, a Filosofia brasileira pode mover-se nesse “pensar livremente o que nos cabe”, levando a sério nosso lugar, as marcas de nossa história e a memória daquilo que fomos, ser aquilo que somos desejar aquilo que queremos ser.

Para concluir, gostaria de dar novamente voz a Marilena Chauí que no início desse texto foi responsável por comover nossa atenção. Dessa vez, porém, feito o relato das tristezas e dores, ela nos oferece palavras de esperança, que gostaria muito que nos tomasse com sua força. Sigo Marilena:

se acreditamos que o saber é interrogação, interpretação conceitual e invenção do novo a partir do material bruto oferecido pela experiência imediata, acreditaremos que o saber [...] é o trabalho a pensar o ainda não pensado, a dizer o ainda não proferido, a fazer o ainda não realizado. Se assim for, resta uma esperança de criação, de invenção de caminhos, de perda de certezas e de recusa do existente pela liberdade do possível. Neste lapso de tempo que nos é dado respirar, que também nos seja dado pensar, dizer e fazer uma outra universidade onde a alegria das descobertas, o trabalhar dos conflitos, a acolhida do que, em nosso tempo, pede para ser efetuado deem sentido e recebam sentido à busca da emancipação, nossa e alheia. Para isso lutaram bravamente os estudantes [e acrescento, não apenas elas e eles], no correr sombrio

dos anos 70. Que a resistência não tenha sido vã. (Chauí, 1988, p. 254-255)

Referências

CABRERA, Julio. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. **Nabuco**: Revista Brasileira de Humanidades, n. 2, nov. 2014/jan.-fev. 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>. Acesso em: 21 abr. 2025.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Um lugar chamado Maria Antônia. In: SANTOS, Maria Cecília Loschiavo dos (Org.), **Maria Antônia: uma rua na contramão**. São Paulo: Nobel, 1988. p. 240-255.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2^a ed., 2011.

DIAS, Rafael Gironi. **Uma trajetória submersa**: a “hipótese Nietzsche” de Michel Foucault em seus cursos no Collège de France entre 1970 e 1976. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/16536>.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 71^a ed., Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GOMES, Roberto. **Crítica da Razão Tupiniquim**. 13^a ed., Curitiba: Criar, 2006.

GOMES, Roberto. PARA COLOCAR AS IDEIAS NO LUGAR. **Reflexão**, [S. l.], v. 4, n. 15, p. 40-68. [1979]: 2024. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/11621>. Acesso em: 20 jan. 2025.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. Tradução de Renata Santini. **Arte &**

Ensaios, Rio de Janeiro/ UFRJ, nº 32, dezembro de 2016, p. 123-151.

DOI: <https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122%20-%2020151>

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura Brasileira (1933-1974)**: pontos de partida para uma revisão histórica. 4^a ed., São Paulo: Editora 34, 2014.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. **História do Brasil**: uma interpretação. 5^a ed., São Paulo: Editora 34, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

RACIONAIS MC's. **Sobrevivendo ao inferno**. São Paulo/ Companhia das Letras, 2018.

RAMOS, César Augusto. Crítica da Crítica da Razão Tupiniquim.

Reflexão, [S. l.], v. 4, n. 15, p. 5-39. [1979]: 2024. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/11620>. Acesso em 20 jan. 2025.