

# La originalidad de la filosofía brasileña

Por Ronie Aleksandro TELES DA SILVEIRA\*

## Introducción

NO FORMA PARTE DE LOS OBJETIVOS de este texto llevar a cabo una de aquellas tradicionales defensas incondicionales de las virtudes de la filosofía, y menos de la filosofía brasileña en particular. En general, ese tipo de argumentación se centra en presentar los motivos por los cuales la filosofía debería ser imprescindible para la humanidad y por qué la filosofía brasileña habría de serlo para los brasileños. Si tomáramos lo anterior como línea de argumentación de este trabajo, el problema sobre la originalidad de esta última debería presentar alguna supuesta necesidad de practicarla. Sin embargo, no seguiré dicha línea argumental porque preguntar acerca de la necesidad incondicional de la filosofía no tiene sentido.

Una pregunta actual y válida sobre la necesidad de la filosofía sólo puede cobrar sentido dentro de un contexto cultural específico, gracias al cual la actividad filosófica puede establecer una conexión que le ofrezca algún tipo de apoyo y arraigo. Es precisamente ante el conjunto de valores culturales específicos vividos efectivamente por una sociedad humana, que la actividad filosófica puede o no ser considerada como necesaria y original.

Por lo anterior, no creo que la filosofía posea ninguna vocación libertaria incondicional que haga de su práctica una ganancia incuestionable para la humanidad. Basta convivir cierto tiempo con filósofos para mostrar que no estamos frente a un conjunto de personas dotadas de disposiciones morales especialmente elevadas e indispensables para los demás. Esto parece dejar en claro que el *ejercicio* de la filosofía por sí solo —la filosofía como tal—<sup>1</sup> no mejora necesariamente a los seres humanos.

Por otro lado, no considero que el *resultado* de la investigación filosófica, por sí mismo, implique una mejora de calidad para

---

\* Profesor de Filosofía en la Universidade Federal do Sul da Bahia, Brasil; e-mail: <roniefilosofia@gmail.com>.

<sup>1</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde a marginalização e a barbárie* (1988), seguido de *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* (1969), Río de Janeiro, Garamond, 2005.

aquellos seres humanos que lo adoptan como guía de su existencia. De esta forma, no resulta extraño constatar que el conocimiento filosófico se utilice para justificar regímenes totalitarios, racismo, xenofobia, colonialismo, diferencias de género, distintas formas de discriminación etcétera.

En función de esta utilización, la propia convivencia de la filosofía como modo de vida democrático se ha vuelto problemática. El filósofo norteamericano Richard Rorty sugirió que la filosofía debería ocuparse de la libertad y dejar que la verdad se cuide a sí misma.<sup>2</sup> Al final, poseer la verdad implica el abandono y la eliminación de todas las demás creencias que, por exclusión, tendríamos que considerar como falsas y, por lo tanto, inferiores. Tal exclusión que exige la lógica de la verdad, difícilmente puede articularse con un modo de vida efectivamente democrático. Después de todo, como el propio término deja claro, excluir implica la expurgación de los elementos que no encuadran en el concepto o en el comportamiento sometido a evaluación. Un dispositivo orientado a obtener la verdad, como ha sido la filosofía occidental en gran parte de su historia, parece obstaculizar la vigencia de un modo de vida plenamente democrático.

En fin, ni el continuo *ejercicio* de la filosofía ni poseer sus *resultados* son indicadores de que se trate realmente de un tipo de conocimiento que, en función de sus virtudes intrínsecas o de sus resultados, conduzca al ser humano a un pedestal más elevado de su condición —independientemente de lo que esto signifique en cada caso. En tal sentido, ni siquiera las supuestas virtudes del pensamiento crítico, del que la filosofía tanto se enorgullece, resultan incondicionalmente deseables.<sup>3</sup>

De hecho, toda búsqueda de objetividad y distanciamiento constituye el abandono de toda perspectiva comunitaria y orgánica. Es decir, la adopción de un punto de vista crítico implica que el filósofo —o cualquier otro investigador— anule las relaciones de pertenencia social. Adoptar un punto de vista distanciado y someter el contenido de los valores vigentes a la experiencia del extrañamiento es un requisito imprescindible de la crítica. No sorprende que dicha experiencia se considere un paso esencial. Para ello,

---

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Philosophy and social hope*, Londres, Penguin Books, 1999.

<sup>3</sup> Ronie Aleksandro Teles da Silveira, “Os últimos dias da crítica”, *Opsis* (Universidade Federal de Goiás), vol. 16, núm. 2 (julio-diciembre de 2016), pp. 430-444.

los valores vigentes, objetos de creencia usados comúnmente por una sociedad, deben colocarse bajo sospecha, someterse a alguna forma de duda.

La experiencia de este distanciamiento se presenta como un gesto que elimina la relación de pertenencia del investigador con su respectiva comunidad cultural. Esto en beneficio de un punto de vista supuestamente superior —y seguramente enajenante. Así, el sistema de valores por medio del cual sentimos, creemos y validamos la vida en situaciones cotidianas, tiene que ceder terreno a la necesidad de construir una perspectiva crítica que se muestre capaz de obtener valoraciones consideradas superiores y más próximas a la verdad.

### *De la filosofía para la filosofía brasileña*

**D**ESPRENDERSE de los valores vigentes en una sociedad es un movimiento explícito en el esfuerzo cartesiano de fundar el conocimiento en condiciones absolutamente seguras,<sup>4</sup> es decir, sobre bases distintas de las que normalmente comparten los seres humanos que viven en determinada sociedad. O para decirlo de manera más clara, este movimiento de depuración psicológica que debe hacer el investigador para alcanzar la perspectiva crítica, se convirtió en el prototipo del proceso de iniciación en la práctica de la ciencia moderna, al eliminar a los ídolos epistemológicos.<sup>5</sup> Al final, para alcanzar dicho punto de vista, era necesario fundir al becerro de oro y así ser dignos del Dios verdadero.

La acusación de que este desprendimiento de toda circunstancia social, supuestamente superior y neutro, consiste en un acto político de adopción unilateral de un punto de vista interesado, es incontrovertible.<sup>6</sup> De esta manera, lo que en el pasado se entendía como la obtención de una virtud crítica se volvió objeto de otra crítica, en función de la falta de compromiso político con el ambiente social que rodea a cada investigador en su propia circunstancia.

El supuesto distanciamiento del pensamiento crítico se convirtió en una posición política que echaba mano de la universalidad

---

<sup>4</sup> René Descartes, *Discurso do método* (1637), São Paulo, Abril Cultural, 1973; y del mismo autor, *Meditações metafísicas* (1641), São Paulo, Abril Cultural, 1983.

<sup>5</sup> Francis Bacon, *Novum organum* (1620), São Paulo, Abril Cultural, 1984.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *História da sexualidade*, 1. *A vontade de saber* (1976), Rio de Janeiro, Graal, 1988.

para ocultar su interés particular. Esto significa afirmar que la crítica siempre habría ocultado su parcialidad y que una verdad auténtica jamás podría convertirse en objeto de conocimiento.

De tal manera, la crítica de la crítica<sup>7</sup> parece haber tornado obsoletas todas las estrategias de justificación incondicional de la filosofía en función de cualquiera de sus supuestas virtudes intrínsecas, porque es la propia estrategia de obtener una justificación universal la que carece de sentido en este contexto. Y precisamente por eso la filosofía se volvió altamente sospechosa de tener intereses no declarados y de ser parcial.

En este contexto de sospecha generalizada, la crítica de la crítica puede haber dado la impresión de ser la única posibilidad de obtener una dirección válida para la actividad filosófica. Sin embargo, su tarea es eminentemente destructiva: se ocupa fundamentalmente de desvelar los intereses particulares ocultos bajo la capa del distanciamiento crítico. Al desenmascarar esas pretensiones sólo queda recomenzar un proceso semejante que evidencie los intereses ocultos en toda supuesta universalidad. La crítica de la crítica siempre debe recomenzar el proceso de desenmascarar las distintas formas de ocultamiento. La repetición de esta tarea terminará por allanar el ambiente epistemológico, de tal manera que cada pretensión crítica de elevarse a un punto de vista superior se revele como mera extrapolación de intereses particulares.

En este ambiente, una justificación de la filosofía como tal —esto es, como ejercicio de obtención de la verdad— no es ni más factible ni más deseable. Al final, se trata de iniciar un proceso cuyo resultado se halla, desde el inicio, contaminado. Así pues, sólo queda analizar cuál podría ser la justificación para la actividad filosófica dentro de condiciones culturales específicas y nunca más desde fuera o interfiriendo con los valores humanos vigentes en una sociedad dada. Por lo tanto, la cuestión sobre el sentido de la actividad filosófica solamente resulta promisoria bajo la forma particular que asume cuando se confronta con el propio contexto en el cual se inserta. En nuestro caso, el problema del sentido de la filosofía pasa a ser, por lo tanto, el problema del sentido de la filosofía brasileña porque la *cultura brasileira* es el ambiente en el que se desarrolla esta actividad intelectual.

---

<sup>7</sup> Teles da Silveira, “Os últimos dias da crítica” [n. 3].

Ciertamente, para no ser exhaustivamente repetitivo, descarto la posibilidad de limitar definitivamente la filosofía a aquel ejercicio de crítica de la crítica en función de su carácter tautológico. Después de todo, no tiene sentido defender que la actividad filosófica se limita a ser tautológica y que nunca podría producir novedades. La revelación repetitiva del mecanismo de ocultamiento bajo la capa de la universalidad se muestra como una actividad sin interés y aburrida, por la que pocos filósofos se inclinarían.

Vimos que la cuestión sobre el sentido de una filosofía brasileña no puede ocurrir en el ambiente universal de los temas relacionados con la filosofía como tal. En dicho ambiente ya no es posible obtener una respuesta satisfactoria para el tema de la necesidad de la filosofía. Dicha cuestión sólo puede adquirir algún sentido a partir del contexto particular en que es ejercida. Esto no significa que la filosofía tenga que limitarse a cuestiones particulares; más bien quiere decir que únicamente puede mostrarse dotada de sentido si es capaz de tomar en cuenta la situación cultural en la que se ejerce.

Me gustaría enfatizar que esta sustitución del problema de la filosofía por el problema de la filosofía brasileña no ocurre en función de que el autor sea brasileño o que se interese por la filosofía brasileña. La verdad, este dislocamiento es el único movimiento promisorio dentro del entorno contemporáneo creado por la crítica de la crítica. Resalto nuevamente que aquella posibilidad alternativa de limitar la filosofía a una actividad repetitiva fue dejada de lado en función de la falta de interés general que suscita. Esto no excluye la posibilidad de que algunos la consideren una actividad digna de esfuerzo. Sin embargo, no resulta razonable limitar todas las actividades filosóficas a dicha tarea mecánica.

### *Desmovilización y sectarismo*

Es cierto que este cambio de perspectiva, en dirección a un ejercicio filosófico culturalmente orgánico, desmoviliza la acción política.<sup>8</sup> Después de todo se trata de dejar la perspectiva crítica y, por consiguiente, abandonar un dispositivo que prometía la posesión de una verdad especial, de un conjunto de valores que funcionaría como una atalaya desde la que se facilitarían la visualización y la

---

<sup>8</sup> Santiago Castro-Gómez, *La postcolonialidad explicada a los niños*, Popayán/Bogotá, Universidad del Cauca/Universidad Javeriana, 2005.

promoción política de formas alternativas de sociedad. Nadie puede negar que la altura nos permite ver más lejos. En la planicie, la acción política se quedó sin un punto de apoyo movilizador a partir del cual rasgar el velo ilusorio de las falsas creencias, la hipocresía y las formas injustas de organización social.

Sin los criterios superiores que le permitan separar la verdad de las creencias ilusorias, la crítica perdió el ímpetu para una acción política orientada. Es decir, la revolución se convirtió en una empresa difícil de realizar, ya que le faltaron la certeza y la confianza tan necesarias para ejercer una militancia vigorosa. Los intelectuales ya no tienen garantizado el apoyo a partir del cual preparar y encabezar revoluciones populares.

En el mismo sentido de la pérdida del candor revolucionario, la decadencia de la crítica condujo a una alteración substancial del perfil del héroe intelectual. Este cambio significó el abandono de una imagen propia fundada en la idea de ser un individuo blindado de certezas en beneficio de la adopción de la figura de un ser humano atravesado por la indecisión, que duda incluso sobre el significado de la propia actividad filosófica. La mimetización de los procedimientos científicos con los filosóficos es tan sólo la punta visible de este *iceberg*, ya que otorga una salida fácil al nuevo problema. La voluntad fuerte e inflexible, común en los héroes cinematográficos de Hollywood, cedió su lugar a un ser humano fragmentado e inseguro. Este nuevo héroe ahora forma parte de un mundo en el que es probable que el mal no sea vencido ni se presente como el enemigo principal. Un mundo en el que el bien entra en conflicto con el bien, en donde Batman lucha contra Superman.

Entender este movimiento de pérdida de energía crítica como una nueva configuración, creada por el avance de los procesos democráticos, facilita aceptar la consecuente reducción de la capacidad revolucionaria del intelectual y de su regreso a la atmósfera planetaria, cambio especialmente dramático para nosotros, intelectuales latinoamericanos.

Tendemos naturalmente a comprender el movimiento de retracción del espacio crítico como una ola de pensamiento conservadora y al mismo tiempo reformista. Y no es raro que esto termine revigorizando en nosotros la disposición para un enfrentamiento crítico aún más exacerbado, como si el problema fuera causado por nuestra falta de vigor o por el fortalecimiento de los sectores enemigos anticríticos. Pero como no se trata de eso, el discurso sobre la necesidad de adoptar un mayor vigor crítico se reviste de poca

pertinencia social, alejándose de la posibilidad de comprensión y aceptación general. Es decir, se instituye un proceso que tiende a generar el aislamiento social del filósofo, en función de su incapacidad para adaptarse a un ambiente relativamente democrático.

En este punto ocurre una de las peores combinaciones posibles en la relación del filósofo con la sociedad: cuando menos es escuchado, más piensa que debe hablar fuerte, ya que supone que los otros están quedándose sordos. Y cuanto más alto habla, menos es escuchado en función de su agresividad y falta de delicadeza, muestras de su incapacidad para comunicarse con la sociedad. Este proceso alimenta el círculo vicioso del milenarismo y del sectarismo y transforma un discurso de movilización política en discurso de carácter profético de difícil comprensión. Tal es, por ejemplo, la situación existente en muchas universidades brasileñas. En ellas predomina cierta versión del marxismo, la lengua franca de la intelectualidad brasileña,<sup>9</sup> tan difundida como incapaz de establecer un diálogo con las circunstancias sociales en que está inserta.

Por ahora no se aprecia un intento por retomar una postura crítica después de que ésta fuera lanzada a la hoguera por sospechosa. Sin duda retomar tal postura podría empezar por construir un posible discurso dentro del marco general que esquematicé más arriba, pero en el momento actual no lo considero un camino viable ni promisorio. Al contrario, exacerbar la crítica en dicho contexto sólo produce sectarismo e incapacidad de comunicación.

*La filosofía brasileña  
no es historia de la filosofía*

**O**PTAR por el aislamiento y la pérdida de capacidad para comunicarse con el amplio sector social son opciones totalmente inadecuadas para la filosofía.<sup>10</sup> Dado que la filosofía es una actividad que requiere mantener la disposición al diálogo y a ampliar la capacidad de una mínima comprensión de la cultura en la que estamos insertos. Lo anterior no significa el acomodo o la ausencia de relaciones conflictivas con la cultura. Al contrario, se trata de reconocer que la

---

<sup>9</sup> Roberto Mangabeira Unger, *A segunda via: presente e futuro do Brasil*, São Paulo, Carta Capital, 1999.

<sup>10</sup> Ronie Alexandro Teles da Silveira, “O ensino de filosofia ainda é relevante?”, *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação* (Universidade de Brasília), núm. 19 (noviembre de 2012-abril de 2013), pp. 41-59.



filosofía es una forma de discurso que requiere interlocutores y que sólo puede obtenerlos en el contexto cultural del cual hace parte. Esto significa, de nuevo, que la filosofía brasileña debe volverse interlocutora de la cultura brasileña.

Por supuesto, el diálogo y la comunicación no siempre conducirán a situaciones de pleno entendimiento, no se trata de eso. La filosofía no es un discurso transhistórico que ocurre entre filósofos de épocas diferentes. Dicha actividad es propia de la historia de la filosofía: un diálogo imaginario en el que un filósofo conversa con otros filósofos del pasado sobre asuntos que le interesarían a la humanidad como tal.

Desde el punto de vista de la interlocución que lo anterior implica, no puede haber dos cosas tan distintas como la historia de la filosofía y la filosofía. Esta última establece un diálogo con la cultura, la cual le proporciona motivos y, quién sabe, quizá demanda su intervención o, por lo menos, la toma en consideración, dada su pertinencia y disposición comunicativa. Sin esta base, la filosofía sería una práctica académica enquistada y aislada y no habrá filosofía relevante.<sup>11</sup> Sin la interlocución cultural, no habrá una filosofía capaz de dialogar con su tiempo, ni de elaborar una forma de comprensión que resulte útil. Sin este diálogo, podrá haber erudición, historia de la filosofía, diletantismo etc., pero ciertamente no una filosofía que se muestre capaz de establecer conexiones con su contexto.

Tensar el discurso más allá de la capacidad de comprensión de los interlocutores, como si éstos no fueran aptos o no estuvieran a la altura de la filosofía, significa eliminar el diálogo y optar por la impotencia pedagógica, además de condenarse al culto privado de la rabia y la amargura. Huelga decir hasta qué punto este enquistamiento inutiliza una vida dedicada a la actividad intelectual que debería involucrar la enseñanza, la discusión y la alegría. Por lo tanto, es razonable pensar que la filosofía debe preservar su capacidad de comunicación con el resto del contexto social en el que se desarrolla, a menos que pretenda cometer una modalidad de suicidio cultural. En otras palabras, considero que la filosofía no debe perder su pertenencia cultural. Así, considero que mantener los parámetros tradicionales de la crítica creados por la Ilustración

---

<sup>11</sup> Ronie Aleksandro Teles da Silveira, “A brasileiríssima filosofia brasileira”, *Síntese. Revista de Filosofia* (Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), vol. 43, núm. 136 (mayo-agosto de 2016), pp. 261-278.



del siglo XVIII y madurados por el cientificismo del siglo XIX no es una estrategia promisoría para la actividad filosófica del siglo XXI.

*La necesidad del amor*

VOLVIENDO al punto de partida, ahora es posible explicar el motivo por el cual decidimos centrarnos en la necesidad y la originalidad de la filosofía brasileña y no de la filosofía como tal. Solamente este enfoque permite la pertinencia cultural y la capacidad de comunicación, características fundamentales de la actividad filosófica del día de hoy. Contrariamente, preguntar por la necesidad de la filosofía como tal nos remite a un ambiente de sospecha que oscurece su entorno y pretende estar exento de intereses y compromisos políticos. Contrastar la filosofía con sus circunstancias culturales responde, por tanto, a una necesidad de dejarla en condiciones de dialogar con el ambiente que ella misma produce.

A partir de lo anterior, la actividad filosófica debe apartarse de aquella circunstancia que arriba denominé “historia de la filosofía”. Aunque sea esencial para enseñar a las nuevas generaciones la práctica filosófica, dicho ambiente se vuelve artificial y perverso cuando sustituye la actividad filosófica. La práctica filosófica es la capacidad de pensar el entorno y reflexionar sobre el mundo en el que se vive.

Restringir la filosofía a su historia, a la necesidad de procedimientos de argumentación y prueba ya canonizados, a la imitación de las referencias consagradas, a tartamudear sobre lo ya sabido y autorizado, propicia un ambiente asfixiante.<sup>12</sup> No es necesario enfatizar lo claustrofóbico que resulta dicho ambiente al contrastarlo con una práctica filosófica como actividad culturalmente comunicativa.

La filosofía que se constituye como un diálogo con su propia cultura no se ocupa de asuntos previos sobre qué hacer o qué postura adoptar frente a la misma. Utiliza el diálogo que requiere un mínimo de comprensión previa, sin la cual la interlocución no sería posible. Existe un horizonte común que es necesario compartir y del cual se parte en toda comunicación. Así, la filosofía tiene que tomar en consideración sus propias circunstancias culturales, en cuanto que éstas constituyen dicho horizonte.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

La comprensión inicial no puede establecerse sin cierta dosis de afecto, ya que éste sólo puede generarse por la empatía. Cuando nos referimos a la necesidad del amor por el objeto inmediato de la actividad filosófica, logramos notar de manera especialmente nítida lo lejos que estamos de aquella postura crítica a la que me he referido, postura que alardea su alejamiento.

Tal vez esta necesidad de afecto significa retomar parte de la antigua definición griega de filosofía en la que se hacía referencia a un sentimiento de aproximación (*filos*) en relación con el conocimiento (*sofia*). Si este último implicó después un distanciamiento crítico con relación a su objeto, quiere decir que, en algún momento, los elementos de la vieja ecuación comenzaron a chocar, señalando así la necesidad ambigua de alejarse o aproximarse. Esta tensión aún resulta válida para constituir una filosofía capaz de comunicarse. Por ello, es necesario recuperar algo del amor y de la proximidad con su propia cultura, reforzando la disposición original de aproximación.

El asunto sobre la necesidad de la filosofía brasileña debe considerar, por lo tanto, algunos elementos básicos de su circunstancia cultural. Sin ellos no es posible establecer un diálogo, ser pertinente ni comunicar socialmente.

Una vez establecido que, en el siglo XXI, la filosofía sólo puede constituirse como una forma de interlocución con la cultura de su entorno, sabemos que la de Brasil debe tomar la forma de una filosofía brasileña. Lo anterior nos obliga a verificar qué tipo de actividad específica demanda el ambiente brasileño. Al final, no tendría sentido defender la necesidad de interlocución con la cultura brasileña y mantener el mismo patrón de actividad intelectual sedimentado por la historia de la filosofía occidental.

Defender la necesidad de dicho diálogo y creer que el patrón histórico de la actividad filosófica pudiera utilizarse para conducirlo, sería una forma grosera de hipocresía. Si adoptáramos dicho patrón, estaríamos de acuerdo en la forma pero no concederíamos los términos de los procedimientos prácticos comunicativos. Así, antes de cualquier cosa, es necesario verificar cuál es la función específica que la filosofía brasileña podría desempeñar en nuestro ambiente. Es decir, se trata de verificar cuál podría ser la originalidad de la filosofía brasileña.

### *La originalidad de la filosofía brasileña*

PARA tranquilizar nuevamente al lector, debo decir que no pretendo establecer aquí los temas, los métodos ni los objetivos de una filosofía brasileña. Hacerlo sería un exceso de pretensión que hablaría en contra de la capacidad de este autor y de las posibilidades de este texto. Se trata, más modestamente, de verificar qué tipo de necesidad aflora de las condiciones particulares de la cultura brasileña y también de ver qué debería tomarse en cuenta para darle un sentido orgánico a la misma. La originalidad surge de la percepción de cuáles son las demandas propias de la cultura brasileña.

Se sabe que la actividad filosófica occidental se ha ocupado fundamentalmente de unir aquellos elementos que se encuentran fragmentados en sus circunstancias culturales. El intento jónico de llevar a cabo una investigación que pretende aprehender la unidad subyacente a la diversidad del mundo aparente es una forma obvia de dicha empresa unificadora.<sup>13</sup> Del mismo modo lo es la adopción que hace el discurso filosófico de los requisitos de coherencia y transparencia.<sup>14</sup> La coherencia atiende las demandas relativas a la unidad de sentido que se hace posible a través de la claridad y de la posibilidad de revisar el discurso escrito cuantas veces sean necesarias, por medio de la comparación de sus partes y de la verificación de la existencia de inconsistencias internas. Tanto desde el punto de vista semántico como desde el punto de vista de la estructura argumentativa, la filosofía occidental se ha caracterizado por concitar la síntesis unificadora.

Aun cuando, en fases posteriores a la filosofía antigua, la preocupación cosmológica cedió terreno a otros asuntos, los requisitos relacionados con la consistencia permanecieron. Por ejemplo, Hegel caracterizó al mismo esquema que busca la integración de los elementos como algo propio de la actividad filosófica, sin lo cual ésta no podría existir.<sup>15</sup> Más tarde, el propio Henrique Lima Vaz propuso el mismo requisito precisamente en un artículo sobre el

---

<sup>13</sup> Geoffrey S. Kirk, John E. Raven y Malcolm Schofield, *Os filósofos pré-socráticos* (1970), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

<sup>14</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos* (1965), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

<sup>15</sup> Georg Hegel, *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801), Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2003.

sentido de la filosofía brasileña.<sup>16</sup> En dicho texto, Lima Vaz considera que la cultura brasileña es parte de la civilización occidental, en función de la conquista llevada a cabo por los europeos.<sup>17</sup> Tal creencia lo llevó a postular la necesidad de que en Brasil se replique aquel típico trabajo filosófico iniciado en la Grecia antigua. Es decir, proceder a una lectura igualmente integradora de nuestros dispersos elementos culturales. Como parte de la civilización occidental, le correspondería a la filosofía brasileña seguir el mismo tipo de actividad intelectual que caracterizó a la filosofía desde su nacimiento: promover la síntesis. Lo anterior permitiría que el país fuera representado, comprendido y se volviera, por lo mismo, objeto de una visión general unificada. En función de las operaciones sintéticas involucradas, esta actividad filosófica convertiría a Brasil en “objeto de planificación”, racionalmente manipulable en función de poseer una unidad perceptible y referenciable. En otras palabras, la filosofía brasileña debería emprender la misión occidental modernizadora de auxiliar en el desarrollo nacional. Esto último sólo podría llevarse a cabo en función de la integración efectiva entre sus partes, lo que volvería al país uno y, por ello, propicio a mejoras de todo orden.

Nótese que no puede haber progreso o modernización sin unidad. De hecho, el progreso requiere planificación y unidad. Por ejemplo, hacer efectiva la justicia social requiere una serie de acciones que tienen que llevarse a cabo de manera articulada y consecuente a lo largo del tiempo, con el propósito de obtener resultados deseados. La existencia de injusticias sociales es el resultado más palpable de una situación en que los valores culturales no se encuentran debidamente integrados. En dicho caso, la sociedad se muestra conformada por diferentes conjuntos de valores, como un archipiélago de privilegios, es decir, se presenta fragmentada. La justicia social sólo puede ser promovida en condiciones de unidad o de unificación epistemológica.

Lo anterior nos permite caracterizar de manera rápida, por el alcance de este texto, la extrema fragmentación de la situación cultural brasileña. Tal peculiaridad fue destacada por varios intérpretes de la realidad nacional. Gilberto Freyre se refirió a la

---

<sup>16</sup> Henrique C. Lima Vaz, “O problema da Filosofia no Brasil”, *Síntese. Revista de Filosofia* (Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), vol. 11, núm. 30 (enero-abril de 1984), pp. 11-25.

<sup>17</sup> *Ibid.*

esquizofrenia brasileña.<sup>18</sup> Se pueden percibir las dificultades epistemológicas presentes en este mismo tipo de situación al notar que estamos frente a un “objeto abierto e infinito”,<sup>19</sup> dado que no se deja aprehender ni definir con facilidad. No podemos someter tal objeto a una definición clara, lo que hace evidente lo incompleto de cualquiera de sus interpretaciones y posibilidades de manipulación. Exactamente en función de dicha dificultad es que comprendemos la defensa, propuesta por Oswald de Andrade, de la necesidad de una futura síntesis que se muestre capaz de integrar elementos tan dispares generados por nuestro mestizaje cultural y racial.<sup>20</sup> Sólo una síntesis más poderosa podría ser capaz de soldar elementos tan fragmentados.

En la constitución de este estado fragmentario no puede ignorarse la importancia del proceso de colonización en localidades aisladas unas de otras.<sup>21</sup> La forma en la que se instituyó el proceso de colonización semifeudal, por lo menos desde el punto de vista político, de las capitanías hereditarias, ilustra este componente de la diversidad de la cultura brasileña. Por dicho motivo, no resulta extraño que tal característica nacional haya generado obras con el sugestivo título de *Brasil, tierra de contrastes*,<sup>22</sup> donde el país aparece como una yuxtaposición geográfica de distintas fases de la historia. Al no ser susceptible de una interpretación histórica tradicional, Brasil tampoco es susceptible de progreso, planeación o desarrollo, pues estas acciones demandan la vigencia de una unidad temporal sobre la cual articularse.

La percepción de que oscilamos continuamente entre la anarquía y la dictadura también refleja la inestabilidad de un arreglo político complejo, que carece de una unión ética sólida y duradera<sup>23</sup> que permita la maduración gradual de las instituciones. En fin, es posible describir la vida brasileña a partir de la noción de que la

---

<sup>18</sup> Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala* (1933), São Paulo, Círculo do Livro, 1986, p. 46.

<sup>19</sup> Frank Lestringant, “Introduction” a André Thevet, *Les singularités de la France Antarctique*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 29.

<sup>20</sup> Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*, en *Obras completas*, São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

<sup>21</sup> Oliveira Vianna, *Evolução do povo brasileiro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

<sup>22</sup> Roger Bastide, *Brasil: terra de contrastes*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1971.

<sup>23</sup> Raymundo Faoro, *Os donos do poder*, Porto Alegre/São Paulo, Globo/Universidade de São Paulo, 1975, 2 vols.

mayor parte del tiempo funciona bajo un régimen de excepción, ya sea jurídica, política, económica o ética.<sup>24</sup> Es decir, estamos frente a un verdadero archipiélago de elementos no integrados a partir de algún valor específico.

Nótese que la defensa que hizo Lima Vaz de la necesidad de aquella función unificadora de la actividad filosófica brasileña solamente es posible desde un punto de vista que encuadra a la cultura brasileña *a partir de la filosofía*. La orientación fundamental de esta propuesta se enfoca en el modo tradicional de hacer filosofía y la necesidad subsiguiente de aplicar dicho modo a la realidad del país. Así, se da por hecho que la filosofía brasileña debe ser una modalidad de la filosofía occidental, porque la cultura brasileña es una modalidad de la cultura occidental. En realidad se trata de subsumir el caso particular brasileño bajo la historia universal de la filosofía y la cultura. En este sentido, la posición de Lima Vaz en relación con la misión de la filosofía brasileña expresa un punto de vista que se deriva completamente de la filosofía occidental en dirección a Brasil.

Justamente por ese motivo la filosofía brasileña que resulta de este arreglo adquiere un cariz no pertinente en nuestra cultura. La cuestión no es qué debe hacerse en términos de la filosofía brasileña, teniendo en cuenta lo que se ha hecho en términos de la filosofía occidental. Considero que la cuestión debería ser: *lo que la cultura brasileña solicita que sea realizado en términos de la actividad filosófica*, de tal forma que podamos garantizar que se establezca una conexión entre ellas. Así, el punto de vista de una filosofía brasileña adecuada necesita ser desplazado, en un primer momento, de la filosofía a Brasil. Después de verificar las peculiaridades del país, estaremos en condiciones de articular con ellas una filosofía que tematice de modo apropiado lo que hemos sido. Se trata de orientar la actividad filosófica con base en la mencionada relación afectiva con Brasil, considerándolo como tema y tomándolo como interlocutor prioritario, que habla cotidianamente sobre su manera de ser.

En verdad, la perspectiva que se mueve del exterior (Occidente) hacia el interior (Brasil) no deja de ser una modalidad de colonización que intenta conformar la cultura nacional a partir de los mismos requisitos históricos que motivaron las colonizaciones occidentales

---

<sup>24</sup> Ronie Silveira, *Apresentação do Brasil*, Santa Cruz Cabralia, Ronie Aleksandro Teles da Silveira, 2015.

anteriores. Al final, se trata de dar forma a un mundo de acuerdo con el conjunto de valores de los colonizadores europeos. Por lo tanto, adoptar el requisito filosófico de promover la unidad de los elementos culturales brasileños significa, en último caso, promover una nueva colonización occidental de Brasil. Se trata de repetir aquí lo que ya fue hecho allá, sin ningún gesto de aproximación o de atención al modo como hemos sido.

Uno de los defectos principales de esta interpretación acerca de la tarea de la filosofía brasileña es que se trata de un discurso absolutamente ineficaz. Su estructura básica, repetida hasta el cansancio, trae consigo las instrucciones de lo que sería necesario llevar a cabo para convertirnos plenamente en occidentales, modernos y desarrollados. La propuesta de que la filosofía brasileña debe hacer suya la misión de pensar el país bajo el requisito discursivo y epistemológico de la integración, posee exactamente esa misma orientación básica occidentalizante. La ineficacia práctica de esta propuesta se hace patente cuando notamos que sistemáticamente ha sido repetida sin generar ningún tipo de occidentalización efectiva. En verdad, es tan repetida como incapaz de operar cambios efectivos en nuestra manera de ser. Esta repetición inocua fue iniciada en el primer siglo de colonización por Manoel da Nóbrega, sacerdote jesuita portugués, y su intento de convertir a los gentiles brasileños.<sup>25</sup> En su obra se lamentaba de la disponibilidad incondicional y de la inconstancia de los indígenas para ser efectivamente cristianizados. Pese a la reiteración insistente en todas las instancias de la vida nacional seguimos siendo un país que no se occidentalizó plenamente.

No es excepcional pensar que esto se debe a alguna deficiencia estructural de la manera en que la cultura brasileña se ha constituido. Por ello, se afirma con cierta frecuencia que Brasil es un país predestinado al fracaso civilizatorio. Fracaso civilizatorio occidental, sería la manera correcta de decirlo. Mientras tanto, es más sensato creer que no nos occidentalizamos plenamente en función de una resistencia cultural que opera contra los intentos de colonizar al país. De esta manera, no hablaríamos de incompetencia o de no ser apto, sino de poseer una indisposición básica en relación con el conjunto de valores occidentales-integradores.

---

<sup>25</sup> Manoel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557), São Paulo, Metalibri, 2006.



La filosofía brasileña puede ignorar ciegamente esta indisposición cultural contra su modo de actuar, seguir intentando una nueva colonización del país y mantener su alineamiento con los requisitos de la filosofía occidental. Mientras, después de quinientos años de una exposición sistemática y eventualmente violenta a dicho conjunto de valores, parece razonable volver la mirada a los motivos que llevan a dicha resistencia. Esto permitirá verificar la naturaleza del proceso que desvía la energía colonial de su propósito original, anulándolo parcialmente.

Es evidente que los brasileños no percibimos como un problema la falta de integración entre los elementos de la vida. Es decir, la percepción que tenemos de la falta de unidad no la sentimos como una exigencia de algún tipo de desenlace. Y si la situación cultural brasileña no resiente la necesidad imprescindible de unificación, entonces no tiene sentido postular dicha necesidad como parte de o como el sentido mismo de la filosofía brasileña. Lo anterior sería equivalente a asumir como nuestros algunos objetivos que nada nos dicen, más allá de seguir las normas de un padrón de actividad filosófica sin conexión con nuestras necesidades culturales efectivas.

Nótese que la importación de dicha necesidad es justamente la típica actividad realizada por la filosofía que hemos hecho con base en los procedimientos occidentales. Si tal necesidad no es requerida en los propios términos de la cultura brasileña, si no es exigida de forma verdadera, entonces la actividad filosófica guiada por dicha finalidad unificadora se convierte en un discurso inocuo para el ambiente brasileño. Es decir, una actividad filosófica que intenta llevar adelante una solución no solicitada, para un problema no padecido, sólo puede percibirse como erudición, como discurso irrelevante.

El brasileño no es un hombre trágico. No tenemos la experiencia de desintegración moral que padece el hombre griego delante de la diversidad y el conflicto entre valores que orienta las acciones diarias, como vemos en las tragedias de Sófocles, por ejemplo.<sup>26</sup> Nosotros navegamos tranquilamente entre referencias distintas y hasta sacamos ventaja de ellas, sin que nos duela pasar de una a otra.<sup>27</sup> El brasileño nunca está en peligro real porque puede estar siempre de un lado o del otro en un conflicto ético. Así, no puede

---

<sup>26</sup> Véase la trilogía tebana: *Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*.

<sup>27</sup> Ronie Silveira, "O homem que samba", en Renato Nogueira, Ronie Silveira y Sérgio Schaefer, orgs., *O samba e a filosofia*, Curitiba, Prismas, 2015, pp. 91-122.

ser acorralado por referencias fijas pues, de una u otra manera, logra esquivarlas, moldearlas y absorberlas, pues acepta la diversidad y la fragmentación sin permitir que las partes choquen entre sí. El brasileño se comporta dentro de los dos parámetros de una “simpatía transigente y comunicativa” que impide cualquier posibilidad de sufrimiento.<sup>28</sup>

Por lo tanto, la fragmentación no se convierte en un problema cultural que necesite solución. Nosotros ya lo resolvimos, no por medio de algún procedimiento de síntesis que altere los términos del problema, sino a través de la adaptación a la situación fragmentaria que deja los términos tal y como se presentan. No tiene sentido intentar una solución unificadora para una situación fragmentaria a la que ya nos adaptamos.

### *Conclusión*

LA originalidad de la filosofía brasileña se halla en el acto de asumir las peculiaridades de la cultura brasileña como tema. Aunque esto parezca una trivialidad, en la práctica la adopción de este tipo de postura intelectual es más ardua de lo que a primera vista podría parecer.

Contra ella existe una gran limitación relacionada con el proceso de formación de los filósofos brasileños. Nos hemos formado mayoritariamente en la historia de la filosofía y pocos estamos preparados para una práctica filosófica efectiva. Dado que la situación ya es como se describe, para adoptar una actividad filosófica brasileña tenemos que preparar el terreno. Se trata de adoptar un ejercicio de práctica filosófica que considere a Brasil como motivo, no de elaborar una historia de la filosofía brasileña. Ésta tiene su propósito y razón de ser particulares, así que no debemos confundir la práctica con la historia. Filosofía brasileña no es lo mismo que historia de la filosofía brasileña.

Existe una segunda dificultad considerable para hacer filosofía brasileña: la necesidad de abandonar el conjunto de categorías de análisis y los procedimientos que caracterizan las típicas operaciones de la filosofía occidental. La sutileza aquí estriba en reconocer que las demandas implícitas en estas operaciones no siempre son

---

<sup>28</sup> Sérgio Buarque de Holanda, *Raíces do Brasil* (1936), Río de Janeiro, José Olympio, 1984, p. 36.

pertinentes o compatibles con el ambiente cultural brasileño. Si no nos percatamos de ello corremos el peligro de tomar pseudo-cuestiones como problemas legítimos e ignorar los que desde la cultura son realmente percibidos como tales.

En dicho sentido, creo que una filosofía brasileña no puede tomar como establecida aquella orientación por la integración que atraviesa el discurso filosófico occidental, como si su aceptación plena no involucrara la importación de un valor absolutamente extraño a nuestro medio. No se trata aquí de una preferencia personal o de la inclinación por ciertas líneas de pensamiento, sino de ver la incompatibilidad relativa de tal demanda filosófica occidental con la cultura brasileña. Lo anterior deja de manifiesto la necesidad de que los filósofos brasileños se dejen influir por cierta dosis de afecto por Brasil.

De alguna forma, es necesario salir del conjunto de las categorías filosóficas occidentales para pensar a Brasil desde su propio punto de vista o de un punto de vista mínimamente conectado con él. En ese movimiento, corremos siempre el riesgo de adoptar una forma parca de nacionalismo en función de la pérdida de las referencias filosóficas tradicionales. Tal nacionalismo indeseado nos llevaría al interior de Brasil y lejos de la filosofía, pues nos convertiríamos en defensores incondicionales de todo lo nacional. Lo anterior ciertamente no es lo que se desea cuando se defiende la necesidad de considerar al país con una buena dosis de afecto.

El punto de vista de una filosofía brasileña necesita trasladarse al centro de la cultura brasileña, adoptando una aproximación que comprenda lo que hemos sido. Sin embargo, por otro lado, se trata de una actividad filosófica que necesita hacer suya una tarea específica, sin la que no podría existir. Las cuestiones filosóficas relevantes serán aquellas que se muestren pertinentes para la cultura brasileña. Obviamente no cabe que ningún autor por sí mismo proponga una lista de estas cuestiones de forma que delimite una tarea única para la filosofía brasileña.

Aun así, resulta posible afirmar que la originalidad de la filosofía brasileña se encuentra delineada por la alteración del punto de vista que describí antes. A partir de su efectiva adopción estaremos en condiciones de producir una filosofía culturalmente relevante: ni mera erudición, ni mera apología de lo que Brasil ha sido.

*Traducción del portugués  
por Luis Humberto Muñoz Oliveira*

RESUMEN

Se defiende la necesidad de pensar la filosofía como actividad relativa a la cultura en la que está inserta. En ese sentido y con el objetivo de constituir una filosofía brasileña, se hace necesario pensar a Brasil a partir de su propia constitución. Esto resulta en que la originalidad de la filosofía brasileña implica abandonar la orientación básica proporcionada por el proyecto filosófico occidental. Se trata, pues, de practicar filosofía sin orientar el pensamiento hacia la integración de los elementos aislados de nuestra cultura.

*Palabras clave:* filosofía de Brasil, cultura brasileña, Occidente, colonización.

ABSTRACT

Philosophy is here approached as an activity dependent upon the culture within which it exists. In this sense, and aiming to constitute a Brazilian philosophy, it is necessary to analyze Brazil from the starting point of its composition. The result is that the uniqueness of Brazilian philosophy leads to reject the Western philosophical project's basic orientation in order to practice a philosophy that does not direct our thinking toward an integration of the isolated elements of our culture.

*Key words:* Brazilian philosophy, Brazilian culture, the West, colonization.