

## FILOSOFIA BRASILEIRA: TENSÕES E POSSIBILIDADES

[BRAZILIAN PHILOSOPHY: TENSIONS AND POSSIBILITIES]

Halwaro Carvalho Freire<sup>1</sup>

Faculdade Católica de Fortaleza Brasil

**RESUMO:** O presente artigo investiga a formação da filosofia brasileira, considerando os desafios históricos, epistemológicos e culturais que a cercam. Em um primeiro momento, observa-se o domínio das tradições filosóficas europeias na constituição da filosofia acadêmica no Brasil, evidenciando como essa influência gerou críticas à falta de originalidade e autonomia no pensamento filosófico nacional, conforme argumentado por Silvio Romero e Pe. Leonel Franca. Em seguida, são apresentados estudiosos como Margutti e Crisóstomo, que propõem uma abordagem pluralista, sugerindo que a filosofia brasileira não deve ser percebida apenas como uma extensão das tradições europeias, mas sim como uma criação própria que consegue articular saberes locais com questões universais. O artigo também ressalta a importância das filosofias indígenas, representadas por pensadores como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, na formação de uma filosofia genuinamente brasileira. Dessa forma, conclui-se que a filosofia brasileira deve superar paradigmas eurocêntricos, assumindo um caráter plural e dinâmico que reflita as particularidades culturais e históricas do país.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia Brasileira; Filosofias Indígenas; Identidade nacional

**ABSTRACT:** This article analyzes the constitution of Brazilian philosophy by taking into account the historical, epistemological and cultural challenges that permeate it. Initially, the predominance of European philosophical traditions in the formation of academic philosophy in Brazil is observed, highlighting how this influence aroused criticism of the lack of originality and autonomy in national philosophical thought, as argued by Silvio Romero and Fr. Leonel Franca. Next, scholars such as Margutti and Crisóstomo are mentioned, who suggest a pluralist approach, arguing that Brazilian philosophy should not be understood solely as an extension of European traditions, but rather as an authentic creation capable of articulating local knowledge with universal issues. The article also emphasizes the relevance of indigenous philosophies, represented by thinkers such as Ailton Krenak and Davi Kopenawa, in the construction of a genuinely Brazilian philosophy. Therefore, it is concluded that Brazilian philosophy needs to go beyond Eurocentric paradigms, adopting a plural and dynamic character that reflects its cultural and historical particularities.

**KEYWORDS:** Brazilian Philosophy; Indigenous Philosophies; National identity

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto - Portugal (UPORTO). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com período de intercâmbio (CAPES- PDSE) na MLU - Halle Wittenberg (Alemanha). Mestre em Filosofia pela UFC, com período-sanduíche na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador da linha de pesquisa História das Ideias Filosóficas Brasileiras do Centro de Estudos em Filosofia Brasileira da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Membro permanente do Grupo de Trabalho (GT) Pensamento Filosófico Brasileiro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF). Áreas de interesse: Filosofia Brasileira; Idealismo Alemão, Metafísica, Filosofia da Mente e Teoria do conhecimento. E-mail: [halwarocf@yahoo.com.br](mailto:halwarocf@yahoo.com.br)

## 1 INTRODUÇÃO

12

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.12, n.3, Dez., 2025, p.11-22

A trajetória da filosofia brasileira é permeada por diversas tensões que envolvem não só a questão da originalidade e autonomia de seu pensamento, mas também a própria definição e o alcance do que se considera filosofia. Desde os primeiros esforços historiográficos, como os realizados por Silvio Romero, em 1878, e pelo Pe. Leonel Franca, em 1918, nota-se uma crítica à ausência de um sistema filosófico verdadeiramente brasileiro, caracterizado pela reprodução de ideias estrangeiras e pela falta de continuidade lógica entre os pensadores. No entanto, esse paradigma é confrontado por interpretações contemporâneas que buscam entender a filosofia brasileira em diálogo com sua realidade histórica, cultural e social, reconhecendo suas especificidades e potencialidades.

Sob esse aspecto, pensadores como José Crisóstomo e Paulo Margutti enfatizam a relevância de superar os paradigmas eurocêntricos em benefício das variadas expressões do pensamento filosófico no Brasil, incluindo as contribuições dos povos indígenas e suas visões de mundo. As considerações de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, por exemplo, abrem caminhos para uma filosofia que não apenas interage com as tradições universais, mas que também se fundamenta na cultura, nos desafios e nas especificidades do território brasileiro. Com efeito, esta introdução objetivou situar a discussão sobre a filosofia brasileira com base nessas tensões e perspectivas, sublinhando a importância de integrar elementos históricos, culturais e ontológicos na elaboração de uma reflexão filosófica genuína e inovadora.

## 2 PERSPECTIVAS HISTÓRICAS DA FILOSOFIA DO BRASIL

Nos cursos de Filosofia no Brasil, é comum que a grade curricular comece com a disciplina de Introdução à Filosofia. Nessa disciplina, geralmente estudamos a história da Filosofia ocidental, que é dividida em quatro grandes períodos: antigo, medieval, moderno e contemporâneo. Desde o primeiro até o último período, encontramos poucos autores nacionais. De uma forma geral, discutimos pensadores como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel e Wittgenstein. Isso demonstra um indício de como a filosofia brasileira, mesmo tendo ganhado visibilidade nos últimos 20 anos, com publicações como as de Margutti (2013), Domingues (2015), Marques (2023) e Carvalho (2023), ainda provoca

certo estranhamento no meio acadêmico.<sup>2</sup>

A trajetória da tradição filosófica estabelecida no Brasil solidificou essa realidade. Margutti (2018) apresenta dois aspectos concernentes a esse contexto. O primeiro aspecto refere-se ao que o autor denomina de identidade da filosofia. Em outras palavras, podemos questionar: há uma única filosofia, uma disciplina com características bem definidas e suscetível a uma definição precisa e universal? Ou, em contraposição, que se relaciona ao segundo aspecto, existem múltiplas filosofias, práticas distintas ocorrendo em diferentes períodos históricos, mas que possuem propriedades suficientemente semelhantes para serem designadas pelo mesmo termo? Margutti (2018) enfatiza o segundo aspecto, com o qual concordamos. De fato, desde seu aparecimento, a prática filosófica na tradição ocidental manifestou uma diversidade tão vasta que se tornou complexa, senão impossível, a identificação de uma característica comum que permita unificá-las sob um conceito universal. É sob essa ótica que salientaremos duas possibilidades de interpretação como caminhos para abordar a filosofia brasileira de maneira a possibilitar um diálogo com a tradição filosófica estrangeira anterior, sem perder de vista o aspecto essencial de que as experiências práticas da cultura influenciam profundamente o fazer filosófico.

O primeiro trabalho publicado acerca da história da Filosofia no Brasil é atribuído a Silvío Romero, com data de 1878. A avaliação que Romero (1878) realiza sobre a produção filosófica no país não é favorável. O autor afirma (1878, parte IV, §100 e §102):

É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido [...] o espírito público não está ainda criado e muito menos o espírito científico. A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir a natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos [brasileiros], que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força logica dos acontecimentos [...] A fonte onde nutriam suas ideias é extranacional.

Romero (1878) argumenta que os filósofos brasileiros não podem ser organizados de forma lógica, em uma sequência de leis que se desdobrem umas nas outras para a formação de um sistema de ideias. Para exemplificar o diálogo entre ideias e a classificação lógica das leis, ele recorre à filosofia alemã. Na trajetória da música alemã, por exemplo, Gluck, Haydn, Mozart e Beethoven surgem como uma necessidade do avanço artístico; cada um se configura como uma continuidade progressiva do anterior. Na evolução filosófica que precede o idealismo alemão, Kant proporciona as bases para a

2 NOBRE, M.; REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

filosofia de Fichte; este, por sua vez, exerce influência sobre Schelling e, de maneira imanente ao sistema de ideias, Hegel e Schopenhauer emergem simultaneamente. Em todos os campos intelectuais, segundo Romero (1878), essa lei é aplicada.

Assim sendo, o período colonial (1500 a 1822) é fortemente caracterizado por esse autor como uma época na qual não houve produção de filosofia brasileira, considerando a ausência de uma sequenciação das ideias entre os pensadores. Ampliando essa análise, Domingues (2013) sustenta que a elaboração filosófica autenticamente brasileira seria inviável nesse intervalo devido a quatro fatores fundamentais: a) predomínio do nheengatu como língua e não o português; b) isolamento das províncias existentes no Brasil e falta de comunicação entre os escritos elaborados; c) o status colonial em vez de um país independente comprometeu a concepção de uma nação unificada e livre; d) o fato da população brasileira ter sido majoritariamente composta por escravos africanos e os escassos brancos ricos serem predominantemente analfabetos dificultou ainda mais a produção filosófica no Brasil.

A análise realizada por Margutti (2018, p.129) sobre as considerações de Domingues (2013), à qual também se pode adicionar Romero (1878), conclui, de maneira sucinta, que, segundo ambos os autores, “para que haja uma filosofia brasileira, é preciso que haja uma nação brasileira; ora, não havia uma nação brasileira no período em questão; logo, não havia filosofia brasileira nesse mesmo período”. O contraponto apresentado por Margutti (2018) é tal que sustenta a ideia de que a filosofia pode existir independentemente da presença de uma nação que a acolha como pátria. Para ilustrar essa afirmação, o autor menciona o período da Idade Média, em que universidades e práticas filosóficas emergiram antes do estabelecimento das respectivas nações.

Em 2010, Paulo Margutti publicou História da filosofia do Brasil (1500-hoje) - 1ª parte: O período colonial (1500-1822), no qual constam reflexões sobre escritos em português oriundos do Período Colonial que evidenciam preocupações filosóficas acerca da realidade do país em desenvolvimento. Segundo Margutti (2010), pensadores como Nóbrega, Anchieta e Vieira, embora não tenham nascido no Brasil, residiram aqui tempo suficiente para assimilar a cultura em formação e refletir sobre ela sob uma perspectiva filosófica. Por conseguinte, suas reflexões estavam indubitavelmente direcionadas à realidade brasileira emergente. Nesse contexto, Margutti (2018, p.130) afirma que “embora não possam ser chamados de brasileiros em sentido estrito, também revelaram o mesmo tipo de preocupação e produziram uma reflexão que pode ser chamada de brasileira em sentido lato”.

Em 1918, é lançado o segundo volume historiográfico sobre a Filosofia brasileira. A obra História da Filosofia do Brasil, escrita

pelo Pe. Leonel Franca, apresenta uma perspectiva não menos desalentadora que a de seu antecedente, Sílvio Romero, acerca da produção filosófica nacional. Nas páginas iniciais do livro, Franca (1918, p. 1) argumenta que o tempo e o esforço humano são escassos e que o que temos realizado na seara da filosofia nacional é quase insignificante, afirmando que “o estudo e o ensino da filosofia têm sido, entre nós, descuidados e tratados quase sempre com supremo descaso”.

Essa análise se aproxima do trabalho realizado por Júlio Canhada (2017) em sua tese de doutorado intitulada *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista*, em que se tem assinalada a análise de Leonel Franca ressaltando as lacunas no desenvolvimento da filosofia no Brasil. Para Canhada (2017), Franca (1918) evidencia a ausência de originalidade e autonomia nos “escritos filosóficos brasileiros”, enfatizando a passividade e a reprodução de ideias provenientes das “grandes nações civilizadas”. Ademais, critica a carência de uma “continuação lógica de ideias” e de uma “filiação genética de sistemas”.

Embora compartilhe com Sílvio Romero críticas à falta de consistência no desenvolvimento das ideias filosóficas brasileiras, conforme observa Canhada (2017), Franca (1918) destaca a “originalidade” como critério fundamental para avaliação, visto que a falta de autonomia dos filósofos brasileiros dificultou a consolidação de um pensamento capaz de se tornar uma referência ou provocar adesões ou rupturas significativas em relação às suas reflexões. A investigação realizada por Canhada (2017) pode ser corroborada pela seguinte passagem de Franca (1918, p. 262), na qual ele assevera que refletimos, mais ou menos passivamente, ideais alheios: “navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas”.

O recorte historiográfico das duas publicações selecionadas, uma do século XIX, de Sílvio Romero, e a outra do século XX, de Pe. Leonel Franca (1918), exemplifica a forma como a temática da Filosofia brasileira foi abordada em dois momentos históricos distintos, ambos desconsiderando o conteúdo filosófico que configurou a realidade brasileira durante o Período Colonial<sup>3</sup>. Além disso, não se observa uma discussão acerca dos filósofos brasileiros nesse contexto colonial em obras historiográficas, como *Contribuição à história das*

3 Não cabe aqui fazer uma análise extensa das obras sobre História da Filosofia do Brasil, como *A filosofia no Brasil: Ensaio de história e crítica (1956)* de João Cruz Costa ou ainda *a História da filosofia no Brasil (1967)*, de Antônio Paim, como também *Um departamento francês de ultramar (1994)* de Paulo Arantes. Conforme aponta Canhada (2017), não há também nessas obras uma discussão sobre a produção filosófica no período colonial, uma vez que estes autores, por motivos distintos, acordam sobre a não existência de uma filosofia autenticamente brasileira no referido período.

ideias no Brasil (1956), de Cruz Costa, e Antônio Paim em História das ideias filosóficas no Brasil (1967).

Segundo Cruz Costa (1956), a reflexão genuinamente filosófica no Brasil colonial é inexistente devido ao predomínio da filosofia portuguesa, caracterizada essencialmente por sua natureza prática. O modo pelo qual os filósofos portugueses realizavam sua filosofia, conforme argumenta Cruz Costa (1956), não se fundamentava na razão pura, mas sim no homem enquanto ser universal, expressando suas emoções e ações na vida cotidiana.

Ao examinar a filosofia praticada durante o Período Colonial, Paim (1967) ressalta sua dependência quase total das correntes europeias de pensamento, especialmente da escolástica e do racionalismo. Para esse autor, a filosofia desse tempo era predominantemente marcada pela mera reprodução de conceitos estrangeiros, sem que fosse desenvolvido um pensamento autônomo capaz de dialogar com as especificidades do ambiente brasileiro. Romero (1878), Cruz Costa (1956), Paim (1967) e Domingues (2013) apresentam argumentos distintos sobre a inexistência de um pensamento filosófico brasileiro autêntico durante o período colonial.

José Crisóstomo (2008) convergindo com Margutti (2018), sublinha a relevância da compreensão da formação do pensamento filosófico nacional como uma prática firmemente enraizada nas realidades culturais e históricas brasileiras. Crisóstomo (2008) destaca que a filosofia brasileira deve ser interpretada à luz dos desafios particulares enfrentados pelo país, principalmente em relação à mestiçagem cultural, às desigualdades sociais e à construção da identidade nacional. A filosofia brasileira “precisa transcender a abstração das questões universais e buscar soluções que estejam imbricadas nas realidades sociais e culturais do Brasil” (Crisóstomo, 2008, p. 115).

Margutti (2018) defende que não devemos restringir a filosofia apenas a um modo específico de saber ligado a um contexto temporal e espacial determinados. À vista disso, não existe a filosofia, mas sim filosofias, “entendidas como atividades diferentes praticadas de maneiras diferentes em épocas diferentes, embora possuidoras de propriedades análogas que permitam chamá-las pelo mesmo nome” (Margutti, 2018, p. 131).

Ao enfatizarem a necessidade de compreender a filosofia brasileira como uma prática integrada à realidade cultural e histórica do Brasil, tanto Crisóstomo (2008) quanto Margutti (2018) ressaltam o caráter processual na formação do pensamento filosófico no país desde o Período Colonial. Crisóstomo (2008) nos instiga a refletir sobre como para legitimá-la enquanto campo relevante de estudo, sendo imprescindível contemplar os desafios sociais enfrentados pelo país – como as questões relacionadas à mestiçagem cultural e às desigualdades econômicas – além da construção da identidade

nacional. Essa reflexão revela-se vital para que a Filosofia deixe atrás dela um campo meramente abstrato ou reprodutor de ideais atribuídos externamente.

Assim sendo, a filosofia brasileira – historicamente situada numa posição periférica no âmbito epistêmico – enfrenta o desafio necessário para transcender modelos eurocêntricos reproduzidos acriticamente, favorecendo articulações coesas com as realidades socioculturais brasileiras. Nesse contexto, compreendemos que a filosofia brasileira não deve ser vista como uma mera extensão das tradições europeias, mas como uma criação própria, que articula de forma crítica e criativa os saberes locais às questões de cunho universal. Essa perspectiva é particularmente relevante quando analisamos a filosofia brasileira sob a perspectiva dos povos originários

A trajetória da filosofia no Brasil, nesse contexto, é marcada por tensões que transcendem um suposto déficit de originalidade ou de autonomia em relação às correntes europeias. Essas tensões revelam, em última análise, as limitações da própria definição do que se compreende por “filosofia”. A crítica de pensadores como Silvio Romero, Leonel Franca e Antônio Paim, embora alicerçada em diagnósticos precisos, reflete, em certo grau, a internalização de um paradigma eurocêntrico que reconhece como legítima apenas a filosofia que se conforma a uma linearidade lógica ou a uma continuidade sistêmica. Essa visão desconsidera, como salientam Margutti (2018) e Crisóstomo (2008), o caráter plural e dinâmico das práticas filosóficas, que não se restringem a uma única tradição ou método.

### **3 FILOSOFIA BRASILEIRA À LUZ DOS POVOS ORIGINÁRIOS**

De partida, é de extrema relevância salientar que as filosofias indígenas são multifacetadas e diversas, não podendo ser compreendidas como um todo homogêneo. Cada etnia apresenta sua singularidade em termos de língua, cultura e cosmovisão, acarretando distintas maneiras de se filosofar. Entretanto, essa diversidade não obstrui a possibilidade de diálogos e convergências entre elas. É pertinente observar que uma hermenêutica de si dos povos originários do Novo Mundo requer o reconhecimento de uma história que antecede em muito a barbárie colonial, como bem aponta Marques (2023, p.42). Além disso, conforme indicado por Marques (2023), para considerá-los adequadamente é imprescindível revisitar uma série de elementos históricos; na verdade, é necessário inventar essa história – e tal invenção representa a luta pelo direito de narrar sua própria trajetória.

Entendemos que uma autêntica hermenêutica dos povos originários demanda um cuidado redobrado; contudo, para os

propósitos deste artigo, almejamos apresentar alguns elementos que possam delinear novas direções para a construção de uma filosofia genuinamente brasileira. Nesse contexto, o pensamento de Ailton Krenak (2019) emerge como manifestação singular de uma filosofia indígena específica, abordando questões amplas relacionadas à vida e estabelecendo conexões tanto com outras filosofias indígenas quanto com diferentes tradições epistêmicas.

O ponto inicial da análise de Krenak (2019) reside na desconstrução da ideia de uma filosofia única, fundamentada na noção universalista de humanidade. O filósofo questiona “como foi que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, edificamos o conceito de humanidade? Será que essa construção não está na origem de diversas escolhas equivocadas que realizamos, justificando o uso da violência?” (Krenak, 2019, p. 10-11) A partir desse diagnóstico, uma possível alternativa para a formação de uma nova humanidade, com perspectivas renovadas, consiste em reavaliar a relação entre os seres humanos e a natureza.

Segundo Krenak (2019), os povos indígenas desenvolveram modos de pensar e viver ao longo de sua trajetória que estão profundamente enraizados em sua conexão com a terra, a natureza e os demais seres vivos, propondo uma maneira de coexistência que desafia a divisão entre o humano e o não humano. Krenak (2019) argumenta que somos parte integrante da Terra, enquanto a modernidade nos fez acreditar que ela é um objeto distinto e nós somos outro: a Terra e a humanidade, pelo que afirma: “Não consigo perceber onde há algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo o que consigo imaginar é natureza” (Krenak, 2019, p. 17).

A análise de Ailton Krenak acerca da conexão entre os povos indígenas e o meio ambiente apresenta uma visão fundamental para a discussão das questões ambientais no contexto atual e para auxiliar na formação de uma filosofia genuinamente brasileira. Ao criticar a divisão moderna que caracteriza o humano e o não humano, Krenak (2019) sugere um modelo de convivência que desafia a lógica utilitarista que considera a natureza como um mero recurso disponível para a humanidade. Ele nos instiga a reconhecer nossa condição como parte integrante da Terra, e não como seus dominadores ou entidades separadas dela. Essa visão defendida por Krenak (2019) evidencia a viabilidade de uma autêntica filosofia brasileira, fundamentada no diálogo com as sabedorias dos povos originários e em sua maneira de viver em integração com a natureza. Tal filosofia, arraigada em nosso território e nas diversas culturas que o compõem, poderia oferecer respostas inovadoras e singulares aos desafios contemporâneos, unindo tradição à urgência por um futuro sustentável.

Rodrigues (2023) encontra consonância com Malafaia (2021) ao reconhecer que a obra de Krenak (2019) contém elementos essenciais para a reflexão sobre ética. De acordo com Rodrigues

(2023), o pensamento de Krenak evoca uma memória ancestral. Com uma radicalidade incomum, é imprescindível estabelecer vínculos profundos; assim, no presente é necessário recorrer ao passado-presente com o intuito de assegurar a vida futura. Para Krenak (2019), a memória ancestral é a responsável por “salvar” individualmente cada pessoa e, ao mesmo tempo, sendo coletivamente construída, configura-se como um fator de “salvação” do grupo. Como bem observa Malafaia (2021), suas articulações e propostas emergem de uma espécie de “eu-nós”. Ailton Krenak só está a falar o que fala porque é Krenak, ou seja, ele assume um dever ético, um compromisso, um engajamento concreto de não abrir mão dessa tradição ancestral que o informa e a qual pretende atualizar.

É viável, portanto, considerar uma ética ancestral que tem como fundamento o reconhecimento e a compreensão da alteridade da natureza, não no sentido de afirmar nossa igualdade com ela, mas de reconhecer que formamos um organismo em conjunto. De acordo com Rodrigues (2023, p. 196), tal ética não se esquivava do diálogo com outras formas éticas, “desde que estas contribuam para que continuemos nossa passagem por nosso planeta e, acima de tudo, para que o deixemos belo, alegre e habitável para as próximas gerações”.

Essa perspectiva ontológica desafia as premissas antropocêntricas ao sugerir uma visão integrada e holística do cosmos, uma ideia também presente no pensamento de Davi Kopenawa exposto em Kopenawa e Albert (2015). Segundo o autor, não existe uma separação rígida entre humano e não-humano, nem entre material e espiritual. Ao invés disso, ele descreve uma realidade interconectada onde seres humanos, animais, plantas e espíritos coexistem em uma rede dinâmica de relações. Kopenawa e Albert (2015) sustentam que a floresta é não apenas habitada por eles, mas também constituída de suas imagens, “espelhos luminosos”.

Watoriki, a Montanha do Vento, perto da qual vivemos, é, como eu disse, uma casa de espíritos. Os xapiri que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção (Kopenawa; Albert, 2015, p. 120).

Consideramos que o pensamento manifestado no segmento relativo a Watoriki, a Montanha do Vento, possui um significado filosófico profundo que pode ser relevante para a formação de uma filosofia autêntica brasileira. A percepção dos xamãs Yanomami, ao identificar a Montanha do Vento como uma “casa de espíritos” e espaço sagrado dos legítimos proprietários da floresta, evidencia

uma concepção de mundo que supera a dicotomia entre o humano e a natureza. Essa cosmovisão sugere uma interconexão radical, na qual cada elemento natural contém uma dimensão espiritual e é permeado por forças que coexistem com os seres humanos.

Tal perspectiva subverte a lógica ocidental contemporânea, frequentemente focada na objetificação e exploração da natureza, propondo um modelo relacional com o mundo que enfatiza o respeito, a reciprocidade e o cuidado. O ato dos xamãs em afastar delicadamente os espíritos antes da construção de suas habitações simboliza uma ética de convivência em que as ações humanas levam em consideração e respeitam os direitos e espaços dos demais seres, sejam eles visíveis ou invisíveis. Segundo Viveiros de Castro (2015), Kopenawa (2015) elucida uma visão ontológica profundamente distinta: a floresta e seus componentes não são recursos disponíveis, mas sujeitos dotados de agência, história e intencionalidade.

Essa abordagem desafia o paradigma antropocêntrico ocidental, revelando um universo onde os seres humanos não são os únicos protagonistas, mas sim uma parte de um ecossistema interconectado e vibrante. Expandindo essa reflexão, Taddei (2017, p. 195) sustenta que essa visão transcende a simples atribuição da condição de sujeito aos elementos da natureza, pois “trata-se de determinar cosmologicamente a natureza subjetiva de cada existente”. Munduruku (2021) alinha-se a essa perspectiva ao reconhecer que a natureza não constitui uma entidade separada ou pertencente a uma outra família; humanos e natureza compartilham uma mesma linhagem. Essa compreensão somente pode ser alcançada, vivenciada e assimilada através de um modo de vida particular. Nessa mesma linha argumentativa, Baniwa (2016) ressalta que o maior sofrimento para o povo indígena reside na perda de sua terra, uma vez que essa remoção implica a ruptura da conexão com a natureza. A relação se estende além do solo; trata-se da cosmologia que reconhece todos os seres vivos como sujeitos dotados de espíritos. Para Baniwa (2016), na perspectiva cosmológica indígena, prevalece a vida e os povos indígenas consagram a importância da autossustentação da natureza. O que realmente importa é o equilíbrio, uma concepção que contrasta com a visão materialista predominante na cultura ocidental.

Para a filosofia brasileira, a adoção dessa perspectiva de pensamento abre oportunidades para o desenvolvimento de uma reflexão genuína, fundamentada na diversidade cultural e na conexão profunda com o território. Essa abordagem possibilita, por exemplo, a formulação de uma ética e de uma metafísica que dialoguem com as tradições indígenas, resgatando o valor da interdependência entre seres humanos e não-humanos, além de reconhecer a sacralidade da natureza. Neste contexto, o pensamento Yanomami e de outros povos originários não se restringe a ser uma mera contribuição; trata-se de uma base robusta para que a filosofia brasileira se consolide como

uma expressão singular e essencial.

A integração das perspectivas indígenas como formas filosóficas para compreender a realidade brasileira em suas raízes culturais é compatível com o que Crisóstomo (2008) propõe como um novo paradigma para a filosofia no Brasil. Esse paradigma sugere tratar a filosofia como uma prática que é mundana, produtiva, contextualizada e cidadã: “não mais como discurso transcendental, mas como ponto de vista situado, praticamente justificado, em todo caso refletido, informado e elaborado” (Crisóstomo, 2008, p. 301). Concordamos com o referido autor que fazer filosofia implica ter um paradigma a ser apresentado para discussão e teste; um modelo que deve ser comparado com outros e que assim deve ser constituído não apenas sistematicamente, mas também dialeticamente.

#### **4 COSIDERAÇÕES FINAIS**

A análise conduzida neste artigo leva à conclusão de que a filosofia brasileira, apesar de ter enfrentado desafios e lacunas em seu desenvolvimento histórico, configura um espaço propício para reflexões profundas e inovadoras. A partir das abordagens historiográficas e da incorporação de saberes originários, podemos perceber que a filosofia nacional possui o potencial de ir além da simples reprodução de modelos eurocêntricos, conectando-se às particularidades culturais, sociais e históricas do Brasil.

Mais do que lamentar a falta de um “sistema filosófico brasileiro” no sentido tradicional, é imperativo ressignificar o ato de filosofar dentro do contexto de nossas realidades culturais e históricas. O pensamento indígena, com sua ontologia interconectada conforme evidenciado por Krenak e Kopenawa, nos instiga a reconsiderar as distinções entre sujeito e objeto, humano e não humano, razão e espiritualidade. Não se trata apenas de incluir novas vozes no debate filosófico; é necessário questionar os próprios alicerces que sustentam a filosofia ocidental moderna e sua pretensão universalista.

Esse exercício crítico demanda uma ruptura com a passividade histórica que nos levou à “reprodução de lutas estranhas” utilizando “armas emprestadas”. Conforme indicado por Rodrigues (2023), na memória ancestral reside a possibilidade para uma filosofia brasileira genuína – essa possibilidade se encontra no reconhecimento dos laços profundos entre passado, presente e futuro. No entanto, essa autenticidade não se caracteriza pela exclusão ou rejeição das influências externas; ao contrário, revela-se na habilidade de dialogar com essas influências a partir de uma perspectiva contextualizada que valorize as especificidades das nossas experiências culturais, sociais e históricas.

Assim sendo, a filosofia brasileira fundamenta sua legitimidade

não na busca por uma originalidade abstrata, mas na afirmação de uma pluralidade vibrante e criativa capaz de enfrentar os desafios de um mundo em transformação. Ao integrar saberes dos povos originários com inquietações sociais e tradições filosóficas ocidentais, pode assumir o papel de um campo crítico transformador, comprometido tanto com a compreensão do mundo quanto com sua reinvenção. Este é o convite proposto pela filosofia brasileira em sua multiplicidade e potencial emancipador: não apenas contemplar o Brasil, mas também pensar desde o Brasil – tanto para si quanto para o mundo.

## REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo. Um departamento francês de ultramar. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- CANHADA, Júlio. Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil oitocentista. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- CARVALHO, José Maurício de. Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira: balanço e perspectivas. Londrina: Editora UEL, 1998.
- CARVALHO, José Maurício de. Antologia do culturalismo brasileiro. Londrina: CEFIL, 1998.
- CARVALHO, José Maurício de. “Filosofia Brasileira: marcos teóricos”. Argumentos: Revista de Filosofia, n. 25, 2023
- CRISOSTOMO, José. Filosofia e identidade nacional. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- CRUZ COSTA, João. Contribuição à história das ideias no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.
- DOMINGUES, Ivan. A filosofia brasileira como problema. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- FRANCA, Leonel. História da filosofia do Brasil. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1918.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MALAFIA, Paulo Alexandre Marcelino. Filosofia de uma pessoa coletiva. PerCursos, Florianópolis, v. 22, n.48, p.83 -108, jan./abr. 2021.
- MARGUTTI, Paulo. História da Filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2018.
- MARQUES, Lúcio. A lógica da necessidade: filosofia brasileira em perspectiva crítica. São Paulo: Loyola, 2003.
- MARQUES, Lúcio Alvaro. Formas da Filosofia Brasileira: uma autocrítica do pensamento filosófico. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.
- NOBRE, M.; REGO, J. M. Conversas com filósofos brasileiros. São Paulo: Editora 34, 2000.
- PAIM, Antônio. História das ideias filosóficas no Brasil. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1967.
- RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. A ética ancestral na filosofia de Ailton Krenak. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 7, n. 16, jan./jun. 2023.
- ROMERO, Silvio. História da Filosofia do Brasil. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.