

EUROPEU NÃO SIGNIFICA UNIVERSAL. BRASILEIRO NÃO SIGNIFICA NACIONAL

(Acerca da expressão “filosofar desde”)

Ensaio publicado originalmente em *Nabuco* – *Revista Brasileira de Humanidades*, nº 2, novembro de 2014 / janeiro e fevereiro de 2015, ISBN 978-85-68289-01-3, www.revistanabuco.com.br. Proibida a reprodução deste texto sem autorização expressa de Edições Nabuco.

Sutiã:

Não é por falta de competência nem por falta de domínio da tradição filosófica europeia que os filósofos e estudantes brasileiros não participam dos debates supostamente “universais”, mas por razões políticas que nada têm de estritamente filosóficas. E mesmo a posição europeia é tão condicionada historicamente, tão relativizável quanto qualquer outra

Olho:

A depreciação, de fundo racial, das possibilidades intelectuais de pensamentos não-europeus não ficou, infelizmente, no século XIX. É este, precisamente, um dos temas mais estudados pelo pensamento latino-americano: a passagem das situações concretas de colonialismo — que acabaram, de fato, ao longo do século XX — para a criação de uma matriz colonial — a colonialidade

Julio Cabrera

(Doutor em Filosofia. Investiga nas áreas de filosofia da linguagem, linguagens do cinema, éticas negativas e filosofia latino-americana. Autor de cerca de 15 livros, entre os quais: *Projeto de ética negativa*, *Crítica de la moral afirmativa*, *Margens das filosofias da linguagem*, *O cinema pensa*, *Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados*, *Análisis y Existencia*, *Diário de um filósofo no Brasil* e *Diálogo/Cinema*, este último em coautoria com Márcia Tiburi).

I. Axiomas comunitários: o Acervo T. Primeira rodada de argumentos contra o Acervo T: universalidades situadas

Introdução

Gostaria de abordar a questão da filosofia no Brasil com olhos de lógico, atentando aos argumentos em jogo. Sempre que começamos uma discussão filosófica — seja qual for o assunto — está em questão a própria natureza da mesma, seu próprio caráter argumentativo. O problema inicial é que cada um de nós, participantes, já traz para a discussão um conjunto de definições, pressupostos, prevenções, temores e uma profunda necessidade de exprimir-se. Até que ponto a discussão filosófica faz com que uma postura seja alterada, ou, ao contrário, faz com que seja reforçada?

A respeito de filosofia no Brasil, muitos dos que tomam parte em discussões estão totalmente convictos de que a produção filosófica europeia representa pura e simplesmente o pensamento universal, enquanto colombianos, brasileiros ou africanos, quando pensam os problemas que surgem de suas realidades, refletem a partir de suas procedências nacionais e não fazem autêntica filosofia universal. Pensam que quando alguém fala em “idealismo alemão” refere-se a algo destinado à humanidade, mas que quando alguém fala em “filosofia brasileira” não expressa nada que tenha sentido. Esses pensamentos são tão controversos, tão insatisfatoriamente pensados e tão apressadamente formulados, que não vale a pena discutir com alguém que esteja tão convicto dessas ideias a ponto de não mais estar disposto a colocá-las em discussão, escutar contra-argumentos e, se for o caso, mudar de postura. Se alguém me perguntasse

por que *eu* não mudo de postura, responderia que já mudei: durante várias décadas ensinei a meus alunos que a filosofia europeia é universal e que não tem nenhum sentido falar de uma filosofia desde o Brasil ou desde a América Latina. Neste texto, quero explicar por que mudei de postura.

Uma das questões mais curiosas que me são propostas nas discussões sobre filosofia no Brasil é a de que a minha abordagem é “marcadamente política”¹, como se fosse eu quem introduz a política no corpo asséptico e incontaminado da “filosofia pura”, como se as questões que expus numa entrevista², e em meu livro *Diário de um filósofo no Brasil*, não fossem estritamente conceituais (como, digamos, uma discussão sobre o sujeito transcendental kantiano), mas apenas questões ligadas ao poder. *Gostaria de dizer desde já que as ideias de que a filosofia europeia é filosofia universal e de que os pensamentos nascidos na América Latina ou na África são nacionais são políticas de ponta a ponta*, que fazem parte de uma política que, ao ter sido instaurada e vigorar de maneira hegemônica, esconde seus próprios traços ideológicos, apresentando-se como se fosse tão somente a verdade absoluta e objetiva³. Em nenhum momento escondo ou disfarço o caráter político das minhas reflexões sobre a filosofia no Brasil, mas trata-se de uma postura política que tenta enfrentar *outras posturas políticas*, e não uma “realidade objetiva” que teria surgido do mundo mesmo “tal como ele é”⁴.

¹ Ferreira 2014.

² Cabrera 2014.

³ Esta é a situação usual: a ideologia hegemônica nunca sente a si mesma como ideológica, mas como “a realidade mesma”, enquanto que os dissidentes, os que não conseguem adaptar-se aos valores do sistema, veem claramente o caráter ideológico do vigente. A noção de “vigência” — que ainda deveria ser devidamente estudada — significa precisamente isso: os valores que “vigoram” tomam de assalto a realidade e passam a representá-la como se fosse “a coisa mesma”. O que vigora tranquiliza, naturaliza, apoia, fortalece e transforma em “meramente político” tudo aquilo que ousa desafiar-lo.

⁴ Por outro lado, e se ainda quisermos preservar uma distinção entre política e filosofia, as questões políticas se mostrarão necessárias para abrir espaços a questões mais propriamente filosóficas, as quais continuariam sendo ignoradas sem a pressão de uma ação política. Veremos isto melhor ao longo do artigo.

Apresentação do Acervo T

O que pensamos não surge no ar, mas responde a processos históricos e genealogias. Atualmente, na comunidade filosófica brasileira, *existe um acervo de ideias e teses que todo mundo aceita e que não se coloca mais em discussão*, teses que despertam a adesão imediata de qualquer público, mas cuja adequada genealogia haveria ainda que ser feita, pois trata-se de devires que, por algum motivo histórico, as pessoas abraçaram com paixão, mas que sempre poderemos desconstruir e mudar se nos parecer conveniente ou se — como me parece ser o caso — tais ideias vigentes estejam hoje cerceando centenas de jovens vocações filosóficas e burocratizando a filosofia. Precisamente, as tremendas dificuldades de entendimento da noção de um “filosofar desde” o Brasil, noção central do presente artigo⁵, provêm, fundamentalmente, da manutenção desse conjunto de convicções inabaláveis que passo agora a discutir. Essas teses são, numa formulação possível, as seguintes:

- (1) A filosofia é universal; ela fala desde, e com, a universalidade da razão. Os problemas filosóficos surgem do próprio exercício da razão e atingem qualquer ser humano em qualquer lugar do planeta, justamente pela sua natureza racional, que fala ao humano enquanto tal, com independência de nacionalidades ou idiosincrasias regionais.
- (2) A história da filosofia europeia mostra de maneira exemplar e modelar esse exercício universal da razão.
- (3) As filosofias de outros países, entre eles os latino-americanos, não conseguiram, até hoje, atingir esse nível universal da razão; uma boa parcela do que se escreve fora de Europa (por exemplo, na América Latina) refere-se a motivos nacionais (ou mesmo nacionalistas), mais de interesse para uma história das ideias do que algo de interesse genuinamente universal. É por isso que não existem grandes pensadores brasileiros, colombianos ou africanos sendo discutidos atualmente pelo mundo.

⁵ Apresentada pela primeira vez em meu *Diário de um filósofo no Brasil*, pp. 28-30.

- (4) Ao falar-se numa filosofia a partir de certa parte do planeta (por exemplo, desde o Brasil, ou desde os Estados Unidos ou desde a Bélgica), alude-se ilegitimamente a uma origem “nacional” do filosofar, o que contradiz frontalmente a natureza universal da filosofia. Estes projetos “nacionais” não fazem o menor sentido e devem ser abandonados por não serem universais e, portanto, não serem filosóficos. Seriam coisa tão absurda quanto falar de uma física ou de uma matemática brasileiras ou norte-americanas. As alegações “nacionais” são mais políticas do que estritamente filosóficas.
- (5) Quando essas filosofias nacionais se insurgem contra a filosofia universal europeia, elas mesmas já têm que utilizá-la inclusive para dirigir suas críticas; estamos formados por categorias europeias de pensamento, de maneira que rebelar-se contra elas representa um gesto impossível e contraditório; o que prova que, pelo menos por enquanto, só existe filosofia europeia, ao ser ela indispensável mesmo para criticar sua natureza e seus limites.
- (6) Conhecer filosofia é, fundamentalmente, adquirir sólidos conhecimentos sobre história da filosofia europeia, que, como vimos, representa o que há de mais universal do saber filosófico, para, a partir daí, estar devidamente capacitado a elaborar exegeses bem fundamentadas, ou interpretações e estudos comparativos, que só podem ser efetuados a partir de um sólido conhecimento dessa história, visando preencher as condições de oferecer alguma futura contribuição significativa para a filosofia universal.
- (7) Qualquer “filosofar autoral”, que assim se pretenda, pressupõe, como condição necessária, que se conheça solidamente esse acervo de conhecimentos filosóficos universais; qualquer tentativa de “filosofar autônomo” — ou, pior ainda, de “filosofar independente” — que prescindia desses conhecimentos corre o lamentável risco de repetir o que já foi dito e de incorrer em todo tipo de ingenuidades.

Denominarei “Acervo T” ao conjunto (1)-(7) de convicções inabaláveis (mesmo que se discorde neste ou naquele termo da sua formulação⁶) da comunidade filosófica brasileira (e, em grande medida, de uma boa parcela da comunidade filosófica internacional⁷).

Se o leitor pensa que as teses do Acervo T são evidentemente verdadeiras e não têm qualquer sentido contestá-las, a discussão acaba por aqui, ou melhor, nem sequer começa. O presente texto fará algum sentido se for lido por alguém que está disposto a tornar problemático o Acervo T e a responder às objeções que me proponho a lhe apresentar aqui, para, em todo caso, continuar a defendê-lo, *mas tendo enfrentado e respondido as objeções*. Se não for assim, não faz qualquer sentido que continue lendo o texto nem que eu continue a escrevê-lo. Tampouco a discussão terá sentido se o leitor já pressupõe que qualquer objeção ao acervo T deve forçosamente estar mal colocada ou conter falácias, as quais poderão ser desmontadas automaticamente sem que se pense demasiado no assunto. As objeções contra o Acervo T têm de ser levadas a sério, assim como o presente texto leva a sério o Acervo T. Não creio que as teses do Acervo T sejam obviamente falsas; creio que são incorretas e, em certo sentido, fatais para as aspirações filosóficas latino-americanas e brasileiras em particular; mas a sua incorreção não é evidente e deve ser mostrada de maneira cuidadosa e ponderada. Estas são questões mínimas de ética da discussão filosófica que os dois lados deveriam observar.

⁶ Por exemplo, na ideia (1), estão compreendidas filosofias que põem o acento em sentimentos (como podem ser as teorias éticas e estéticas da filosofia escocesa); “racional” refere-se à natureza eminentemente argumentativa da filosofia, mesmo numa filosofia dos sentimentos. Com isto quero dizer que a formulação de (1)-(7) poderia aprimorar-se, mas que as ideias básicas são essas.

⁷ A diferença entre os países latino-americanos a esse respeito reside em que, em alguns deles, como o Brasil, as atividades filosóficas se identificam exaustivamente com o filosofar norteado pelas ideias do Acervo T, enquanto em outros países latino-americanos, como a Colômbia, por exemplo, uma parte da filosofia responde ao Acervo T, mas ainda são praticadas atividades filosóficas alternativas que são acompanhadas e respeitadas por boa parte da comunidade filosófica. (Ver Pachón Soto Damián, *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Volumen I, pp. 125-129). A diferença é, pois, de ênfase e diversificação, mas o Acervo T enquanto tal implantou-se no mundo todo durante a segunda metade do século XX.

Apresentarei uma primeira rodada de observações críticas acerca do Acervo T, referindo-me a cada um de seus sete itens. Posteriormente, num viés mais positivo, tentarei caracterizar mais precisamente a noção de “filosofar desde”, que, como se verá, equidista tanto do universalismo abstrato atualmente assumido pelas comunidades de professores de filosofia quanto de um particularismo meramente “nacional”.

Primeira rodada de argumentos contra o Acervo T

(1ª) Como primeira aproximação à questão da universalidade da filosofia, o argumento que apresento aqui é basicamente o seguinte: a universalidade da filosofia não será negada (como o fazem pós-modernos franceses e neo-pragmatistas norte-americanos, por exemplo). Pode-se aceitar que os pensamentos filosóficos sejam universais no sentido de ser de interesse para seres humanos de qualquer ponto do planeta; podemos decidir não nos ocuparmos, pelo menos por enquanto, com as muitas dificuldades dessa noção⁸. Entretanto, se não quisermos formular essa universalidade em termos metafísicos ou transcendentais, teremos que concebê-la como o resultado de um processo histórico, com uma procedência, uma circunstância e uma perspectiva, o que não lesa a universalidade do pensado (seu interesse para a humanidade toda), mas a situa. O que se nega é a ideia de que os pensamentos filosóficos possam surgir de maneira direta da razão humana, de uma visão de lugar nenhum. A universalidade dos pensamentos não os dispensa de ter uma origem, não meramente externa, mas vinculada a seus conteúdos. (Isto deveria ser algo bastante óbvio, mas é preciso formulá-lo claramente por amor ao argumento).

Para exprimir isto melhor, proponho utilizar os termos “referente” e “aferente”: o referente diz respeito ao conteúdo dos pensamentos, enquanto o aferente refere-se à procedência ou perspectiva dos mesmos ou a seu sujeito de enunciação. Assim, quando escutamos uma manifestação filosófica como, por exemplo, “o trabalho humano

⁸ A ideia de universalidade é muito problemática e se poderia perfeitamente abrir uma discussão acerca da mesma; a minha estratégia argumentativa aqui será não mexer com essa noção e aceitar, de início, que a filosofia é uma empreitada universal, no sentido bastante óbvio de afetar a todo ser humano enquanto tal, sem diferenças nacionais ou regionais.

transforma o meio ambiente e pode torná-lo hostil ao próprio homem”, temos que atender não apenas à referência dessa expressão (com seu conteúdo de verdade), mas também ao seu aferente (a procedência da alocação), porque ela poderá ter influência no valor de verdade do referente; essa “mesma” frase terá diferentes valores de verdade (além de diferentes tons e nuances conceituais) se proferida por Hesíodo, por Aristóteles, por Locke, por Marx ou por Oswald de Andrade em sua etapa marxista. A procedência poderá afetar o valor de verdade do conteúdo enunciado, na medida em que esses pensadores possuíam informações diferentes, metodologias diferentes de abordagem, linguagens diferentes; dirigiam-se a diferentes audiências, tinham diferentes propósitos etc. Assim, embora as ideias sejam universais (no sentido de interesse para a humanidade), a sua universalidade está situada historicamente (podem significar coisas diferentes ou podem não significar coisa alguma).

Outra maneira de dizê-lo: os pensamentos filosóficos nascem dentro de redes holísticas de proposições, crenças, propostas, valores vigentes etc. e ganham certa configuração (ou certa *Gestalt*, poderíamos dizer) dentro delas, configuração essa que é produzida por uma perspectiva e por uma circunstância; dependendo da procedência do pensamento, predomina uma configuração ou outra. Nego, pois, que uma proposição transmita uma ideia universal com independência de sua procedência pensante; se se pretender uma universalidade baseada na ideia de que a mesma pertence internamente aos pensamentos, sem uma mediação circunstancial e perspectiva, negarei *essa* universalidade da filosofia; a verdade universal dos pensamentos é sempre historicamente constituída.

Além do mais, essa constituição nunca é “puramente filosófica”. Ela não pertence a um âmbito de sentido “próprio da filosofia”, incontaminado pelo resto do que os humanos fazem, mas está inserida numa rede de referências que levam ao estado da cultura em dado momento e lugar; assim, por exemplo, uma imensa parte do pensamento prático alemão contemporâneo do pós-guerra está diretamente motivada pelo horror dos campos de concentração e pela necessidade de evitar a sua repetição; tal horror é parte do “desde” reflexivo desse pensamento; saber isso não é irrelevante para entender e avaliar esses pensamentos, pois pode ajudar a entender certas formulações de problemas éticos que não poderiam ter surgido antes da guerra com essa força e nesses termos específicos. Conhecer essa perspectiva circunstanciada dos pensamentos

filosóficos pode ser também relevante na medida em que esses pensamentos (cuja universalidade não é negada) podem não ser os mais interessantes para pensar a filosofia prática desde nossa própria circunstância pensante (desde a qual, talvez, o horror dos campos de concentração não seja o tema prioritário; talvez na circunstância brasileira existam outros horrores mais prementes. Retomarei estas questões mais adiante).

Neste sentido, a universalidade não é um “fato da razão” que surgiria diretamente e sem mediações, mas uma criação histórica feita desde alguma perspectiva. Problemas filosóficos que, de uma maneira ou outra, atingem a todos (como a morte, a finitude, as relações com os outros, o acesso ao mundo, a expressão artística, o sentimento do sagrado etc.) têm uma procedência e atingem as pessoas de acordo com suas circunstâncias existenciais e pensantes. Há, pois, universalidade, mas ela não surge da “razão pura”, e sim de razões plurais e situadas; e tampouco ela atinge a toda a humanidade da mesma maneira e com igual intensidade.

Essa é apenas uma primeira aproximação à questão do “desde” do pensamento filosófico. Precisarei melhor essa ideia na próxima rodada de arguições⁹.

⁹ Existe no Brasil um profundo desconhecimento das fontes latino-americanas de pensamento filosófico (felizmente, essa situação está, lentamente, começando a mudar, como veremos depois). Isso faz com que, quando citamos pensadores latino-americanos, não sejamos levados a sério pelos nossos colegas, alguns dos quais pensam que a expressão “pensador latino-americano” é como “quadrado redondo”. Mais adiante neste artigo falarei mais sobre essas fontes, mas neste momento já é oportuno trazer à tona a ideia de universalidade da filosofia formulada pelo filósofo argentino do século XIX Juan Bautista Alberdi, considerado o primeiro pensador latino-americano a colocar claramente a questão de um pensar desde as nossas circunstâncias. Em seu texto “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporânea en el Colegio de Humanidades de Montevideo” (1840), Alberdi escrevia: “*Não há, pois, uma filosofia universal*, porque não há uma solução universal das questões de fundo que a constituem. Cada país, cada época, cada filósofo tem tido a sua filosofia peculiar, que se difundiu ou durou mais ou menos tempo, porque cada país, cada época e cada escola tem dado soluções distintas dos problemas do espírito humano” (Alberdi 1996, pp. 94-95. Destaque meu e tradução do espanhol minha, pois não existe nem existirá tradução portuguesa dos escritos deste importante pensador latino-americano). Parece claro que Alberdi não queria negar a universalidade de problemas filosóficos que nos atingem enquanto humanos; quando ele afirma que “não há filosofia universal”, significa que não há nenhum problema universal que não seja visto desde a perspectiva de um país, uma época ou um filósofo.

(2ª) Se aceitarmos o que acabo de expor, ou seja, que toda universalidade filosófica é constituída historicamente a partir de circunstâncias e perspectivas, resulta pelo menos enigmática a ideia de que a história da filosofia europeia possa ser detentora *exclusiva* da universalidade da filosofia; o máximo que se poderia dizer é que ela seria apenas uma das criadoras e cultoras de universalidade filosófica ao lado de outras pensadas a partir da África, da Ásia, da América Latina e do Caribe, surgidas de outras circunstâncias pensantes (como veremos, o ponto geográfico é parte da circunstância pensante, mas não se identifica com ela). Assim, quando se diz, por exemplo, que os mecanismos transcendentais do conhecimento tais como apresentados por Kant e filósofos pós-kantianos são universais, no sentido de se aplicarem aos seres humanos de qualquer latitude, isto deve ser visto como uma pretensão que não forçosamente se cumpre (poderia haver grupos humanos, como certas tribos indígenas, cuja mente não funciona segundo o aparato transcendental kantiano)¹⁰; mas, ainda que se aceite que esses mecanismos se apliquem a todos os seres humanos, isso não dispensa a pergunta acerca de onde surgiu a ideia da necessidade de um aparato transcendental e de por que Kant sentiu-se impelido a responder a essa questão, quando pensadores cem anos anteriores a ele sequer a visualizaram. Essa ideia tem um aferente e uma circunstância pensante que não é externa ao pensamento, no sentido de ela ser um componente do adequado entendimento do mesmo.

Como mostrado, entre outros, pelo pensador argentino Enrique Dussel — ainda pouco conhecido no Brasil —, mas também por outros pensadores, como Walter Mignolo e Eduardo Rabossi, a centralidade cultural da Europa é muito recente (150 anos), e decorre de uma construção geopolítica; não é um “fato objetivo”¹¹. Portanto, mesmo que seja fato incontestado que o pensamento europeu gerou pensamentos universais, em primeiro lugar ele o fez desde a sua própria circunstância e perspectiva — como é inevitável — e, em segundo lugar, não foi o único setor do planeta que conseguiu fazê-lo. (Que a filosofia universal coincide com a o pensamento europeu é, pois, ideologia, não “fato”).

¹⁰ Günther 2004.

¹¹ As melhores fontes são: Dussel, 1994; Mignolo 2007; Rabossi, 2008.

(3^a) Se for assim, seria falso dizer que os pensadores latino-americanos, e especificamente brasileiros, tenham desenvolvido apenas problemas de interesse “nacional” pelo fato de haver pensado questões a partir das suas circunstâncias de pensamento. Isto pode ser verdade de alguns setores específicos do pensamento latino-americano (por exemplo, tudo que se refere ao pensamento constitucional na obra de em Juan Bautista Alberdi, à problemática do povoamento ou à questão do castilhismo no Brasil etc. foram problemas profundamente ligados a circunstâncias sul-americanas da época, mas nem por isso isentas de reflexões universais). Se “universalidade” significa algo “que interessa e envolve a toda a humanidade”, sem importar a sua procedência nacional, então faz muito tempo que pensadores brasileiros abordam, já desde os primórdios de seu pensamento no século XVI — desde o padre Vieira até Vilém Flusser¹² —, questões universais nesse sentido. Por exemplo, Vieira tratou da questão das diferenças entre fala e imagem na eficácia da pregação; das relações entre estilo retórico e conteúdos sagrados; e de questões existenciais vinculadas à atitude diante da morte, ao problema do olhar, às relações com o próximo, aos fundamentos da esperança etc., todas elas questões universais. De maneira semelhante, Matias Aires abordou o tema da vaidade humana (que também fora tratado por Hume mais ou menos na mesma época), Tobias Barreto as questões do fim da metafísica, da crítica ao positivismo e à sociologia, da situação da mulher, das relações entre natureza e cultura e do fundamento do direito de punir; todos eles também problemas universais. O mesmo pode ser dito de pensadores brasileiros do século XX como Vicente Ferreira da Silva, que se debruçou sobre os problemas do reconhecimento e da solidão, sobre o conceito de humano, a

¹² Precisamente porque a procedência reflexiva de um pensamento não é — como veremos — meramente nacional, é totalmente irrelevante que Vieira tenha nascido em Portugal e Flusser na Tchecoslováquia; pelo que fizeram histórico-existencialmente, estão permanentemente filiados ao pensamento brasileiro. Isto torna igualmente brasileiro um pensador como Matias Aires, que nasceu no Brasil mas foi levado ainda criança para a Europa e nunca mais voltou; não são essas vicissitudes biográficas e nacionais as que determinam a perspectiva de um pensamento, mas a sua densidade reflexiva numa circunstância pensante. (Do contrário, teríamos que considerar Julio Cortázar um escritor belga). É com esse critério que o professor Paulo Margutti inclui, em sua recente *História da Filosofia do Brasil* (2013) [*livro resenhado na Nabuco nº 1, agosto / setembro / outubro de 2014*], não apenas autores portugueses como Pedro da Fonseca, Francisco Sanches e Vieira, mas até espanhóis como Luis de Molina e Francisco Suárez e italianos como Antonio Genovesi.

crítica ao antropocentrismo etc. A universalidade desses pensamentos não pode ser posta em dúvida, pois eram, em muitos casos, os mesmos pensamentos estudados na Europa (e cuja universalidade era reconhecida lá).

(4ª) Sendo assim, pode ser falso afirmar que as ideias filosóficas geradas por pensadores brasileiros não são discutidas no âmbito europeu *peelo fato de não serem universais*; os motivos da exclusão ou indiferença devem ser buscados *noutro lugar*, dado que esses pensamentos *são* genuinamente universais. A resposta mais usual a isso consiste em dizer que, embora as questões tratadas por pensadores brasileiros sejam mesmo universais, o tratamento carece de “qualidade” suficiente (ou de “excelência” e “originalidade”), e, metodologicamente, do “rigor” necessário a um trabalho filosófico de interesse internacional. Neste ponto, torna-se fundamental um estudo conceitual, de filosofia da linguagem, acerca dos modos de uso destes termos cruciais — “qualidade”, “excelência”, “originalidade”, “rigor” — que vêm qualificar, de alguma forma, a universalidade do pensamento não-europeu, universalidade que não parece suficiente.

Deveria ser desnecessário responder à “objeção”, que monotonamente aparece nas discussões, de que falar em “filosofia brasileira” seria tão absurdo quanto falar de uma matemática ou de uma física brasileira. Eu fico pasmo toda vez que isto surge e creio realmente que deveríamos fazer um esforço conjunto para elevar o nível das argumentações; um estudante de graduação que cursou um mês de uma disciplina de Lógica sabe o que é uma falácia de falsa analogia. É óbvio que ciências como a Física e a Matemática se formulam e desenvolvem segundo dinâmicas muito diferentes da de pensamentos filosóficos, sendo muito mais independentes de suas procedências e de questões sociais e políticas do que questões filosóficas (embora não totalmente, como Kuhn e Feyerabend mostraram). De maneira que dizer que, se as operações aritméticas não têm conexão com suas procedências sociais, os pensamentos filosóficos tampouco devem tê-la, é simplesmente um argumento que não se pode levar a sério; seria melhor arquivá-lo de uma vez por todas e passar a discutir os argumentos e contra-argumentos relevantes e bem elaborados. As analogias são importantes recursos argumentativos e são fartamente utilizadas na ciência e na filosofia, mas respondem a técnicas sofisticadas que é preciso conhecer, para que se possa usá-las com propriedade.

(5ª) Muitas vezes, em discussões sobre o tema, após eu ter sustentado que deveríamos incluir literatura latino-americana em nossas bibliografias em lugar de concentrarmos exclusivamente em fontes europeias, surge alguém do público alegando que “é totalmente impossível prescindir da filosofia europeia”. Essas pessoas, de maneira persistente, e como se tivessem apresentado uma grande objeção, me atribuem o seguinte *sequitur*: “Devemos incluir fontes latino-americanas em nossas bibliografias; portanto, devemos parar de ler autores europeus”. Essas pessoas precisam também urgentemente voltar a fazer cursos de lógica elementar. É claro que vamos utilizar fontes europeias *entre outras*. E seu uso, por outro lado, nada tem de “contraditório”, *mesmo que utilizemos fontes europeias para contestar a atual hegemonia do filosofar europeu*; pois o que está sendo contestado não é a Europa, mas o eurocentrismo (isso já foi dito, inutilmente ao que parece, milhares e milhares de vezes). As fontes europeias podem e devem ser perfeitamente utilizadas se conjugadas a outras fontes de pensamento (africanas, asiáticas e sul-americanas), e se utilizadas de maneiras apropriadoras, criativas e críticas.

Com efeito, além da indispensável diversificação das fontes, é também crucial *ver de que maneira* as fontes europeias aparecerão em nossos textos; habitualmente, elas aparecem meramente “comentadas” ou repetidas em exegeses e interpretações, dentro de um contexto de mero “estudo” (sempre “interessante”); mas essas fontes podem aparecer de muitas outras maneiras, podem ser utilizadas em proveito dos próprios objetivos do investigador (como Kant aparece num texto de Heidegger ou Heidegger num texto de Dussel), e inclusive utilizadas contra os próprios pensadores europeus que as geraram (por exemplo, mostrando o déficit de espírito iluminista em Kant ou, por meio de categorias hegelianas, a incongruência do desprezo de Hegel pela América etc.). Então a questão não é utilizar ou não utilizar fontes europeias em nossos textos, *mas a maneira como serão utilizadas*, de forma exclusivista e meramente expositiva ou de forma plural e contestadora. Portanto, não há qualquer “contradição” na menção e utilização de pensadores europeus dentro de uma contestação da hegemonia europeia (como triunfalmente se proclama em algumas discussões) nem

“circularidade” ou vício de metodologia algum em utilizar fontes europeias em nossas análises contra o eurocentrismo¹³.

(6^a) Mas talvez a ideia norteadora inabalável mais problemática de todo o Acervo T seja a (6), a ideia de que o filosofar autoral tem como condição necessária e incontornável o sólido conhecimento da história da filosofia europeia. Pelo que já foi falado, o que deveria ser exigido, em todo caso, seriam sólidos conhecimentos de história da filosofia mundial, e não apenas de história da filosofia europeia. Isto seria uma genuína situação universal. (Que tipo de “universalidade” é esta que se concentra exclusivamente na produção filosófica de um setor do planeta? Eis uma questão que eu gostaria muito de ver respondida pelos “universalistas”). Mas o problemático é que nem sequer um conhecimento sólido e exaustivo de filosofia mundial é estritamente “necessário” *num sentido absoluto*, mas apenas *num sentido relativo* a dois parâmetros: *dependerá do tipo de trabalho filosófico que se quiser fazer e dependerá do tipo de pensador que cada um for*. Aqui eu estabeleceria algumas gradações: (a) Quanto mais exegético e histórico for o tipo de trabalho que se pretende fazer, quanto mais se debruçar sobre autores e temáticas específicos, mais estudo de história das ideias será preciso fazer; (b) Quanto mais criativo e imaginativo um pensador for, quanto mais talentoso e hábil em leituras e escritas, menos precisará de profusos estudos de história das ideias em seu trabalho. Estas são, claro, verdadeiras heresias para os adeptos incondicionais do Acervo T; de acordo com a ideologia vigente, todo mundo que estuda filosofia tem que conhecer, forçosamente, e de maneira sólida, a história do pensamento europeu, com independência do que se queira fazer e com independência do tipo de pensador que formos. Trata-se de um treinamento anônimo e impessoal, espécie de dispositivo cego ou pedagogia absoluta, de “cultura filosófica geral” obrigatória que passa por cima de idiosincrasias, características, vocações e projetos.

Esclarecendo ainda este tópico: se quisermos fazer uma reflexão filosófica sobre a Amazônia, trabalhando interativamente com sociólogos e antropólogos, querendo averiguar, por exemplo, quais são os pressupostos éticos e pragmáticos da

¹³ Pensadores europeus como Hegel e Heidegger nos ensinaram que, para ultrapassar um pensamento, é preciso introduzir-se nele e criticá-lo “desde dentro”, que uma “superção” nunca pode ser um processo externo. Nada impede fazermos o mesmo com os próprios textos de Hegel e de Heidegger.

questão da depredação da natureza, é possível que algumas leituras sobre éticas utilitaristas e deontológicas nos sejam úteis; mas não precisaremos estudar a Teodiceia de Leibniz nem a procissão plotiniana do Uno nem as provas da existência de Deus de Anselmo nem a aposta de Pascal. Isto não significa que, se eu conheço por acaso estas fontes, não possa vir a utilizá-las com proveito em minhas pesquisas; apenas estou dizendo que essas fontes não são condição prévia indispensável para esse tipo de trabalho, salvo prova em contrário. Existe a ideia de que estudos dessa natureza, mesmo sem ter atinência direta ao que se está pesquisando, proporcionam uma espécie de “exercício” preliminar de pensamento, útil para “disciplinar” o trabalho filosófico. Poder-se-ia discutir a fundo essa ideia, nada evidente por si mesma, mas podemos aceitá-la. Ela poderia ser implementada durante, digamos, um par de anos ou durante os anos de formação; mas não parece razoável prolongar esse “exercício disciplinar” por mais de 10 ou 20 anos, como costuma acontecer no Brasil (a ideia de sermos “eternos aprendizes” tem um fundo de verdade; mas aprender não é sinônimo de ler e estudar; aprender inclui também escrever e pensar de maneira autoral). O que não pode acontecer é amarrar toda a nossa investigação a uma agenda interminável de leituras; temos que apreender a operar uma severa seleção do material que nos interessa — sobretudo nesta época de excesso assustador de informações — para o que nos propomos pensar. (Ora, se não tivermos nada para pensar, tenderemos a prolongar indefinidamente a etapa do “exercício disciplinar”, como um atleta que treina durante décadas para uma luta que jamais acontece).

(7^a) Isto se liga também ao tipo de pesquisador em questão: se formos menos imaginativos e capazes de tomar decisões intelectuais expressivas, vamos precisar de mais apoios bibliográficos do que outros investigadores. O que quero dizer é que o estudo de história da filosofia (só europeia ou mesmo mundial) não é “necessário” num sentido absoluto, mas sempre num sentido relativo. Os tipos, quantidades e maneiras de leitura não são as mesmas para qualquer tipo de aluno (esse deveria ser um dado elementar de qualquer pedagogia filosófica emancipada e emancipadora); nem temos por que pensar que existem “textos básicos” que ninguém pode desconhecer e pelos quais todo mundo tem obrigatoriamente de passar (outra ideia com a qual a esmagadora maioria da comunidade está totalmente de acordo: “não se pode sair de um curso de filosofia sem ter lido isto ou aquilo”). Segundo a ideologia predominante, os estudantes

de filosofia são todos iguais e incapazes de caminhar sozinhos, todo mundo precisa da mesma quantidade e do mesmo tipo de estudos, e não existe, na massa de estudantes, um sequer que seja capaz de pensamento competente e criativo sem as muletas bibliográficas administradas massivamente.

Por outro lado, e ainda com referência aos importantes tópicos (6) e (7) do Acervo T, creio ser equívoca a afirmação de que as filosofias dos pensadores europeus decorreram da erudição histórica prévia que possuíam e que só dessa forma suas filosofias se tornaram possíveis. Isso não é nada evidente, e deveria ser aberta uma investigação historiográfica para apurar este tópico. Na verdade, os chamados “grandes filósofos europeus” — que, por outro lado, também apresentam enormes fraquezas e insuficiências — fizeram leituras bem estratégicas e oportunistas dos autores anteriores, às vezes muito sumárias e inclusive com erros gritantes (veja o Platão de Aristóteles, o Descartes de Spinoza, o Spinoza de Nietzsche ou o Kant de Heidegger; todos eles dariam arrepios a um especialista nesses filósofos). Os “grandes filósofos” abordaram, sim, um problema apresentado na sua própria circunstância pensante, mas estiveram longe de conhecer profundamente o *status quaestionis* dos problemas filosóficos sobre os que se debruçaram; eles tiveram dos pensadores anteriores não um conhecimento sólido, erudito e confiável, como hoje se recomenda, mas apenas lhes arrancaram pistas para formular seus próprios pensamentos¹⁴.

Não vejo, pois, as filosofias de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel ou Wittgenstein como eruditas decorrências de uma série de estudos prévios, cuidadosos e completos, de um acervo de “sólidos conhecimentos” da história da filosofia anterior, tal como recomendado pelo Acervo T (e Heidegger, o mais erudito dos filósofos do século XX, é talvez quem mais deturpa tudo o que lê em função do próprio pensamento)¹⁵. Isso não quer dizer que os pensamentos desses filósofos, uma vez realizados, não fiquem inseridos, de maneira profunda, na época e circunstância em que foram pensados

¹⁴ Em seu “Ensaio de autocrítica”, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche se acusa de ter tentado exprimir seus próprios pensamentos usando categorias de Schopenhauer, em lugar de ter criado as suas próprias.

¹⁵ Karl Löwith fala do “peculiar monólogo de Heidegger com a tradição filosófica ocidental” (Löwith 2006, p. 159). Diz ainda: “A asserção arrancada dos textos mais diversos é sempre uma e a mesma e também a do próprio Heidegger” (Id, p. 245, tradução do espanhol minha).

(precisamente, em seu “desde” reflexivo). A questão é que o próprio pensador não tem por que se preocupar com isso; alguma outra pessoa poderá escrever um artigo sobre essa inserção; o que sustento é que os próprios pensadores não precisam escrever esse artigo nem ter os conhecimentos sólidos que seu comentador deverá ter. Os pensadores estão demasiado ocupados perseguindo o fio de seus próprios pensamentos, profundamente inseridos em sua época de uma maneira que eles mesmos não precisam compreender¹⁶.

O caso de Vilém Flusser — como já o relatei em meu *Diário* — é sintomático da situação da filosofia no Brasil. Flusser é exatamente um exemplo de leitura ousada e apropriadora de autores; ele se baseia, sim, na tradição europeia — que é a sua —; conhecia várias línguas, era razoavelmente erudito, mas, quando escrevia seus livros — veja-se *Língua e Realidade*, *Pós-história*, *A dúvida* ou *A história do diabo* —, seu estilo fluía livremente e suas referências a autores eram rápidas, sumárias e oportunistas, funcionais ao próprio pensamento. O resultado não podia ser outro: já na época da sua longa residência em São Paulo, muitos acadêmicos não o consideraram um filósofo sério¹⁷, e atualmente muitos ainda concordam com isso. Entretanto, Flusser é (junto a Newton da Costa) um dos únicos filósofos brasileiros (ou quase brasileiro, no seu caso) hoje discutidos e comentados na Europa, e precisamente um filósofo que não seguiu o molde do sistema e que, ao contrário, foi rejeitado pelo sistema como não sendo filósofo. Os casos de Rodolfo Kusch na Argentina ou de Octavio Paz no México podem ser comparáveis, em estilo, a Vilém Flusser no Brasil¹⁸.

¹⁶ Num momento de seu artigo, Gabriel Ferreira parece conceder isso ao referir-se a autores particularmente geniais: “No entanto, o produto da sua sorte ou sua genialidade será julgado ou aferido pelos leitores justamente em relação àquele depósito *que o autor, ele próprio, desconhece*” (Ferreira, op. cit.).

¹⁷ “Flusser se recusava a mencionar outros autores, a criar notas de rodapé; também tinha o hábito de desenvolver uma linha de argumento completamente nova em cada artigo que escrevia. Isso o desqualificava como acadêmico. Muitos críticos apontavam a abundância de hipóteses e o caráter especulativo da filosofia de Flusser; enquanto alguns se fascinavam, para outros, isto parecia ser a prova da falta de seriedade de Flusser” (Andréas Ströhl, “Flusser como pensador europeu”, citado em Cabrera 2013, p. 236, n. 23).

¹⁸ Por outro lado, pode ser ilustrativo comparar Flusser, Kusch ou Paz com um pensador tão perfeitamente enquadrado no Acervo T como Vladimir Safatle. Octavio Paz começa *El labirinto de la*

Além de tudo isso que se pode alegar contra a ideia de um conhecimento exaustivo como condição necessária — num sentido absoluto — para um filosofar autoral, o problema é que o sistema atualmente hegemônico — apoiado fortemente nos pontos (6) e (7) do Acervo T - não investe quase nada naquilo que seria condição *suficiente* desse filosofar. Pois, se mesmo os adeptos incondicionais do Acervo T admitem que o conhecimento da história da filosofia *não é suficiente*, que ele é apenas uma etapa prévia e indispensável ao filosofar, por que apostar num interminável preparo em lugar de propiciar rapidamente as condições *suficientes* de um filosofar autoral? Poderiam, por exemplo, ser instaladas nas universidades disciplinas de laboratório de texto, sem ementa fixa, e outros recursos pedagógicos livres, para que os estudantes pudessem ter a oportunidade de exercitar seus próprios talentos, tirá-los da timidez quase doentia em que atualmente se encontram e dar-lhes mais coragem para pensarem com as próprias cabeças.

soledad assim: “A todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso”. Rodolfo Kusch começa seu clássico *América profunda* desta forma: “La más tremenda e inflexible de las formas de opresión es aquella que ejercen las leyes de la naturaleza, obligándonos a transcurrir en un mundo aparentemente clausurado a las potencias sagradas”. Vilém Flusser começa seu livro *Natural:mente* assim: “Duas experiências estão confluindo para formarem o redemoinho das reflexões a serem relatadas em seguida. A primeira é a última passagem do autor pelo passo de Fuorn...”. Já Vladimir Safatle começa seu livro *Grande Hotel Abismo* assim: “‘Poder-se-ia dizer que o conceito de ‘jogo’ é um conceito de contornos pouco nítidos (*verschwommenen Rändern*). Mas um conceito pouco nítido é ainda um conceito? Um retrato difuso (*unscharfe*) é ainda a imagem de um homem? Pode-se sempre substituir com vantagem uma imagem difusa por uma imagem nítida? Não é muitas vezes a difusa aquela de que nós precisamos?’ De certa forma, este livro gostaria de ser compreendido como uma longa resposta a tais perguntas enunciadas por Wittgenstein”. Enquanto Paz fala em solidão, Kusch do sagrado e Flusser sobre viagens, Safatle fala sobre Wittgenstein. O que o norteia em sua reflexão são uma questão wittgensteiniana (retomada nas conclusões) e certas ideias seminais de Hegel, num exercício de “pensar junto com o autor”. (Ver meu texto “Melancholia: a Filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria”, em Cabrera 2013, pp. 225-231). Esta é uma das maneiras hegemônicas e muito celebradas de fazer filosofia no Brasil nos dias de hoje e constitui, sem dúvida, uma maneira legítima de fazê-la (um estilo que eu chamo de “comentário horizontal”), um tipo de texto imponente e que fascina. Mas não deveria ser a única forma admitida de desenvolver pensamentos filosóficos. Deveríamos habitar uma comunidade filosófica onde professores e estudantes pudessem escolher escrever como Safatle ou Flusser, Kusch ou Octavio Paz.

Estas reflexões nos conduzem, aos poucos, à ideia de que a ausência de filósofos autorais no Brasil e em outros países não é uma contingência, mas um produto necessário do mecanismo que guia hoje a produção e consumo de conhecimentos filosóficos. Se essas reflexões estiverem corretas, seria uma miragem esperar por filósofos a partir de um sistema cujo funcionamento exitoso pressupõe que eles não podem existir, mas que, ao mesmo tempo, mantém uma falsa expectativa de que eles poderão surgir precisamente da situação que os bloqueia. É por isso que essa situação é tão grave: o que importa é livrar os jovens estudantes de um mecanismo que sistematicamente atua contra si mesmo, mas que propõe em paralelo um discurso que promete um futuro impossível nos termos do funcionamento do próprio sistema que implanta essa expectativa.

Talvez fosse melhor admitir abertamente que os departamentos de filosofia não estão realmente interessados em criar filosofia autoral, mas sim em criar técnicos competentes transmissores e re-elaboradores de conhecimento filosófico europeu, tarefa na qual é possível obter grande prestígio e poder. Esta declaração seria perfeitamente honesta e corresponde ao que de fato acontece¹⁹. A vida de um professor de universidade se transformou em algo extremadamente burocrático e proletarizado, vida em que ficamos muito ocupados entre aulas, reuniões, comissões e em observar as cada vez mais numerosas exigências do Ministério da Educação²⁰. Damos nossos cursos a

¹⁹ “Quem tem faro poderá afirmar que já sente no ar o repentino despertar de uma filosofia brasileira. Apenas é muito pouco provável que um tal despertar ocorra nas faculdades de Filosofia (que surgem quais cogumelos depois da chuva em inúmeras e improváveis cidades), já que lá, como aliás no resto do mundo, apenas um número crescente de papéis eruditamente impressos enche gavetas. E lá, se surgir e quando surgir uma verdadeira Filosofia no Brasil, esta será profissionalmente combatida, como cumpre a toda academia no mundo inteiro” (Flusser 1998, p. 143).

²⁰ “Além das atividades de docência e pesquisa, hoje se exige do pesquisador que faça estágios frequentes no exterior, organize eventos, participe de congressos e colóquios, profira conferências e ministre cursos em outras instituições, integre bancas examinadoras, seja agente de divulgação do conhecimento, assuma cargos administrativos, preste consultoria e assessoria científica, numa palavra, cumpra uma lista infindável de tarefas as mais diversas. Ao assumir cargos e encargos, ele se vê forçado a desempenhar múltiplos papéis; e a maioria deles nada tem a ver com o trabalho propriamente intelectual (...) Em face da premência em atender ao que lhe impõem, o pesquisador não dispõe de tempo e, por vezes, sequer de desejo, de dedicar-se... à pesquisa” (Marton 2004, p. 147). Também os comentários cáusticos de

toda velocidade, os semestres são curtos, os cursos são cada vez mais velozes e sumários, os alunos se queixam de sair do curso sem saber filosofia, apesar de terem conseguido, com relativa facilidade, atender aos muitos mecanismos de avaliação. Muitas vezes se debocha do autodidata que estuda filosofia em casa, mas talvez este tenha mais tempo e concentração para estudar, refletir e criar, do que os nossos alunos na universidade submetidos a um “faz-de-conta” burocrático, que não produz muita coisa além de uma habilitação formal que reproduzirá o mesmo modelo vazio. Afinal de contas, o aluno sente, acerca da pouca filosofia que conseguirá fazer, que a fará em sua própria casa e não nas salas de aula ou tomado pela mão de um orientador exausto.

II. O “desde” como circunstância reflexiva, não como mera nação (Segundas reflexões)

Na seção anterior foram apresentadas algumas reflexões acerca da questão do “universal”, as quais eram importantes para aplainar o terreno do entendimento da difícil noção de “pensar desde”. Posso resumi-las assim: mesmo sendo universais, os pensamentos filosóficos têm uma procedência que os situa; a sua universalidade não é lesada por isso, mas referenciada a circunstâncias pensantes; se aceitarmos a razão como historicamente situada, não é absurdo falar em “filosofia alemã” ou “filosofia brasileira”, se por tal entendermos pensamentos pensados a partir de circunstâncias e perspectivas (que poderiam ser nomeadas de outras maneiras que não com nomes de nações); a equação entre o universal e o europeu não faz nenhum sentido na medida em que o europeu é tão situado quanto o brasileiro ou o etíope; dentro de um ambiente pluralista, o fato de usarmos autores europeus não mostra que eles sejam os únicos genuinamente universais, porque os usamos (ou deveríamos usá-los) em meio a outras fontes e sempre de maneira apropriadora, nunca meramente repetitiva; os pensadores brasileiros já pensaram universalmente e, se eles não recebem reconhecimento internacional, isso se deve mais a questões de política cultural do que de estrito mérito filosófico; e a universalidade, a qualidade e o rigor filosóficos não dependem de

Schopenhauer sobre a filosofia alemã paga pelo Estado (“filosofia ministerial”) conservam ainda bastante do seu vigor.

maneira absoluta, mas relativa, do conhecimento histórico adquirido (e muito menos do conhecimento só de fontes filosóficas europeias).

Nesta segunda rodada de arguições, pretendo enfatizar mais o outro lado da questão: não mais a universalidade das ideias filosóficas (nunca negada, ao menos como pretensão), mas o que antes chamei de procedência dos pensamentos filosóficos ou seus aferentes, tentando mostrar como esta procedência não se reduz ao “nacional”, embora mantenha relações históricas inevitáveis com o local onde se nasce. É neste ponto que nos deparamos com as maiores incompreensões. Como ilustração disto, posso lembrar o começo do comentário à minha entrevista feito por Gabriel Ferreira: “De fato, também não foi a primeira vez que travei contato com seu trabalho [o meu] de longa data acerca *de uma ‘filosofia brasileira’ ou ‘desde o Brasil’*” (grifo meu). Resulta desanimador que se contabilizem como sinônimas duas expressões cuja tentativa de distinção me custou várias páginas do *Diário*. A minha reflexão começa na página 28 desse livro, com uma distinção tripla entre “filosofia brasileira”, “filosofia no Brasil” e “filosofia desde o Brasil”, e a explicação das diferenças chega até a página 30. Precisamente eu nego que tenha sentido falar de algo como “filosofia brasileira” e defendo a ideia de um “pensar desde o Brasil”. Mas, se o que escrevemos não será sequer lido, e se será tratada como uma só e mesma coisa aquilo que se tenta distinguir, as discussões filosóficas não avançam.

Mas incompreensões mútuas podem ajudar a entender o andar de um debate, e por isso pretendo utilizar nesta segunda seção outras afirmações de Gabriel Ferreira, porque nelas aparecem praticamente todas as características do Acervo T; de maneira que a tentativa de respondê-las servirá para esclarecer melhor os pontos centrais. Seu texto está escrito num tom ao mesmo tempo polêmico e cooperativo que deveria ser corriqueiro em discussões filosóficas; entretanto, esse tom cordial, que o leva a elogiar algumas das minhas críticas, oculta divergências profundas: *apesar das aparências, não nos incomodam as mesmas coisas nem estamos fazendo as mesmas reivindicações*. Tentarei mostrar isso com o mesmo tom cordial e respeitoso, embora, por vezes, irônico.

Algumas das perplexidades acerca da noção de “pensar desde” sentidas pelo convicto do Acervo T são bastante usuais e aparecem claramente no texto de Ferreira:

“(…) qual seja o significado de uma agenda filosófica estritamente brasileira ou latino-americana não fica claro na fala de Cabrera. A meu ver, a dificuldade em definir o significado de uma agenda filosófica ‘a partir’ do Brasil ou da América Latina advém do fato de que mesmo o significado de uma agenda filosófica ‘a partir’ da Alemanha, da França ou da Grécia também não é fácil de encontrar (…)”.

Falando em filósofos europeus como Leibniz, Kant ou Hegel:

“Por mais que possamos dizer que todos eles atualizam uma agenda ‘eurocêntrica’, seria difícil, senão impossível, pretender dizer, por exemplo, que Kant, com a sua dedução transcendental das categorias, não estivesse tentando afirmar algo acerca de qualquer sujeito cognoscente independentemente da nacionalidade ou que Sartre não pretendesse igualmente expor uma estrutura de abertura existencial predicável a toda e qualquer instância existente, sem maiores determinações”.

Acredito ter fornecido, na seção anterior, numerosos elementos argumentativos que respondem a grande parte destas perplexidades, e eu esperaria, neste ponto da arguição, que o adepto do Acervo T tentasse responder ao que coloquei anteriormente ponto por ponto. É assim que uma discussão filosófica se torna produtiva. De todo modo, proponho-me aqui, nesta segunda rodada, a acrescentar mais elementos de juízo para entender adequadamente a noção de um “filosofar desde” como remissão aos aferentes de afirmações filosóficas.

Parece-me que uma dificuldade inicial da comunicação reside em que se parte já da noção perfeitamente definida e restrita de “filosofia” aceita hoje nas universidades e programas de pesquisa: “reflexão de caráter teórico acerca de problemas definidos dentro da tradição ocidental e expostos de maneira argumentativa”. Isto exclui questões de política prática, deixa de lado outras tradições de pensamento e proíbe estilos narrativos. A “definição de trabalho” proposta por Ferreira em seu comentário transita pelas mesmas veredas: “Um filósofo é alguém que foi pelo menos capaz de identificar um problema filosófico e situar o seu próprio tratamento, análise ou resposta frente ao *status quaestionis* desse mesmo problema”. A primeira parte desta definição parece circular (dizer que um filósofo é alguém capaz de identificar problemas filosóficos

utiliza na definição o conceito que não entendemos; se alguém não sabe o que seja numismático, de pouco servirá defini-lo dizendo que se trata de alguém que foi pelo menos capaz de identificar um problema numismático). A segunda parte da definição pressupõe a existência de problemas filosóficos objetivos e universais (todos de origem europeia), que já estão sendo discutidos pelos estudiosos do mundo todo e que se encontram num certo *status questionis* no qual nós deveríamos tentar nos inserir por meio de “contribuições”.

É claro que, assumindo essa “definição de trabalho”, a discussão sobre filosofia desde o Brasil nem sequer começa, já que obriga a aceitar de início e sem discussão precisamente uma boa porção do que está sendo posto em dúvida. Essa definição nunca se pergunta pela origem genealógica desses problemas, de onde eles surgiram, de onde e como adquiriram a sua universalidade etc., ou seja, torna impossível colocar sequer a questão do “desde” reflexivo ou pensante. Tudo isto tem pouco a ver com a noção de filosofia com a qual trabalho na minha reflexão sobre filosofia no Brasil²¹. De fato, minha atitude geral diante da questão do que seja filosofia é profundamente contrária ao Acervo T, que prefere definir filosofia de maneira muito específica, e que teme muito que filosofia passe a significar “qualquer coisa”. (Este é um dos receios mais típicos do professor universitário brasileiro.) Pelo contrário, tento deixar a filosofia com a menor quantidade de definição possível, baseando-me no fato de que *os próprios filósofos europeus (e não apenas eles) produziram, com o nome de filosofia, todo tipo de texto*, desde os rigorosos e impessoais artigos de Rudolf Carnap até as peças literárias e autobiográficas de Sören Kierkegaard. Essa história é rica em estilos expositivos diversos, desde o poema filosófico e o diálogo até o aforismo, o tratado, o ensaio e o panfleto. Se definirmos filosofia como o que Kierkegaard fez, deixaremos de fora

²¹ Cf. Cabrera 2013, pp. 20-27. Em virtude da minha atual concepção da argumentação filosófica, que retomarei no final deste trabalho, a única coisa que temos em filosofia são posturas que podem ser justificadas de diferentes maneiras, e não, em absoluto, posturas que refutam e eliminam outras. Essas posturas incluem definições de termos cruciais. Não estou reivindicando a minha definição de filosofia como a única correta (e gostaria que meus adversários tampouco o reivindicassem para suas próprias concepções), mas apenas apresentando-a como razoável e como geradora de frutíferas consequências; ao mesmo tempo, mostro os perigos das outras definições, mas sem negar-lhes seu direito de serem colocadas na discussão. (Cf. Cabrera 2009, Parte IV).

Carnap e vice-versa. Parece melhor deixar o termo operando em sua máxima e mais exuberante amplitude.

Como a noção acadêmica de “filosofia” exclui qualquer forma de práxis política (fato curioso, porque Marx e Engels são admitidos nas histórias oficiais da filosofia), ao conceber as atividades filosóficas como teóricas e especulativas, sem qualquer obrigação ou tarefa social²², os “universalistas” adeptos ao Acervo T acabam fazendo diagnósticos ingênuos sobre algumas questões cruciais sobre filosofia no Brasil. A negligência das mediações políticas, ligada à crença na existência de um patamar “estritamente filosófico” incontaminado de política, liga-se, por exemplo, ao diagnóstico acerca da “comunidade de comentadores” no Brasil. Gabriel Ferreira nega importância à minha disjunção entre grandes comentadores e pequenos filósofos²³ alegando que mais importante seria notar que no Brasil nem sequer temos grandes comentadores. Aqui há uma discordância factual. Na minha percepção, o Brasil já atingiu um excelente nível acadêmico no que se refere a exegese, comentário e interpretação do acervo filosófico europeu, dentro de um sistema de pós-graduação que, se não me engano, é o melhor da América Latina, tanto no que se refere à organização quanto à quantidade de trabalhos de alta qualidade desse tipo. Análises das obras de Kant, Spinoza, Wittgenstein, dos clássicos gregos, de Nietzsche, Heidegger, filosofia francesa contemporânea, para nomear uns poucos, atingiram, em minha apreciação, um alto nível de qualidade em períodos amplos e de forma constante. Os Cadernos Nietzsche de São Paulo podem ser um belo exemplo, entre muitos outros, da excelência e continuidade deste tipo de trabalho. Assistindo aos encontros Anpof, em nenhuma das sessões escutaremos trabalhos mal feitos, mal estruturados ou mal fundamentados em suas respectivas literaturas especializadas, lidas criteriosamente em suas línguas

²² É curioso observar que, no Brasil, é bastante frequente que professores de filosofia apareçam na TV ou nos jornais defendendo alguma causa social ou política (sobre saúde, educação etc.); mas isso é uma atividade “não estritamente filosófica” no sentido deles; quando lemos os textos desses professores, eles são comedido teóricos e eruditos. “Não é a própria filosofia que ocupa o espaço público, mas pessoas que, ao discutir assuntos diversos, os temperam no molho da filosofia e, assim, conseguem ter uma determinada audiência. (...) Como Marilena Chauí, Paulo Arantes, Bento Prado Jr. Eles são intelectuais que têm importância não pela filosofia que fazem, mas por participar de um certo debate cultural e político” (José Arthur Gianotti em Nobre e Rego 2000, p. 99).

²³ Cf. Cabrera 2013, pp. 79-91.

originais. Podemos discordar desta ou daquela interpretação, mas surpreende, em todo caso, a sofisticação, profundidade e cuidado formal dos trabalhos apresentados. Posso pecar por otimismo, mas não creio que existam no Brasil, no momento atual, “pequenos comentadores”. Mesmo os estudantes que apresentam trabalhos, embora dentro de suas compreensíveis limitações, se preocupam em construir trabalhos bem articulados e bem documentados.

De onde vem então a ideia de que os comentadores brasileiros não atingiram ainda um alto nível de excelência? Ferreira explica assim:

“(…) nossa universidade não conseguiu cumprir com excelência nem mesmo a tarefa de “produção” dessa massa de comentadores hábeis em outros idiomas, *com penetração e participação ativa no debate internacional junto a outros comentadores* (...) O que aqui me interessa ressaltar é o fenômeno da incipiência, em grande parte das vezes, dos nossos comentadores (que, dado o rigor e a cobrança do “sistema”, deveriam estar entre os melhores, quiçá, do mundo)”.

Ele baseia seu diagnóstico no fato de os comentadores brasileiros não serem chamados a participar das grandes discussões internacionais; ele vê isso como uma pura questão de “qualidade”: os trabalhos de pesquisadores brasileiros não participam das discussões internacionais porque ainda não atingiram um nível adequado de “excelência”; esses pesquisadores, portanto, precisam continuar estudando para algum dia participar delas. Se for correta a minha ideia de que o Brasil já atingiu há muito tempo um alto nível de excelência no que se refere a comentário e interpretação de autores e temáticas europeias, o fato de eles não estarem participando das discussões internacionais sobre Kant, Wittgenstein etc., de não serem citados, comentados etc., não se explicaria pela sua pretensa “falta de qualidade”, mas, precisamente, pelos motivos políticos que a comunidade se recusa a detectar, especialmente na base do item (4) do Acervo T. (Uma coisa é politizar totalmente a filosofia — como fizeram e fazem alguns marxismos e “teologias da libertação” —, mas outro extremo igualmente criticável é despojar totalmente a filosofia de qualquer dimensão política).

Como as mediações sociais e políticas não são consideradas na análise de fenômenos como o não-reconhecimento da excelência dos comentadores brasileiros nas

discussões internacionais, a explicação que resta é que essa “excelência”, na verdade, ainda não foi atingida. Mas essa “explicação” pode renovar-se indefinidamente: qual é o ponto objetivo em que poderemos dizer: “já atingi o nível suficiente de excelência”? Na Lógica informal, isso é conhecido como a falácia *self-sealer* (de selamento), que consiste num argumento que se “sela” a si mesmo sem poder mais ser refutado; é o caso do argumento que diz: “não somos reconhecidos porque não atingimos ainda o grau suficiente de qualidade”. Quando alguém replica: “mas X já tem qualidade e não é aceito internacionalmente”, pretendendo ter derrubado o argumento, a resposta falaciosa é: “acontece que X ainda não atingiu o nível de qualidade para ser reconhecido”; e isso se pode reiterar em qualquer ponto do interminável processo de melhoramento.

Se o acúmulo de conhecimentos for, como está estabelecido, condição absolutamente necessária para fazer filosofia autoral, mas se aquele acúmulo não for ainda suficiente no momento *t* (seja qual for *t*), consegue-se com isso adiar de maneira indefinida o momento (talvez traumático?) em que, dadas todas as condições de “excelência” do bom comentário, teríamos, sem mais desculpas nem delongas, que filosofar com nossas cabeças. Gabriel Ferreira é representativo da comunidade quando se mostra pouco preocupado pelas demoras desse adiamento (“Se esse ‘momento de preparação’ é feito em cinco ou em 50 anos, pouco importa”). É claro que, para quem está confortavelmente instalado na aquisição de conhecimentos como condição necessária da difícil filosofia autoral, não importará adiar esse momento para quando todos já estivermos mortos. Esse preparo interminável, que os professores não têm qualquer pressa em concluir (pelo contrário), é atormentador para o jovem filósofo que gostaria rapidamente de concluir seus estudos mínimos e passar a escrever seus próprios textos, aqueles que os departamentos de filosofia, em geral, desestimulam²⁴.

²⁴ Outro ponto em que essa atitude de assepsia política é evidente é a questão das línguas. A escolha do inglês como simples “língua científica universal” é vista como ato inocente, apenas pragmaticamente útil; isso supõe que as linguagens são apenas veículos neutros e inertes de comunicação. Mas, quando falamos e escrevemos em inglês, não estamos apenas lançando mão de um recurso inofensivo de comunicação; também estamos sendo imersos numa maneira de articular conceitos e perspectivas sobre o mundo. (Cf. Flusser 2004, onde o autor desenvolve a ideia das línguas abrirem mundos diferentes). Línguas diversas mostram diferentes possibilidades conceituais: o filósofo ganiano Kwasi Wiredu “afirma que na cultura e língua Akan, do Gana, não é possível traduzir o preceito cartesiano ‘cogito ergo sum’. (...) A razão é que não há palavras para exprimir tal ideia” (Santos, op.cit, p. 62). O filósofo kenyano Dismas Masolo refere-

Neste ponto da reflexão, deve ficar claro que a questão do “desde”, vivida por outros países apenas como a sua circunstância existencial e pensante, constitui, pelo contrário, uma premente reivindicação em setores do planeta cujo trabalho filosófico não está sendo considerado, como acontece com os pensadores latino-americanos (mesmo com os que se dedicam com afinco a comentar e a difundir a filosofia europeia)²⁵. Trata-se de uma tarefa política talvez indesejável, mas que os excluídos nos vemos obrigados a empreender, numa tentativa de abrir espaço para os nossos pensamentos. Atualmente, os pesquisadores latino-americanos somos funcionários de pensamentos vindos de outras perspectivas; somos considerados apenas mão de obra intelectual e consumidores e divulgadores de pensamento europeu. Podemos concordar

se à ideia de Wiredu de que “...a teoria da correspondência da verdade, tal como a conhecemos em português, seria, no mínimo, desajeitada em língua Twi, pelo que nem sequer se coloca” (Idem, p. 323). Parece óbvio que a multiplicidade de línguas mostra que construções culturais como o *cogito* ou a teoria da verdade como correspondência dependem de seus próprios “desde” histórico-existenciais e não se aplicam a toda a humanidade (a não ser através de atos políticos de dominação aceitos pelos próprios afetados). Ainda sobre esta questão das línguas, Pedro Argolo (de Brasília) me pergunta, numa comunicação particular, se meus receios a respeito do uso do inglês não nos fecharia as portas para a vasta literatura pós-colonial (Spivak, Said, Paul Gilroy, Hommi Bhabha etc.), toda ela escrita em inglês, o que nos impediria intercambiar com eles ricas experiências emancipadoras (das que me ocuparei mais adiante). Ele faz ver as enormes semelhanças entre obras como *Orientalismo* de Said e *A invenção de América Latina* de Mignolo, ou entre essas e a obra do mexicano Edmundo O’Gorman. Eu respondo que precisamos aprender outras línguas para tomar conhecimento de elementos que podem ser importantes para nosso desenvolvimento e emancipação intelectuais, mas que esse estudo de línguas não pode ser feito sem determinadas condições, como é feito atualmente. Seria necessário averiguar se os autores desses trabalhos levam em consideração os intelectuais latino-americanos e seus problemas, se fazem esforços para aprender espanhol etc. O desafio seria poder manter-se no plano meramente instrumental sem absorver as estruturas dominadoras das línguas em que nos adentramos. Sobretudo não cair na ingenuidade de pensar que uma “língua científica” é um território neutro e incontaminado pelo qual podemos transitar à vontade.

²⁵ “Quantos filhos periféricos de Heidegger, Carnap, Sartre ou Quine, entre outros, desempenharam com probidade as ‘obrigações filiais’ sem que o ‘pai’ tenha sequer tomado conhecimento da sua existência nem lhe preocupe detectá-la? A falta de correspondência não afeta o filósofo periférico; para ele é suficiente experimentar a sensação de pertencer ao mundo filosófico que respeita” (Rabossi 2008, p. 104, tradução minha do espanhol. Esse livro é de indispensável tradução ao português). Rabossi denomina os filósofos periféricos de “advogados” dos grandes pensadores europeus. (No país do futebol, poder-se-ia falar também, com ironia cordial, de seus “torcedores”).

que priorizar as questões políticas não é o ideal, mas é algo que somos obrigados a fazer numa situação em que somente a luta política pode abrir espaços que, de outra forma, continuariam fechados. A isto chamo *insurgência* do pensamento; não podemos apenas surgir, mas temos que nos *in-surgir* contra o que nos impede de ganhar visibilidade.

Quero agora entrar no cerne mesmo da noção de “filosofar desde”. Essa procedência ou “aferência” dos pensamentos não é, como foi dito, algo de “nacional”, no sentido de não reduzir-se a isso; não quer dizer que o lugar de nascimento, como fato existencial radical, não seja uma parte — mesmo que mínima — do “desde”. O nascimento é um fato brutal e gratuito²⁶, mas, apesar disso, o lugar específico onde esse fato primordial acontece deixa marcas em nossa futura maneira de pensar e de instalarmos no mundo; de certa forma, salvo o caso de você ser um estrangeiro camusiano, todos os nossos esforços futuros serão de tentar, de alguma forma a posteriori, tornar necessário ou, pelo menos, significativo aquele fato primordial perfeitamente absurdo; importa, pois, a partir de onde este processo de ressignificação for operado. O local de nascimento como centro organizador faz parte das circunstâncias pensantes, mas não as esgota. O “desde o Brasil” não é apenas uma referência nacional, mas uma circunstância existencial-histórica, vinculada à particular configuração do mundo que fazemos quando o vemos desde a América do Sul e não desde a Etiópia ou o Canadá. Nomes como “Brasil”, “Israel” ou “Paris” não aludem, pois, a nações, mas a *perspectivas de organização do mundo*. Embora faça algum sentido declarar que, num mundo globalizado, a ideia restrita de nação se dilui, pode ser falacioso dizer que a globalização suprime perspectivas e circunstâncias a partir das quais essa globalização vai ser vivida e pensada.

Mas o “desde” não é apenas o lugar onde nascemos, se entendido como uma espécie de determinante; pois o lugar gratuito do nascimento é também um lugar que pode, pura e simplesmente, ser mantido como referência longínqua, ou mesmo abandonado, como serão, inevitavelmente, diversas maneiras de usá-lo como centro organizador. Sendo o “desde” histórico-existencial, “Brasil” não é um mero “país”, mas uma referência que se pode assumir fanaticamente, manter como referencial mais ou

²⁶ O filósofo gaúcho Ricardo Timm de Sousa tem oferecido uma das melhores descrições do “espasmo do nascimento”, em seu livro *Sobre a construção do sentido* (São Paulo: Perspectiva, 2003), pp. 25-29.

menos marcante ou simplesmente ignorar. O escritor turco Orhan Pamuk expressou isso muito bem comparando seu próprio caso com o de outros escritores famosos:

“Há autores como Conrad, Nabokov ou Naipaul, que conseguiram escrever com sucesso mudando de língua, de nação, de cultura, de país, de continente e inclusive de civilização. E sei que, da mesma forma que a sua identidade criativa ganhou força com o desterro ou a emigração, aquilo que a mim me determinou tem sido ficar ligado à mesma casa, à mesma rua, à mesma paisagem, à mesma cidade. Essa dependência de Istambul significa que o destino da cidade era o meu porque foi ela que formou meu caráter” (*Istambul*, cap. I).

Assim, a nação não é determinante, mas importa a atitude existencial assumida diante dela: alguns conseguem deixá-la totalmente de lado, outros ficam retidos a ela de maneira tirânica, e há todas as gamas possíveis entre estes dois extremos. (Em meu caso particular, nascer na Argentina não me determinou nem tirou a minha liberdade, mas sim me obrigou a ser livre em relação a Córdoba, e não a Istambul)²⁷.

“Desde o Brasil” significa então, inicialmente, duas coisas: o local de nascimento e aquilo que fazemos com ele, todas as experiências decorrentes de certa organização do mundo, mesmo que essa organização nos leve a sair para sempre do nosso país de nascimento, assumir outra nacionalidade e nunca mais regressar (como foi o caso de Matias Aires com o Brasil). Nem por isso o nosso lugar existencial-histórico de organização poderá ser ignorado como perspectiva. Além disso, em cada circunstância do nascimento há uma série de fatos históricos diante dos quais teremos forçosamente que nos posicionar; somos gratuitamente lançados num lugar que tem um

²⁷ Cf. “Meu pessimismo nasceu em Córdoba, como eu?” (<http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/>). É claro que caberia aqui uma muito proveitosa devoração oswaldiana da análise da “situação” de Sartre em *O ser e o nada*. Ele analisa a situação em cinco itens (meu lugar, meus arredores, meu passado, meu próximo, minha morte), mostrando precisamente o “desde” humano, não como procedência objetiva ou coisal (como pode ser o “nacional”), mas como uma referência que devo, sempre e inevitavelmente, destruir (ou “nadificar”, nos termos sartreanos). A morte, em particular, constitui como a compensação existencial do nascimento; podemos ser cétricos a respeito de um “desde” o nascimento, mas é muito mais difícil sê-lo a respeito da morte: é evidente que não se morre da mesma forma em Paris, em Israel, no nordeste brasileiro ou no Canadá.

passado, diferente de outros, e *herdamos esse passado, não como estigma, mas sim como algo diante do qual temos que tomar uma atitude, seja qual for*. (O passado é, lembremos, um dos cinco patamares em que Sartre analisa a situação humana). Aqui chegamos num ponto crucial: os que fomos gratuitamente jogados na América Latina — em lugar de ser lançados, por exemplo, na Alemanha ou nos EUA — aparecemos num lugar que foi historicamente colônia de outros países. Isso não significa apenas ser uma cultura dependente, mas uma cultura que nasceu de uma invasão intercontinental, de um processo de expansão e ocupação particularmente violentas de terras, que incluiu a dizimação de culturas autóctones e o desrespeito por todas as articulações culturais que aí estavam desde muitos séculos antes²⁸. Houve a partir daí um lento processo de assimilação racial, de tal forma que nós, atuais descendentes de colonos espanhóis e portugueses, já não mostramos em nossas peles nenhum rasto da cultura dominada (embora o garçom que nos serve a comida ou o menino que enche o tanque de gasolina ainda o apresente).

O Brasil é um país colonizado pelos portugueses; a França não é um país colonizado pelos portugueses; a França é um país que entrou em conflito com os portugueses durante o processo de colonização; são, pois, dois “desde” diferentes, dois centros diferentes de organização de complexos elementos sociais, históricos e culturais. Como brasileiros, argentinos ou colombianos, nascemos numa situação que começa com uma invasão, continua com um processo de colonização econômica e cultural baseado no despojo; segue-se a ocorrência de independências promovidas — quase todas no século XIX — pelas elites de cada país em decorrência de novas reorganizações de poder no mundo da época (Espanha e Portugal são postas de lado e França e Inglaterra, e depois os EUA, tomam o lugar de potências hegemônicas), até chegar a época atual, onde continuamos sendo países subalternos e dependentes, tanto econômica quanto culturalmente (ou, dito no jargão do progresso, “subdesenvolvidos” ou “em vias de desenvolvimento”). O fato crucial é que a dependência não é coisa do passado no “desde” latino-americano; dezenas de grandes intelectuais brasileiros, economistas (Teotônio dos Santos), sociólogos (Florestan Fernandes), pedagogos (Paulo Freire), antropólogos (Darcy Ribeiro) e geógrafos (Milton Santos), já mostraram

²⁸ Cf. Todorov 2010, particularmente o capítulo 3, curiosamente chamado “Amar”.

suficientemente que a dependência econômica e cultural brasileira não é “coisa do passado”, mas continua viva e atuante agora em novas formas adequadas aos tempos.

Filósofos não figuram nessa lista de intelectuais, precisamente, em parte, ao menos, pela poderosa força da ideologia da “universalidade” entendida no usual sentido abstrato, segundo a qual cabe ao filósofo debruçar-se sobre problemas “estritamente filosóficos” (que, como sabemos, são apenas o estudo do aparato transcendental kantiano, a procissão do Uno de Plotino e a identificação de indivíduos através de mundos possíveis), e não sobre fatos particulares, objeto das ciências empíricas. Entretanto, é nos departamentos de filosofia que assistimos a uma das mais claras amostras de dependência cultural: a presença quase que exclusiva de pensadores europeus (e norte-americanos) nos *curricula* de filosofia, de pensamentos dos países economicamente hegemônicos no mundo; pensadores nacionais e latino-americanos (e africanos) não são estudados, a não ser a passos lentos e em disciplinas especiais que custa bastante criar e depois manter diante da enorme força (e do ceticismo dos colegas) da constituição eurocêntrica dos departamentos de filosofia, sempre apoiada nos discutíveis critérios da “qualidade” e do “rigor”. De longe, os filósofos hispano-americanos têm sido mais lúcidos que os filósofos brasileiros no tocante à denúncia da dominação e exclusão cultural, tarefa que, no Brasil, como vimos, foi feita muito mais por grandes antropólogos, sociólogos, geógrafos e educadores do que pelos seus “filósofos profissionais”. (De fato, não existe no mundo nenhum filósofo profissional, formado pelo sistema atual, que seja tão conhecido e discutido no exterior como, por exemplo, Paulo Freire ou Eduardo Viveiros de Castro). Nessa literatura hispano-americana, a situação de dependência filosófica é visualizada em dois registros principais:

(a) No estudo exclusivo de problemáticas oriundas da filosofia europeia, deixando de lado (ou melhor, simplesmente nem tomando conhecimento de) uma imensa gama de outros problemas filosóficos que surgem diretamente da reflexão desde a América Latina e que não são apresentados ao estudante brasileiro de filosofia. Trata-se de uma espécie de “ocupação do espaço acadêmico”. (Chamarei isso de *dominação formal*).

(b) As próprias atitudes, categorias, temáticas e seus modos de abordagem por parte de filosofias europeias mostrariam elementos dominadores e colonizadores; não se trata apenas de ocupação do espaço impedindo temáticas outras, mas da apresentação de conteúdos especificamente colonizadores. (Chamarei isso de *dominação temática*).

Num viés emancipador, a primeira forma de dominação deveria ser combatida mostrando aos estudantes o imenso universo problemático atualmente discutido em países hispano-americanos e que é regularmente dispensado nos estudos filosóficos brasileiros normais (estando presentes apenas em grupos de estudo específicos que começam a surgir atualmente)²⁹. A segunda forma de dominação deveria ser combatida desmontando os elementos colonizadores das formulações, temáticas e metodologias europeias, dentro de uma maneira nova de ler filosofia que se caracterizaria por não deixar ao texto o papel de sujeito da enunciação, tentando tirar dos pensadores europeus seus subsídios emancipadores e dispensando seus elementos colonizadores.

Atentando à primeira forma de dominação, algumas problemáticas oriundas de uma reflexão desde a América Latina são, por exemplo, as seguintes: (1) a própria questão da possibilidade de um filosofar latino-americano, que teve a famosa polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy como seu centro irradiador; (2) a

²⁹ O IFIL — Instituto de Filosofia da Libertação — foi fundado em 1995, em Curitiba, e atualmente é liderado por Euclides Mance (autor de várias entradas na coletânea de Pensamento Filosófico Latino-americano organizada por Dussel). O IFIL mantém parcerias com outros grupos semelhantes: AFYL — Asociación de Filosofía y Liberación; AFLA — Associação de Filosofia Latino-Americana; NEFILAM — Núcleo de Estudos sobre Filosofia Latino-Americana; CEFIL — Centro de Estudos e Pesquisas de Filosofia Latino-Americana e RBSES — Rede Brasileira de Sócio-Economia Solidária, entre outros. Estes centros desenvolvem suas atividades heroicamente, enfrentando todo tipo de dificuldades. É curioso que a filosofia da libertação, um movimento de finais dos anos 60 e inícios dos 70, que já mereceu congressos em todos os países latino-americanos, teve seu “Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação” somente em 2013! Um imenso número de professores de filosofia do Brasil, adeptos do Acervo T, continua tendo enorme cautela a respeito deste movimento. Aqui deve ser entendido que o reconhecimento da filosofia da libertação como movimento filosófico oriundo de América Latina, de significativa projeção internacional, independe da posição que assumamos diante do mesmo. Eu tenho muitas objeções a este movimento (mantive veementes discussões com Dussel, recolhidas na revista *Dianoia*, do México), o que não me impede de reconhecer-lhe a sua importância. Constantemente, em nossa comunidade se confundem essas duas coisas.

dimensão prática da filosofia (ou filo-práxis), tema fundamental para enfrentar as objeções corriqueiras de confundir o “estritamente filosófico” com o “político”; (3) a questão da identidade e da autenticidade; (4) a passagem do colonialismo para a colonialidade; (5) a categoria de “vítima” e as diferenças entre vítimas externas e internas aos sistemas de dominação; (6) as condições éticas e epistêmicas da liberação das vítimas; (7) as leituras apropriadoras de filosofias europeias; (8) as relações entre a história das ideias e a história oficial da filosofia; (9) a questão indígena; a reivindicação de culturas diante do capitalismo globalizado no que tange à questão do humano e da barbárie; (10) a questão da Utopia; (11) a temporalidade e a memória; temporalidade da conquista e temporalidade da liberação; (12) a questão intercultural diante da atual imposição de culturas hegemônicas; (13) a filosofia da modernidade, como reflexão acerca do significado do processo da modernidade para a América Latina; modernidade e colonialidade; a questão do “progresso” e seus custos; a relação com o pós-modernismo europeu; (14) a questão da cultura popular diante do processo da modernidade; (15) a literatura latino-americana e a filosofia, a ruptura estética; (16) concretude e universalidade; (17) a questão de uma educação para a emancipação; (18) mundos alternativos; a significação do dictum “outro mundo é possível”; (19) as sucessivas fundações da filosofia latino-americana (ameríndia, hispânica, indiana, republicana, latino-americanista, normalizadora, liberadora e intercultural)³⁰; (20) pensamento pós-colonial e de-colonial, antigo e atual, e pensamento liminar (“fronterizo”); (21) pensamento africano e caribenho; (22) elementos sacrificiais do humano nas culturas; (23) a violência e a liberação, formas modernas de injustiça; (24) descobrimento e encobrimento da América; (25) africanismo, orientalismo e latino-americanismo; (26) genocídio: governar como despovoar e matar; (27) a questão da nomeação como ato de poder; (28) dialética e analéctica; (29) a questão da cotidianidade indígena; (30) a questão da mestiçagem e a construção da identidade³¹; (31) resistência e desobediência epistêmica; (32) colonialidade do ser; estudos de ontologia desde a América Latina à luz da diferença ser-estar.

³⁰ Cfr. Leonardo Tovar, “Las fundaciones de la filosofía latino-americana”, em Bohórquez, Dussel e Mendieta 2011, pp. 255-261.

³¹ Para este tema tão importante para o Brasil, ver o excelente artigo de Kabengele Munanga, “Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira”, em: Meneses e Santos 2010, pp. 444-454.

Isto é apenas uma seleção dos principais temas que constituiriam uma “agenda latino-americana” de filosofia. Ela é universal, já que sofrimento, dominação, exclusão e emancipação são temas humanos universais, tanto como a estrutura do conhecimento ou da existência, mas são temas pensados desde uma circunstância ou situação de dominação secular, atualmente operada por agentes locais mais do que por agentes externos. Não são questões meramente “políticas”, porque exigem uma elaboração conceitual e histórica muito sofisticada. (É preciso ler algumas das obras seminais indicadas mais adiante). O acadêmico universalista, quando passa os olhos por estas problemáticas, já dirá que elas nada têm de especificamente “latino-americanas”, por serem questões também tratadas por pensadores europeus. Bem, isso é simplesmente falso. Algumas destas problemáticas têm sido, sim, de interesse do pensamento europeu (como, por exemplo, a dimensão prática da filosofia; a liberdade, a temporalidade e a memória; a autenticidade, concretude e universalidade; a justiça; a violência; a utopia etc.); mas a abordagem latino-americana destas questões é sempre *sui generis*; por exemplo, não se trata de filosofar sobre a “liberdade”, num sentido cartesiano ou kantiano, mas sobre “liberação”, que não é apenas um conceito totalmente diferente de “liberdade”, mas que a ela se opõe (liberação é, entre outras coisas, liberar-se dessas concepções de “liberdade”). Da mesma forma, quando se fala em “justiça”, trata-se não de uma justiça meramente distributiva de bens dentro do sistema, mas de justiça radical, no sentido de contestar o próprio princípio de distribuição de bens em suas bases; e assim nos outros casos, de maneira que só em aparência as temáticas são as mesmas.

Por outro lado, a imensa maioria destes problemas é de interesse particularmente latino-americano, tais como as possibilidades de um pensar desde a América Latina, a questão indígena, a passagem do colonialismo para a colonialidade, o conceito de uma vítima externa ao sistema (as éticas europeias apenas se ocupam das vítimas internas), a temporalidade da conquista, o encobrimento da América, os mundos alternativos, o genocídio; estes não apenas não são problemas tratados por europeus, mas muitos deles lhes são absolutamente tabu, porque mexem com as próprias bases do “processo civilizatório” do qual agora se pretende que os latino-americanos participemos, o que pressupõe um tipo particular de memória (ou de falta dela) dentro de uma temporalidade colonizadora. É evidente que estes problemas não serão jamais colocados pelos europeus (nem pelos seus advogados regionais latino-americanos), porque contestam a

sua própria hegemonia e colocam na mesa aquilo que jamais deveria ser mencionado: a incrível violência do “processo civilizador”.

O acadêmico universalista dirá: “Nada nos impede de estudar também estas temáticas e autores; basta que eles apresentem argumentos racionais, que tenham alta qualidade e mostrem rigor”. Mas acontece que muitos desses pensadores e pensadoras não vão se encaixar nos critérios de “qualidade” e “rigor” do padrão atual dos cursos de pós-graduação brasileiros, e os textos produzidos não vão ser considerados textos filosóficos “de qualidade” e “rigorosos”. Muitos pensadores latino-americanos escrevem em forma de ensaio, ou de maneira jornalística e panfletária, ou ainda narrativa; muitos são mais associativos e poéticos do que estritamente argumentativos, todos são fortemente políticos — respondem a uma forma prática de filosofar não baseada apenas no “estudo”, mas na tentativa de transformação do real — e, sobretudo, são todos eles autores atentos a todo tipo de tradições (africanas, asiáticas, latino-americanas), e não apenas à europeia. Assim, declarar que esses autores não são excluídos pelo sistema atual é trivialmente falso, porque as próprias definições vigentes do que deva ser um trabalho filosófico “de qualidade” e “de rigor” já excluem a priori uma boa porção do que esses pensadores fazem. É claro que seus trabalhos são de alta “qualidade” e têm muitíssimo “rigor”, mas para compreender isso esses termos teriam que ser liberados da tutela de seus critérios únicos e eliminatórios e colocados num ambiente plural e diversificado.

Os estudantes de filosofia brasileiros deveriam poder estudar em seus *currícula* e planos de estudo, junto com seus Kant, Leibniz, Wittgenstein, Habermas e Deleuze (que não serão abandonados!), também pensadores e pensadoras tais como Paulin Hopuntondji, Mogobe Ramose, Kwasi Wiredu, Roberto Fernandez Retamar, Valentim Mudinbe, Kwame Appiah, Ricaurte Soler, Immanuel Wallerstein, Gloria Anzaldua, Édouard Glissant, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Ranajit Guha, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Tapan Roychaudhri, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Nicholas Guillen, Rex Nettleford, Orlando Patterson, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Raúl Fernet-Bettancourt, Paget Henry, Rodolfo Kusch, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Horacio Cerutti Gulberg, Léopold Sédar Senghor, Catherine Walsh, Ofelia Schutte, Rosa Amelia Plumelle-Uribe, Partha Chatterjee, Kishore Mahbubani, Sylvia

Wynter, Carlos Cullen, Pablo Guadarrama, Germán Marquínez Argote, Marta Traba, Pedro Morandé, Ángel Rama, Nelly Richard, Arturo Roig, Beatriz Sarlo, Emilio Uranga e Iris Zavala, todos eles intelectuais de diversos pontos do planeta (tentando assim chegar a uma comunidade filosófica realmente universal), que pensaram diversos aspectos da questão da colonialidade, da dominação, das condições de emancipação da arte e da filosofia, das novas formas de injustiça, das vozes silenciadas e da diversidade. Muitos deles são formados na Europa ou ensinam ou dão palestras em prestigiosas universidades ocidentais, mas — eis o cerne da questão — utilizam seus conhecimentos de maneira não cumulativa e erudita, mas em estrita funcionalidade a suas reflexões sobre filosofar desde a África, a Ásia ou a América Latina sobre os temas da identidade e da emancipação. Vale a pena enfrentar as dificuldades de pronúncia desses novos nomes e passar a utilizá-los em nossos artigos e livros.

Algumas obras-primas latino-americanas que o estudante brasileiro de filosofia deveria conhecer seriam, pelo menos: *La filosofía Nahuatl* e *Visión de los vencidos*, de Miguel León Portilla; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, de Augusto Salazar Bondy; *La filosofía latino-americana como filosofía sin más*, de Leopoldo Zea; *1492. El encubrimiento del Otro*, de Enrique Dussel; *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman, *La hybris del punto cero*, de Santiago Castro-Gómez; *Todo Calibán*, de Roberto Rodríguez Retamar; *La idea de América Latina* e *Proyectos globales, historias locales*, ambas de Walter Dignolo. (Destas obras, as de Zea, Dussel e a segunda de Dignolo têm tradução para o português).

A *dominação formal* consiste, pois, na exclusão implícita — nunca feita em forma de proibição aberta³² — de temáticas e de autores não oriundos do setor europeu e norte-americano de pensamento. A existência e plena vigência desse tipo de

³² O acadêmico adepto do Acervo T vai declarar, invariavelmente, que nenhuma dessas temáticas ou autores está excluída, mas que ele, em particular, não pode dar aulas nem orientar trabalhos nessas áreas e autores porque “não são da sua competência”. Mas, como não são da competência de ninguém, o estudante interessado deverá finalmente trocar Leopoldo Zea por Deleuze e Walter Dignolo por Agamben. É claro que dessa situação só se pode sair se alguém se dispõe, pela primeira vez, a orientar e dar aulas sobre algo que “não é da sua competência”, mas que, em algum momento, terá de passar a integrar-se na competência de alguém. Isto pressupondo, é claro, que exista uma vontade de mudar a situação eurocêntrica atualmente instalada.

dominação parece algo totalmente óbvio. A *dominação temática* é muito mais controversa; trata-se de descobrir, na filosofia europeia ensinada com exclusividade em nossas universidades, elementos dominadores e colonizadores transmitidos pelas filosofias hegemônicas. Talvez o mais ousado exercício de desmontagem de uma dominação temática tenha sido a reconstrução da geopolítica da modernidade por parte de Enrique Dussel, em textos como “Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade”, de 2005³³. Não posso fazer aqui uma exposição completa dessa tentativa, mas apenas resumi-la de maneira esquemática. Para começar, há uma questão que chama sempre a atenção do estudante de filosofia: o século XVI aparece, nas histórias oficiais, como um século “vazio”, sem nenhuma figura filosófica importante. Entretanto, esse “vazio” não é objetivo, e sim um “esvaziamento”; trata-se de um século de enorme importância para a filosofia latino-americana, cheio de figuras que, segundo Dussel, preparam o surgimento de Descartes e relativizam fortemente a ideia da história oficial de que esse autor é o inaugurador da modernidade³⁴.

Também no apagado século XVI acontece — segundo relata Dussel — a controvérsia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, um marco fundamental para entender a dominação europeia sobre a América (e mais um motivo para “esvaziar” o século XVI de todo interesse filosófico). Sepúlveda defende pela primeira vez o direito (e o dever!) de submeter populações “inferiores”, mesmo mediante a força, e “pelo seu próprio bem”; o índio é considerado bárbaro e ímpio e deve ser evangelizado e civilizado mesmo contra a sua vontade (p. 354-55); isto, como declara cinicamente Sepúlveda, “é mais valioso que o ouro e a prata” (356). Bartolomé

³³ Incluído em Meneses e Santos 2010, pp. 341-395.

³⁴ Algumas dessas influências diretas são a do espanhol Francisco Suárez, cujas *Disputationes Metaphysicae* foram estudadas por Descartes com os jesuítas de La Flèche e em cuja *Ratio Studiorum* se colocava um acento todo especial no exame da própria subjetividade (Dussel, pp. 347-48); do mexicano Antonio Rubio na lógica e dos portugueses Pedro da Fonseca na ontologia (p. 349), assim como de Francisco Sánchez. Quando o século XVI — no qual viveram e atuaram estes pensadores — é apagado, a “originalidade” inaugural de Descartes fica historicamente constituída. (Ver “Descobrimo a pólvora. O caso René Descartes”, em meu *Diário*, para enfrentar as críticas de que nada disto tiraria a “originalidade” de Descartes).

de Las Casas, ainda que dentro de limitações compreensíveis (ele continua a pensar na evangelização como boa para o indígena, se feita pacificamente e com amor), representa, segundo Dussel, o primeiro anti-discurso filosófico da modernidade, ao tentar mostrar — utilizando a mesma lógica aristotélica assumida por Sepúlveda, aristotélico convicto — a ilegitimidade do despojo indígena por parte de Espanha, realizada sob a ideia de um *Ego conquisto* que antecipa num século o *Ego cogito* cartesiano e lhe confere suas bases sociais e históricas (p. 361). A ideia de Dussel — depois desenvolvida por Walter Mignolo — é que a modernidade europeia foi um produto da invasão e colonização de América, inimaginável sem o ouro e a prata roubados, a dizimação das culturas outras e a escravização e evangelização dos indígenas. No século XVI instala-se a matriz colonizadora que chega até nossos dias: “...a modernidade nunca mais se perguntará, existencial e filosoficamente, por este direito à dominação da periferia até a atualidade. Este direito à dominação irá impor-se como a natureza das coisas e estará subjacente a toda a filosofia moderna” (p. 368).

Assim, a “modernidade” aberta por Descartes é, segundo Dussel, uma “segunda modernidade”, a primeira nascendo no século XVI e fornecendo bases de sustentação para a consideração de outros povos como inferiores e domináveis pela superioridade europeia. O “bom senso” é “a coisa melhor distribuída no mundo”, mas é difícil que Descartes — no ambiente social em que escreve seu famoso livro — aceitasse que também índios e negros africanos se beneficiariam dessa justa distribuição do bom senso. Isto ficará mortalmente claro em pensadores europeus do século seguinte. Confira:

Os negros da África carecem por natureza de uma sensibilidade que se eleve acima do trivial. O senhor Hume desafia quem lhe apresente um único exemplo de um negro que tenha revelado talentos, e afirma que entre os centos de milhar de negros levados para terras estranhas, apesar de muitos terem obtido a liberdade, não se encontrou um único que tenha criado alguma coisa grande, seja na arte, nas ciências, ou em qualquer outra atividade honrosa, enquanto entre os brancos é frequente isso suceder, e muitos são os que tendo saído da plebe mais modesta, pela sua condição superior, ascendem a uma boa reputação. Tão fundamental é a diferença entre estas duas raças humanas, que parece ser tão grande a respeito das

faculdades intelectuais como a respeito da cor (Kant, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, cap. IV, pp. 85-86)³⁵.

E também:

Apesar de termos algumas informações sobre a América e sua cultura, principalmente sobre o México e o Peru, sabemos que foram povos bem primitivos, que fatalmente sucumbiriam assim que o espírito se aproximasse deles. A América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente impotente. Depois que os europeus desembarcaram na América, os nativos declinaram gradativamente à sombra da atividade europeia. (...) Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um crioulo, e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer (Hegel, *Filosofia da História*, Introdução, pp. 74-75).

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência (...) O negro representa (...) o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano (Idem, p. 84).

Essas declarações não são meramente biográficas ou anedóticas (embora em sua convicta firmeza cheguem a ser grotescas e vergonhosas), mas colocam em tela a famosa questão da “universalidade da razão” no contexto do pensamento europeu e a própria ideia de que, em suas pesquisas epistemológicas, Kant e Hegel estariam descrevendo o aparato transcendental ou dialético de qualquer ser humano; a julgar por

³⁵ É bem possível, como mencionado antes, que o aparato transcendental kantiano não seja mesmo universal, e nisto não haveria nenhum demérito por parte das comunidades que não mostram indícios dele; mas, dentro do discurso kantiano, isto cobra uma significação fortemente excludora e valorativa.

esses textos, não parece que negros e índios tenham aparato transcendental ou dialética do espírito, com o que fica lesada a tão declamada universalidade dessas filosofias. Para Hegel, a razão é “universal” no sentido de abranger todos os humanos; mas o problema é que — para ele — nem todos os seres com aparência humana são humanos. “Para Hegel, o saber absoluto, embora seja um universal concreto, no sentido de ser produto de muitas determinações, somente podia ser atingido pelo homem branco-cristão-heterossexual-europeu...” (Grosfoguel Ramón, “De Aimé Césaire aos zapatistas”, em: Dussel et alia, *El pensamiento filosófico latino-americano*, p. 676, tradução minha do espanhol). O suposto universalismo hegeliano não é abarcador, mas excludor; é uma falsa totalidade, pois não abrange a todos os humanos³⁶.

A depreciação, de fundo racial, das possibilidades intelectuais de pensamentos não-europeus não ficou, infelizmente, no século XIX. É este, precisamente, um dos temas mais estudados pelo pensamento latino-americano: a passagem das situações concretas de colonialismo — que acabaram, de fato, ao longo do século XX — para a criação de uma matriz colonial — a colonialidade³⁷ — que é preservada, de maneiras mais ou menos manifestas, na situação atual, mantendo uma enorme parte da produção

³⁶ Outros trabalhos críticos de Dussel na mesma direção de denúncia de dominação temática são, por exemplo, as observações sobre os limites radicais dos métodos fenomenológicos e hermenêuticos: as vítimas do sistema não “aparecem” em fenomenologias que se sustentam sobre o que ocultam; nem podem ser “compreendidas” ações contra as vítimas mediante as ferramentas hermenêuticas europeias; pelo contrário, para poder “aparecer”, as experiências de despojo, dizimação e exclusão têm que furar as fenomenologias e ir além do “compreensivo” (as atrocidades cometidas são algo que temos a obrigação de *não* compreender). Também no plano ético pode ver-se o efeito de uma dominação temática, no sentido de que a tríade de éticas europeias habitualmente ensinadas aos estudantes de filosofia (deontológicas, utilitaristas e de virtudes) condena comportamentos humanos que não observam o dever, não atendem às consequências e não assumem as virtudes. Mas estas qualificações morais são todas intra-sistêmicas e não servem para julgar a moralidade *do próprio sistema* que as sustenta. Pelo contrário, de acordo com essas éticas, são as vítimas e os que tentam se insurgir contra a injustiça fundacional do sistema os que aparecem como viciosos e imorais. (Dussel, *Introducción a la Filosofía de la liberación*, pp. 163-64).

³⁷ As melhores fontes para estudar a fundo esta temática são os livros de Walter Mignolo mencionados na bibliografia, além das obras do sociólogo peruano Anibal Quijano e das investigações do norte-americano Emmanuel Wallenstein sobre o sistema-mundo.

intelectual mundial fora do debate internacional, obrigando-a a criar suas próprias comunidades de discussão.

Se alguém não se reconhece como pertencente a uma situação de dependência e sente-se perfeitamente bem instalado na situação presente, pensando estar atuando numa situação de plena liberdade intelectual, norteado apenas pelo meritório e árduo esforço pela “qualidade” e o “rigor”, a comunicação se tornará bastante árdua. Isso fica evidente nas declarações de Gabriel Ferreira, como esta: “Pretender responder a essa pergunta [o debate internacional] com uma afirmação que passe por categorias tais como ‘dominação’ ou ‘agenda europeia’ é não apenas não respondê-la, como escamoteá-la”. Bom, realmente! Se nos empenhamos em investigar as condições nas quais filosofamos atualmente em lugar de nos abandonarmos a elas sem qualquer tipo de crítica, é porque estamos procurando um espaço para nosso pensamento mais atento às nossas circunstâncias reflexivas. Isso, que parece um passeio inútil pela sociologia do saber ou pela história das ideias, é uma tarefa indispensável para todo aquele que pretenda pensar com alguma lucidez sobre a maneira como estamos produzindo filosofia, em lugar de aceitar a situação atual como se fosse objetiva e inalterável. É claro que desde uma postura da filosofia já pré-definida como “investigação pura”, qualquer alusão a nosso contexto colonizado de produção de conhecimentos será visto como “escamoteio” da questão; mas, levando em conta os elementos circunstanciais apontados neste artigo, esse tipo de observação, longe de “escamotear” a questão, passa a enfrentá-la resolutamente!

Neste sentido, o professor é eufemístico ao referir-se a esta situação de presença praticamente exclusiva de fontes europeias e norte-americanas nos *curricula*; e ele comenta:

Se isso se deve a certo egoísmo ou inveja dos pares, *a certo espírito de colonizado* ou ao reconhecimento explícito de que o que se produz fora é de qualidade realmente superior, ainda uma vez mais: *pouco importa*. (...) A reiterada oposição entre “Europa” e “América Latina” não é meramente geográfica ou teórica, mas é exposta a partir de categorias com forte referência sócio-política, como “dominação”, “dependência”, “libertação”, “colonização”, “emancipação” etc. Contudo, não é demais questionar se a

crítica a uma “agenda europeia” faz sentido, em termos especificamente filosóficos (destaque meu).

Espero que tenha ficado claro nas arguições anteriores que, quando os adeptos do Acervo T alegam que todas essas questões são “políticas”, e não “estritamente filosóficas”, o que estão entendendo por “estritamente filosófico” é já resultado de um conjunto de decisões políticas; “debruçar-se sobre problemas estritamente filosóficos” é uma maneira de resolver a situação de dependência e de posicionar-se diante dela, maneira essa que consiste em não questionar-se acerca da genealogia desses problemas e da possibilidade de emancipar-se. De fato, a postura eurocêntrica é já uma atitude diante da dependência, que consiste na adaptação à situação vigente, apagando todos os traços históricos que levaram gradativamente à situação atual, na qual não temos acesso aos pensadores de outras latitudes a não ser mediante tremendos esforços pessoais muito pouco estimulados. A atitude que procura emancipar-se da situação de dependência — atitude defendida por numerosos intelectuais em todo o mundo — opõe-se à atitude conformista de adaptação às circunstâncias atuais; mas ambas são posicionamentos diante das mesmas circunstâncias que configuram uma parte do nosso “desde” pensante, da nossa aferência reflexiva.

Palavras finais e prospecto

Você acabou de ler este ensaio e, se você adere fortemente ao Acervo T, certamente não concordará com nada do que aqui foi arguido; pensará que os argumentos não são sólidos e que o que se apresenta como filosofia desde a América Latina não existe, pois só há filosofia europeia. Dirá que os pensamentos são falsos, trivialmente verdadeiros ou ininteligíveis. Nada demoverá você da sua posição original. Uma das partes poderá, inclusive, nem sequer visualizar o que a outra parte considera o mais fundamental. Cada parte verá a outra como absurda, incabível, desonesta ou trivial. De nada adiantará alegar que foram apresentados bons argumentos, porque os critérios do que seja um bom argumento também estão na mesa de discussão. A ética da argumentação filosófica exige de nós que não digamos apenas: “não estou convencido”, mas que apresentemos contra-argumentos. Mas o problema é que — segundo a maneira como vejo atualmente as argumentações filosóficas — *sempre haverá contra-*

argumentos para qualquer postura, sobre filosofia no Brasil ou sobre qualquer coisa; nenhuma postura poderá nunca encerrar a discussão. Cada um dos participantes terá uma configuração diferente da situação, e segundo certa configuração (que envolve certas definições, modos de argumentar, valores irrenunciáveis) a situação da filosofia no Brasil será a melhor possível, apenas satisfatória ou simplesmente calamitosa.

Mas, precisamente por isso, porque as discussões filosóficas são intermináveis e inconclusivas, porque sempre haverá argumentos e contra-argumentos, em vez de cair na atitude autobenevolente de pensar que se está com a razão, soterrando as posições contrárias no erro e na desonestidade, o que proponho é que a discussão se mantenha aberta em todas as direções e possibilidades, numa comunidade plural, que permita todas as posições, e na qual os estudantes de filosofia possam escolher depois de ter tomado conhecimento das mesmas. *Sustento que, no momento atual, não vivemos numa comunidade plural desse tipo.* Os estudantes são ensinados a fazer filosofia somente de uma maneira, num único estilo e apoiados numa única tradição, estudando pensamentos apenas de quatro ou cinco países do planeta. Os problemas e autores da lista latino-americana, apresentada anteriormente, parecem relevantes para o futuro dos jovens estudantes de filosofia, colocando-lhes questões críticas em lugar de simplesmente inseri-los como trabalhadores e consumidores dentro de um sistema pretensamente objetivo. Em lugar de decidir pelo aluno de maneira paternalista, deveríamos encontrar um espaço de informações e discussões onde todas as maneiras de fazer filosofia fossem apresentadas, discutidas e por vezes excluídas, pois mesmo para excluir filosofias é preciso que elas apareçam.

O intuito deste ensaio não foi, pois, sustentar que as argumentações em prol de um “filosofar desde” sejam definitivamente sólidas e inatacáveis. O intuito deste ensaio foi abrir espaço para essas ideias num ambiente que atualmente se fecha a elas, fornecendo aos estudantes de filosofia uma visão muito parcial e tendenciosa dos estudos filosóficos no planeta.

Bibliografia

Alberdi, Juan Bautista. *Escritos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Appiah, Kwame. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento latino-americano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

Bohórquez, Carmen; Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo (Eds.). *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y 'latino' (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2011.

Bondy, Augusto Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* 9ª ed. México: Siglo XXI, 1985.

Cabrera, Julio. *Margens das filosofias da linguagem*. Brasília: Editora da UnB, 2009.

_____. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ª edw. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

_____. “Entrevista com Julio Cabrera.” Nabuco. Disponível em: <http://www.revistanabuco.com.br/blog/entrevista-com-julio-cabrera/>. Último acesso em 9 de outubro de 2014.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Dussel, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento de América. Hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994.

_____. *Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera*. México: Revista Dianoia, volumen XLIX, número 52, mayo 2004.

Ferreira, Gabriel. “Pensar desde a filosofia, com consistência”. Rio de Janeiro: Nabuco, 2014. Disponível em <http://www.revistanabuco.com.br/blog/pensar-desde-filosofia-com-consistencia/>. Último acesso em 9 de outubro de 2014.

Flusser, Vilém. *Língua e Realidade*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *Fenomenologia do brasileiro. Em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

Günther, Augustin. “Kant no Brasil — Fora de lugar?” Piracicaba: Revista Impulso. 15 (38), 2004, pp. 11-21.

Hegel, Georg W. F. *Filosofia da história*. 2ª edição. Brasília: Editora da UnB, 2008.

Henry, Paget. *Caliban's Reasons. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

Kant, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Lisboa: Edições 70, 2012.

Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.

León, Portilla Miguel. *La filosofía Nahuatl*. México: Instituto de Investigaciones históricas, 1959.

_____. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. 6ª edição. México: UNAM, 1972.

Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Margutti, Paulo. *História da filosofia no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Marton, Scarlett. *A irrecusável busca de sentido*. Ijuí: Editora Unijuí; São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

Meneses, Maria Paula; Santos, Boaventura de Sousa (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez editora, 2010.

Mignolo, Walter. *Histórias locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Nobre, Marcos; Rego, José Márcio (Orgs). *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Nuccetelli, Susana; Schutte Ofelia, Bueno Otávio (Eds). *A Companion to Latin American Philosophy*. Blackwell Publishing, 2010.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Soto, Damián Pachón. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Volumen I. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2011.

Pamuk, Orhan. *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Colombia: Debolsillo, 2013.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Rabossi, Eduardo. *En el comienzo, Dios creó el canon*. Barcelona: Gedisa, 2008.

Retamar, Roberto Rodríguez. *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

Safatle, Vladimir. *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. 12ª edição. Petrópolis: Vozes, 2003.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Sousa, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido. O pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 2010.

Zea, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie. A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.