

# História da Filosofia e exclusão de Filosofia: o caso Matias Aires

*Philosophy of History and Philosophy of exclusion: the case Matias Aires*

Rodrigo Costa

recebido: janeiro/2015  
aprovado: fevereiro/2015

**Resumo:** O tema deste texto trata da questão de que a História da Filosofia, centrada no desenvolvimento europeu, em vez de um artifício de elenco e exposição de filosofias, acaba funcionando como um artifício de exclusão. Veremos como isso se dá no caso particular de Matias Aires, filósofo brasileiro do século XVIII, desaparecido – ou nem mesmo aparecido - em virtude desses mecanismos. Depois de exposto o caso, será sugerida a ideia de uma Geografia da Filosofia como uma forma alternativa de se visualizarem filosofias sem aplicar-lhes mecanismos de exclusão.

**Palavras-chave:** Exclusão, Matias Aires, História da filosofia, Geografia da filosofia.

**Abstract:** The main issue of this text is the question that the History of Philosophy (centered exclusively on the European development of thought) constitutes a mechanism of exclusion instead of a procedure for compilation and presentation of philosophies. It will be shown how that happens in the case of Matias Aires, a Brazilian philosopher from the XVIII century who disappears from history – or he does not even appear – in virtue of such mechanisms. After showing this case, it will be suggested the idea of a Geography of Philosophy as an alternative form of visualization of philosophies, without being submitted to strategies of exclusion.

**Keywords:** Exclusion, Matias Aires, History of philosophy, Geography of philosophy.

## **Introdução: História e Exclusão**

No início de *A Insustentável Leveza do Ser*, Milan Kundera utiliza a idéia nietzschiana do Eterno Retorno como recurso para pensar a história. Muitos fatos que são ignorados

*Problemata: R. Intern. Fil. n. especial (2015), p. 246-263 e-ISSN 2236-8612  
doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i1.24248>*

pelos rumos da história não têm peso. Uma grande civilização ou uma terrível chacina acabam sendo ignorados. São insignificantes. O mito do Eterno Retorno, no entanto, poderia dar outro sentido para um fato ignorado pelo espírito da história. A cada giro da espiral, um mesmo genocídio (por exemplo), insignificante em termos históricos, repetir-se-ia eternamente. Esse fato na história espiral do Eterno Retorno apareceria da mesma forma que na história linear. Idêntico. Cada instante, cada movimento seria igual – os mesmos indígenas seriam martirizados e extinguidos de igual maneira em cada pormenor. Contudo, há diferença. O genocídio na história espiral ganha peso outro.

Num processo colonial como o ocorrido na América Latina, os protagonistas da história são os colonizadores, a sua ação de domínio, suas subjugações dos povos locais, a imposição de sua cultura, em suma, o início da ocidentalização das terras americanas; tudo isso é o que move a história. Os povos autóctones martirizados, subjugados e extintos são apenas coadjuvantes; sem eles não haveria a cena relevante para o processo histórico ocidental, mas são como leves plumas na história – quase como se estivessem ali somente para que os colonizadores pudessem fazer essa história. Mas no Eterno Retorno, o martírio dos índios ganharia mais peso e seria como um fardo. “*Se a Revolução Francesa -diz Kundera - devesse se repetir eternamente, a historiografia francesa se mostraria menos orgulhosa de Robespierre*”. Seguindo este mesmo método, a entrada de Colombo em terras ameríndias, e tudo o que se sucedeu desde então, talvez não seria tão inofensivamente vista nas escolas.

Porém, não cremos em uma história espiral. Cada fato que ocorreu não se repetirá. Cada ato é singular e fugaz. Talvez, então, poderemos esquecer o que ocorreu e seguir em frente. A história não tem só a ver com a memória. Ela é também ciência do como esquecer. Há aquilo que deve ser lembrado e o que jaz esquecido. Numa história da filosofia, em particular, muitos filósofos podem não ter função para seu desenvolvimento e perder relevância. Serão ignorados e, portanto, esquecidos. Ou melhor, tornam-se esquecíveis. Sabemos que Descartes é considerado como o iniciador da filosofia moderna. Mas, por quê? Porque nele há, por exemplo, o princípio do desenvolvimento de uma filosofia da subjetividade,

característica da metafísica moderna. Muitos dos filósofos europeus modernos, de alguma forma, contribuíram ou foram perpassados pelo espírito filosófico de sua era. São, assim, “filósofos modernos”, não por estarem na Idade Moderna como um período histórico, mas sim por seus pensamentos terem características próprias ao filosofar “moderno”. Os filósofos mais relevantes, tais como Descartes e Kant, são aqueles que iniciaram ou deram grandes contribuições para o desenvolvimento desse espírito filosófico da modernidade. É por isso que são incluídos e lembrados.

Do que se disse até agora, temos as seguintes indicações: 1) há fatos irrelevantes para o desenvolvimento do espírito da história da Filosofia; e 2) há filósofos irrelevantes para o desenvolvimento do espírito filosófico de uma era. Ora, ver a história enquanto “desenvolvimento”, no qual certos fatos são irrelevantes e outros importantes, certos indivíduos são protagonistas e outros são figurantes, é controverso. Alguns filósofos europeus já criticaram o método que investiga a história como se fosse o desenvolvimento de algo. Nessa crítica temos, em particular, Nietzsche, pelo menos segundo a interpretação de Foucault, no texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*. Contra a idéia de história enquanto desenvolvimento, Nietzsche afirmaria, com sua genealogia, a descontinuidade e o embate de sentidos.

Foucault se nutre de Nietzsche para livrar a história da “filosofia da história”, o que significa livrá-la de um enredo supra-histórico, de um *télos*. Na história de algo, há vencedores e perdedores, uma luta de sentidos. O sentido vencedor é o que prevalece. Disso Foucault se aproveita também para a crítica à institucionalização do saber. Contra a idéia do saber institucionalizado ser o mais científico e, assim, universal, ele procura trazer à tona o embate dos saberes, procurando afirmar os saberes locais, “...uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade”<sup>1</sup>, saberes soterrados, olvidados, em nome do saber institucionalizado.

Ora, Foucault é um filósofo europeu contemporâneo. Está na linha da crítica à subjetividade moderna, um nietzschiano pós-estruturalista francês. Em outros termos, está dentro da

história da filosofia contemporânea tal como ela se desenvolveu e vem se desenvolvendo. Ele se envolveu em questões filosóficas da época e suas idéias estão na pauta das discussões mais atuais. É, portanto, um filósofo relevante. Mas aqui seu relevo é outro. Servindo-nos da genealogia de Foucault com um condimento que nos cai bem, poderíamos aplicar suas idéias para pensar a história da filosofia. Se esta for entendida como um desenvolvimento de idéias para o qual alguns filósofos são relevantes e outros irrelevantes, poderíamos vê-la, hoje em dia, como um tipo de saber institucionalizado. Isso significa: o desenvolvimento das idéias que se impuseram sobre outras, os filósofos que se tornaram célebres, as questões filosóficas herdadas, eis o que se torna relevante no estudo da filosofia institucional.

Isto não seria tão problemático se não fosse pelo fato de que o desenvolvimento da história da filosofia europeia é considerada como sendo o desenvolvimento da história da filosofia ocidental em geral. A temporalidade histórica da filosofia europeia se sobrepõe a outras temporalidades, suas questões tornam-se as mais relevantes, são aquelas estudadas e discutidas; seus filósofos tornam-se os mais talentosos, pois trazem “contribuições” para essas questões, e o valor de um filósofo é medido por seu funcionamento intelectual dentro daquela temporalidade do filosofar europeu, tornando-se oficial. Pensadores fora dessa temporalidade desde já estão também fora das discussões, intelectualmente excluídos, por mais talentosos ou brilhantes que possam ser.

Dentre estes pensadores excluídos encontra-se o brasileiro Matias Aires, cujo caso este texto se propõe a analisar mais em detalhe, com base na comparação que o professor Paulo Margutti, no texto chamado *Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires*, faz entre o filósofo brasileiro excluído pela temporalidade eurocêntrica que norteia a história da filosofia moderna, e David Hume, filósofo escocês considerado relevante para essa história

### ***Matias Aires: Filósofo Fora Das Narrativas?***

Matias Aires foi um filósofo do século XVIII, nascido em 1705 no Brasil, onde viveu durante sua infância, mudando-se

logo para Portugal em 1716 e sem nunca mais voltar ao Brasil. Matias viveu, pois, a parte mais considerável de sua vida na Europa. Dessa forma, seu tratamento enquanto pensador brasileiro não é plenamente aceito pelos historiadores. Cruz Costa, em seu *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, escreve:

Costumam alguns autores, depois que Solidônio Leite reimprimiu o livro de Matias Aires (1705 – 1763) considerá-lo como ‘pensador’ brasileiro. O fato de ter ele nascido em São Paulo – que deixou aos onze anos – não parece ser suficiente para justificar tal reivindicação. Sua obscura e amarga obra – Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens - revela um moralista pessimista e desencantado, assim uma espécie de ‘libertino’ ranzinza, vivendo em um meio fanático e beato<sup>2</sup>.

O texto de Cruz Costa já é antigo, data de 1960. Contudo, num texto mais recente, intitulado *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*, Luiz Alberto Cerqueira, pesquisador do pensamento nacional, numa nota do seu livro faz uma única menção a Matias Aires, na qual este pensador também se vê excluído do rol de filósofo:

Os historiadores da filosofia no Brasil costumam situar no âmbito da filosofia luso-brasileira o nome de Matias Aires (1705 – 1763), autor da conhecida obra Reflexões sobre a vaidade dos homens, uma coleção de sentenças em que se apresenta a vaidade como o princípio do ser do homem e da própria sociedade. Qual a justificativa? Provavelmente, em virtude dos seguintes fatores: Matias Aires nasceu no Brasil (São Paulo) e formou-se em Portugal sob o mesmo aristotelismo vigente no ensino filosófico brasileiro. Tais fatores, porém, excluem o mundo da vida brasileira como origem dos problemas que suscitam, em [Antônio] Vieira, por exemplo, aquilo que só se distinguiu com clareza na filosofia moderna [...]: o uso da inteligência para o efeito de transcender os limites da experiência.<sup>3</sup>

Qual o lugar, então, de Matias Aires? É um pensador brasileiro? O fato de ele ter apenas passado sua infância no Brasil parece que não o torna tal, segundo Cruz Costa e Cerqueira. Mas o fato de ter vivido a maior parte de sua vida em

Portugal, onde desenvolveu sua filosofia, pode não desqualificá-lo como pensador em língua portuguesa, o que o tornaria um pensador luso-brasileiro, apesar da controvérsia. Se não, seria ele então um pensador europeu? Ora, ele viveu em Portugal, mas também não o encontramos lá. Se poderia dizer: de qualquer forma, é um autor ocidental. Apesar de toda essa problemática do lugar de seu filosofar, que o tornariam, um pensador apátrida, ele foi um filósofo do século XVIII, o século da afirmação das “luzes” da Razão contra o “obscurantismo” das religiões, da afirmação da consciência de si e da autonomia da razão. Nessa era de culto e crença na Razão universal, livre de preconceitos e superstições, Matias Aires aparece mais como um pensador religioso, embora cético, que afirma a vaidade enquanto paixão predominante, sendo muitas vezes guia de outras paixões e até mesmo do entendimento. Conclui-se, então, que Matias estaria na contramão da tendência da época. Amoroso Lima, mais conhecido por seu pseudônimo Tristão de Ataíde, escreveu que Matias, apesar de ter sido em parte influenciado pelo espírito de sua época, esteve “sempre longe de ser um homem do seu século”. Esse homem cujo temperamento era de um “solitário e intratável”, não ligado a alguma corrente de seu tempo, parece não ter tido lugar, ser um pensador atópico.

... apesar de ter o seu espírito completamente moldado pela cultura francesa que por cinco anos o amalgamou, não foi Matias Aires um homem do século XVIII. Como também não foi um homem do século XVII. Foi um homem a cavaleiro entre os dois séculos. Ligou as duas culturas. Foi providencialista, como o século XVII. Empirista, como o século XVIII. E penetrado pelo estoicismo bebido nas letras clássicas, pelo qual foi sempre apaixonado<sup>4</sup>.

Matias Aires está, pois, pouco ligado com seu tempo. Isso, a princípio, não necessariamente poderia ser um problema. Aliás, pela via nietzschiana, Matias Aires poderia ser considerado como um “extemporâneo”. “*Raro, extraordinário, destoante, extemporâneo é sobre tudo o que vai de encontro ao espírito da época, ou que a ele se contrapõe*”, como caracteriza Scarlett Marton esta noção<sup>5</sup>. Matias Aires poderia ser, então, um exemplo daquilo que Nietzsche, filósofo muito popular nos

departamentos de filosofia, preza e afirma sobre si mesmo: a extemporaneidade. No entanto, Nietzsche é muito estudado, e bem inserido em seu tempo. Está inegavelmente dentro de um contexto histórico-filosófico favorável, e os nietzschianos estudam sua filosofia tendo em conta essa inserção. A idéia de extemporaneidade é estudada como conceito nietzschiano, mas não se vê utilizada na análise de outros pensadores, especialmente não europeus. Nietzsche está já bem implantado na história da filosofia. Matias Aires, não, apesar de que ele é mais extemporâneo, ao não debater questões de seu tempo. Não é perpassado pelo espírito filosófico de sua época. A extemporaneidade, que poderia ser um elemento a mais para o interesse pela filosofia de Aires, ao menos numa perspectiva nietzschiana, é um fator a mais para a sua exclusão.

Além disso, digno de nota, e talvez o mais decisivo, é o problema da língua em que Matias Aires filosofou. A língua portuguesa não se vê incluída entre as línguas filosóficas européias. Vemos o grego da Grécia e o latim de Roma e da Europa medieval, e hoje vemos uma predominância das línguas alemã, italiana, inglesa e francesa. Filósofos de língua portuguesa, mesmo geograficamente europeus, acabam por não se verem incluídos na história da filosofia pelo entrave da língua. Tal como o espírito da história, que, segundo Hegel, põe os pés apenas em determinados terrenos, o espírito da filosofia fala poucas línguas.

Matias Aires, portanto, não está na história da filosofia européia. Mas, em seu caso, nem se trata propriamente de uma “exclusão”, pois para excluir é preciso reconhecer a existência<sup>6</sup>; mas a existência de Matias nem sequer é notada, nem por europeus, nem tampouco por brasileiros. Parece que ter nascido no Brasil e fazer filosofia em português não são requisitos suficientes para ser considerado um filósofo brasileiro. Talvez o conteúdo de seu filosofar seja a chave para entender a sua exclusão? Antes de nos adentrarmos nesse conteúdo, voltemos para a história oficial da filosofia no Brasil.

Gonçalves de Magalhães (1811 – 1882), conhecido poeta do romantismo, é considerado por certa historiografia oficial, o primeiro filósofo brasileiro moderno. Sua obra *Fatos do espírito humano* (1858) inauguraria a filosofia no Brasil. Esta tese é defendida por Luis Cerqueira em seu livro já mencionado. Ora, essa obra de Gonçalves de Magalhães foi o primeiro texto

filosófico feito no Brasil? Poderíamos pensar na obra de Antônio Vieira, autor do século XVII, e, portanto, bem anterior a Gonçalves de Magalhães, como questionamento da tese de Cerqueira? Seus sermões são ricos de reflexões filosóficas, muitas delas oriundas de experiências profundas da vida brasileira, além de serem expostas em brilhante língua portuguesa. Poder-se-ia, então, considerá-lo como um pensador do Brasil, ou luso-brasileiro. Apesar disso, segundo Cerqueira, as preocupações de Vieira estariam relacionadas com a conversão à doutrina cristã, além do fato de suas questões estarem ligadas ao aristotelismo da época, sendo que, para ser considerado filósofo, ele “*precisaria ao menos ter-se posicionado, como Descartes, contra o dogmatismo de que se revestiu o aristotelismo*”<sup>7</sup>. A comparação de Vieira com Descartes não é fortuita, porquanto o que está em questão, para Cerqueira, é a posição do Brasil perante a modernidade filosófica tal qual se deu na Europa. Precisamente, o livro de Gonçalves de Magalhães é considerado como inaugurando a filosofia no Brasil por sua assimilação do *Cogito* cartesiano, ou seja, por sua entrada nas questões da filosofia moderna européia. Segundo Cerqueira, Gonçalves de Magalhães

representa a transição de uma cultura de origem escolástica para a cultura moderna; ele fez a mudança do princípio teológico da conversão, que vigorou ao longo de todo o período colonial, quando se verifica a formação da nacionalidade, para o princípio ontológico do Cogito cartesiano<sup>8</sup>.

Esta (aparente) digressão sobre o caso de Gonçalves de Magalhães e a filosofia no Brasil é importante para o curso do presente texto. Matias Aires, enquanto pensador europeu, não estaria inserido na história da filosofia moderna, pois, além de não ser levado em consideração nem pelo seu nascimento nem pela sua língua, suas questões e seu filosofar vão de encontro ao espírito de sua época. O mais notável é que o motivo pelo qual é excluído dentro do Brasil é basicamente o mesmo: não está inserido nas questões levantadas pela modernidade filosófica européia. A filosofia no Brasil teria seu início oficial com Gonçalves de Magalhães, ao tentar sua obra de 1858 se adequar à temporalidade da filosofia européia, assimilando e desenvolvendo questões da consciência ligadas com o

espiritualismo cartesiano. A história da filosofia euro-centrada é vista como um processo por etapas, ao qual a filosofia de outros lugares (como o Brasil) teria de se adequar. Desta forma, como Cabrera salienta no prefácio, a noção de “modernidade” não aparece simplesmente como um conceito que visa classificar, mas torna-se um artifício de exclusão de filosofias.

### ***A Filosofia Não Moderna De Matias Aires***

Pelo que foi visto até aqui, Matias Aires aparece como um “sem-teto” na filosofia, como um pensador sem lugar. Percebe-se aqui que já foi possível entender as razões para sua exclusão sem se precisar fazer uma exposição de seu pensamento. Isto sugere que a sua exclusão seja formal. Não se leva em conta seu filosofar, nem parece que seja preciso conhecê-lo, só sendo suficientes menos de três linhas para sabermos que não se adéqua à temática e aos pressupostos de um filosofar “moderno”. Mas mesmo admitindo que Matias Aires não seja um filósofo moderno, porém ainda podemos analisar se a sua filosofia é valiosa pela qualidade de seu desenvolvimento. É este o caminho que vamos percorrer. Para isso, façamos uma breve exposição de seu pensamento, baseada no texto mencionado de Paulo Margutti<sup>9</sup>.

No texto de Margutti, como já se disse, faz-se uma comparação entre Matias Aires e David Hume no que concerne às suas distintas concepções sobre o fenômeno da vaidade. A obra principal de Matias Aires se chama *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752), na qual a vaidade é analisada em sua pertença profunda à condição humana. Em Aires, a vaidade é um sentimento fundamental, que se vê por trás das ramificações dos afazeres humanos: nas paixões, nas relações intersubjetivas, nas sociedades, etc. A vaidade, apesar de ser uma paixão, não é somática, mas ligada à alma, ao entendimento. A razão, então, não é autônoma, e sim mais um efeito de nossa vaidade. Aires é um pensador cético, sendo que para ele vemos as coisas como elas nos aparecem, de modo confuso, não realmente como são, pois a essência nos é oculta. Nossa própria postura quanto ao conhecimento é moldada pela vaidade. Empenhamo-nos mais quanto mais vaidade temos. Ganhar disputas, renome, ter razão, mostrar que se sabe: esses

entre outros exemplos mostram a descrença de Matias no conhecimento humano desinteressado. Contra a tendência do enciclopedismo, ele não vê a ciência como enobrecedora do homem. A ciência não o melhora; haja vista que tudo que ao homem se relaciona é corrompido, as ciências não apaziguam o mundo, desordenam-no. Os homens não compartilham nenhum princípio ou doutrina fundamental, a não ser a vaidade. A ignorância nos leva a menos erros que as ciências, pois estas o único que nos propiciam é o apreender a errar com método.

Segundo Matias, nem as virtudes escapam da vaidade. Essa paixão sem limites, a mais presente e a mais oculta, que dura mais que a vida do indivíduo vaidoso, de cujos delírios resultam e dependem as sociedades e que motiva a vida -pois sem ela haveria um desprezo por tudo e por si mesmo – é o nascedouro de muitas virtudes. Não se limita a indivíduos, pois que há vaidades universais que moldam e ligam civilizações, e vaidades individuais, que as desunem. O amor também é o outro grande tema da obra de Matias, sentimento que aparentemente viria como contraposto da vaidade. Mas existem muitos tipos de amor. Existe o amor medíocre, voltado aos prazeres dos sentidos, ao gozo dos impulsos da natureza, procurando satisfação fora de si e dependente da vontade de outros. Este amor é inconstante e não apenas não desvinculado da vaidade, mas pode ver-se como um dentre tantos fenômenos da vaidade. E existe o amor sublime, que emana da alma, que encontra satisfação em si, é constante e independe dos outros. O amor, que no fundo é indefinível, pela infinitude de nosso modo de sentir, é um toque divino nos homens e em toda a natureza para a conservação do mundo. Então, a vida humana se faz nessa oposição dessas duas paixões infinitas: a vaidade, ligada ao entendimento, e o amor, ligada ao coração. Nossa natureza propende para o mal, de modo que a vida precisa de regramento para chegar à virtude. As nossas faculdades principais, o coração e o entendimento, precisam da guia de Deus para ter justificação, pois sem sua guia levam à corrupção.

Após a exposição da filosofia de Matias Aires, Margutti expõe a visão de David Hume e depois faz uma comparação entre os dois<sup>10</sup>. O interessante para nós aqui é a análise feita por Margutti das limitações da filosofia de Hume em relação à filosofia de Aires, principalmente por aquela estar afetada pela ideologia iluminista, enquanto que, como já ressaltamos, o

pensamento de Matias Aires não coaduna com as idéias moderno-iluministas da época. Numa visão iluminista – e, certamente, também desde a filosofia de Hume – Matias Aires apareceria como um filósofo dogmático e obscurantista. O que Matias afirma sobre o amor sublime, por exemplo, enquanto uma experiência religiosa de contemplação do mundo como obra divina, não seria possível numa filosofia iluminista como a de Hume. Ele já chegou a comparar a experiência mística de religiosos com o que sentiu quando esteve doente, ou seja, a experiência religiosa só poderia ser compreendida por ele como uma patologia do espírito, não enquanto algo que poderia dar sentido a uma vida. O amor sublime de Aires também não poderia ser alcançado no pensamento de Hume, porque ele só concebe variações de graus entre as coisas, sendo o amor sublime um salto qualitativo. O amor, quando tematizado pelo filósofo iluminista, apareceria apenas sob a forma que Matias considera como amor medíocre. Margutti salienta a semelhança do amor sublime com a contemplação; é uma experiência que requer um abandonar-se de si mesmo para esse salto, um tipo de experiência totalmente inconcebível para Hume.

Margutti faz notar, a partir disso, um paradoxo em Hume no que concerne ao seu critério empírico de significado. Olhando para si, Hume não encontraria a impressão oriunda do amor sublime, pois não teve nunca essa experiência. Por seu turno, olhando para si, Matias Aires encontraria a impressão do amor sublime, pois a viveu. Dessa forma, Hume poderia afirmá-la como sendo sem significado, ao passo que Matias teria subsídios em sua filosofia para poder afirmar seu pleno sentido. Pelos limites de sua filosofia iluminista, a questão religiosa fica na contemplação da possibilidade teórica de Deus, enquanto que Matias pode vê-la num viés soteriológico, como forma de salvação que envolve a superação da vaidade que atormenta aos homens. Esta é uma limitação da visão iluminista, que não consegue conceber epistemicamente as experiências religiosas. Por seu viés racionalista, seu contato com a religião só pode se dar externamente. Uma análise da religião que somente pode chegar à questão sobre a possibilidade teórica de Deus, pouco ou nada diz sobre religião. Hume, que não poderia conceber o amor sublime, negando-se a esse tipo de experiência, ficaria preso às rédeas da vaidade.

A crítica de Margutti a Hume é muito mais rica e devastadora do que esta breve exposição permite perceber. Sua análise comparativa leva em consideração vários pontos do pensamento humiano que não foram mencionados aqui, pois o único que aqui se procurava mostrar era que o não compartilhamento de idéias iluministas por parte de Matias Aires poderia ser considerado não como uma falha em suas idéias, mas como uma peculiaridade de seu filosofar, que poderia colocá-lo, inclusive, em vantagem a respeito de um pensador iluminista como Hume.

### ***História Da Filosofia E Exclusão***

Voltemos agora à nossa questão meta-filosófica. Poderíamos, a partir da leitura de Matias Aires por parte de Margutti, aceitar que a filosofia de Matias pode propor boas respostas para questões sobre a condição humana, tais como a vaidade e o impulso religioso, a ponto de não ficar atrás em comparação a filósofos como David Hume. Pois os critérios para excluir Matias Aires da história da filosofia não levam em conta a consistência e conteúdo de seu filosofar efetivo. Isto liga-se com a questão do desaparecimento de filosofias, vinculado a mecanismos cujo funcionamento leva a afirmar que “não existe” filosofia no Brasil. Filósofos e filosofias passam a desaparecer por supostamente não preencherem certos conceitos ou por não satisfazerem determinadas propriedades. Podemos listar termos como “qualidade”, “originalidade”, “modernidade”, como algumas dessas propriedades; mas a exclusão continua acontecendo mesmo depois destas excelências serem atingidas<sup>11</sup>.

Se o texto de Matias Aires pode – como mostra a leitura de Margutti – mostrar a sua qualidade e originalidade, já podemos notar que nosso filósofo acaba não se adequando ao quesito “modernidade”, sendo excluído por pretensão não cumprimento dessa categoria (como fica claro na lacônica menção de Matias no texto de Cerqueira). Isso nos leva de volta a pensar a questão da história da filosofia, com a qual foi iniciado o presente trabalho. A filosofia no Brasil quer se pautar pela temporalidade européia, historicamente constituída e mantida nas práticas da filosofia institucional, fazendo com que

a temporalidade se identifique, sem mais, com a temporalidade da história da filosofia ocidental. Esta história se faz, então, eurocêntrica. Mas aderindo a este tipo de temporalidade, isto tem como consequência, para a filosofia no Brasil, seu próprio desaparecimento, a não visualização de suas produções filosóficas.

Isto traz algumas semelhanças com a filosofia da história de Hegel, trazida à tona por pensadores críticos do eurocentrismo e da exclusão política e intelectual da América Latina, como Leopoldo Zea e Enrique Dussel. Segundo a geo-política hegeliana, o Espírito, em seu desenvolvimento na história, mostra-se como processo histórico-metafísico que culmina na Europa. A história é entendida como tendo um tólos, ou uma razão, que se manifesta nos acontecimentos remarcáveis - pois nem todo evento é histórico, sendo que civilizações inteiras podem ficar fora da história. As ações dos homens são, dessa forma, meios da Razão para realizar o destino do Espírito, que é a autoconsciência de si enquanto liberdade. Nesse processo, se bem todo acontecimento possa ter a sua relevância em termos históricos, nem todo chão também a tem. O caminho que o Espírito traça na história não passa por todas as terras e por isso é preciso uma geografia de seus passos. Seu início, não essencial, localiza-se na Ásia, mas seu fim, onde se tem a autoconsciência de si, é a Europa. A África e a América ficam de fora desse itinerário, sendo excluídas da história; nem mesmo são necessárias como começos não essenciais.

A filosofia parece seguir esta mesma linha. Sabe-se da controvérsia do início da filosofia: “milagre” grego ou origem oriental. Os filósofos pré-socráticos - que nos habituamos a ver como os primeiros filósofos - poderiam ter sido influenciados pelo pensamento oriental, que já teria apresentado e elaborado questões e idéias filosóficas muito antes que a Grécia. Então, a filosofia poderia ter surgido na Ásia. É, contudo, levado adiante o seu desenvolvimento na Europa. O processo espiritual da filosofia não passa pela América Latina ou pela África. Essa filosofia, apesar do possível berço oriental, fez-se na Europa. As filosofias criadas na Europa parecem, então, numa analogia com a filosofia da história de Hegel, os meios utilizados pela Razão para que a filosofia seja realizada na história de Ocidente.

Desta forma, o relevo de um filósofo está na participação nessa narrativa. Contra isso, pode ser favorável para nós nos

lembrarmos de pensadores europeus tais como Nietzsche e Foucault, críticos da história entendida como desenvolvimento. Matias Aires é um filósofo que desaparece dentro dessa história, entre os filósofos institucionalizados. Seguindo Foucault, talvez se precise afirmar os sábios locais contra a primazia dos sábios institucionalizados; os sábios considerados “sem relevância”, de baixa qualidade, “não modernos” – por exemplo, os filósofos brasileiros, cujos livros estão mofando nas bibliotecas e não ganham novas edições. Foucault propõe livrar a história da “filosofia da história”, aquilo que lhe daria um sentido supra-histórico, um *télos*. Aqui se propõe livrar a filosofia – ou melhor, os filósofos – da história da filosofia vista enquanto desenvolvimento histórico das idéias; isto não é o problema em si, mas a sua implementação como critério de avaliação de filósofos que estão fora da temporalidade europeia de pensamento.

Nesta trilha, faz todo sentido, por exemplo, avaliar Kant como filósofo mais relevante que Rousseau. Contudo, a comparação com um filósofo como Matias Aires deveria dar-se de modo totalmente diferente. Matias nunca poderia ser avaliado em relação ao rumo dado às idéias na agenda filosófica da Europa. Toda sua reflexão sobre a vaidade, o amor sublime e a condição humana, simplesmente não existe para o parâmetro europeu, mas a sua inexistência não é ontológica, mas política. Para poder visualizar o pensamento de Matias Aires – e o dos filósofos brasileiros em geral - é preciso pensar em várias temporalidades ao mesmo tempo, de maneiras transversais.

### ***Considerações Finais: Por Uma Geografia Da Filosofia***

Heidegger afirma os estados de ânimo enquanto aberturas ao ser. O tédio profundo, por ser um humor fundamental, seria uma das melhores formas de acesso – ele impele o ser-aí ao seu poder-ser mais originário. Essa abertura do ser-aí para a sua possibilidade mais própria está relacionada ao tempo, pois nós, enquanto ser-aí, somos seres temporais. Nós, presos à correria de nossas atividades inautênticas e cotidianas, estamos apartados do nosso ser-aí mais próprio; e assim, distantes de nossa temporalidade originária, fadados ao tempo dos relógios, um tempo que nos nivela e limita. Heidegger queria despertar seus

leitores para essa experiência, procurando despertar um humor fundamental para o “nosso” filosofar, como dizia para seus estudantes daquele curso (“Conceitos fundamentais da Metafísica”).

O tédio se mostrou, pois, como sendo um humor fundamental para o filosofar. Todavia, para despertá-lo, Heidegger começa a partir de um tédio menos essencial, para depois chegar ao “tédio profundo”. Começou das nossas relações mais corriqueiras com o tédio, em que se via também uma relação menos essencial com o tempo. A desfiguração do tempo cotidiano se vê mais forte quando mais profundo é o tédio. Na primeira forma do tédio, o tempo que não passa, que estagna na espera por algo; na segunda forma, o tempo que se expande mas também se estagna, sendo suprimidos o passado e o futuro num agora ampliado de um evento social, ao qual se limitam nossas ações. Na terceira, tem-se o tédio essencial, o humor fundamental que impele o ser-aí a sua possibilidade mais própria, em que sua temporalidade originária lhe é posta à vista. Contudo, esse impelir não age desde o ser-aí, o tédio mesmo o impele, pelo instante, à decisão do ser-aí por si mesmo, por seu poder-ser e sua temporalidade originária. O instante é o momento da decisão do ser-aí pelo si mesmo mais próprio.

Numa leitura devoradora de Heidegger, assim como o Dasein, em lugar de assumir sua temporalidade originária vive na ditadura da temporalidade niveladora dos relógios<sup>12</sup>, assim a filosofia na América Latina tem ainda que encontrar a temporalidade da sua reflexão. Aqui a questão não é ontológica (não se trata da pergunta pelo Ser), mas relacionada a uma política da filosofia. Num veio heideggeriano, qual seria o humor fundamental que nos despertaria para a nossa própria temporalidade? Filósofos como Leopoldo Zea, Enrique Dussel e Walter Mignolo, entre muitos outros, argumentam sobre a questão da filosofia na América Latina e a questão do eurocentrismo. Porém, somente os argumentos podem não ser eficazes, eles podem ser ignorados; um estado de ânimo fundamental seria algo mais arrebatador, impelir-nos-ia à decisão por nossa temporalidade mais própria.

Qual humor seria esse? Poderia ser o sentimento de indignação pela situação de colonização e submissão. Ou poderia ser o humor do riso e a chacota, como pensou Éder Wen em *Devorando Bergson: um ensaio antropofágico*<sup>13</sup>. Aqui no

Brasil somos conhecidos pelo bom humor, inclusive – ou principalmente – no modo como lidamos com nossas injúrias cotidianas. O humor poderia fazer, por exemplo, a não levar os sábios institucionais - fadados a seus comentários rigorosos - tão a sério; poderíamos usá-los para nossos propósitos, como o bem humorado Oswald de Andrade nos ensina com a sua teoria antropofágica da cultura.

O que se procurou neste artigo, talvez perpassado por um certo humor melancólico, foi apresentar Matias Aires como filósofo excluído por uma temporalidade euro-centrada. Matias, um filósofo não lido nem visto pela qualidade de seu pensamento, mas por não estar adequado a quesitos institucionais, seria um tipo de sábio local. Para não fadar estes pensadores à inexistência, talvez seja importante não pensarmos em história da filosofia, e sim em geografia da filosofia, na qual os filósofos seriam encontrados nos lugares onde escrevem – América, Europa, África - e não dentro de um enredo excludente de idéias; um atlas em que se pudessem enxergar as suas filosofias locais lado a lado com as institucionais. Paradoxalmente, para melhor afirmarmos a nossa temporalidade, a geografia nos conviria melhor que a história.

Em que consistiria essa “geografia da filosofia”? Em sua volumosa História do pensamento filosófico latino-americano, Carlos Beorlegui fala do problema das chamadas “filosofias regionais” ou “nacionais”. Diante da visão eurocêntrica, em sua pretensão de falar desde a “universalidade” do pensamento<sup>14</sup>, há os teóricos que, segundo a classificação de Beorlegui, mantêm uma postura nacionalista, alegando a “existência de caracteres ou 'espíritos nacionais' (o Volkgeist dos românticos alemães), que se expressam em filosofias e cosmovisões específicas”<sup>15</sup>. Quando se fala aqui, no entanto, em geografia da filosofia não se quer afirmar nenhum “regionalismo” do filosofar. Não se tem uma postura regional ou nacionalista do filosofar, em contraste a uma visão universalista, para a qual seria sem sentido falar de uma “filosofia latino-americana”, como o seria afirmar uma matemática latino-americana<sup>16</sup>. A idéia de uma geografia da filosofia propõe uma forma alternativa de visualização de filosofias. É um mapa de idéias, algo que aponta locais de onde surgem filosofias e filósofos. Uma história da filosofia, a maneira tradicional de visar filosofias, coloca as produções filosóficas e os autores dentro de enredos, nos quais ganham ou

perdem relevância. É olhar por um viés. A geografia da filosofia traz um mapa, com várias saídas possíveis, e impele o olho a ver em diversas direções. Ou seja, filosofias têm seu endereço que pode ser localizado e acessado num mapa.

Não se quer afirmar uma “filosofia latino-americana” (ou africana ou européia) como formas distintas de saber; nem uma “latinidade” na filosofia latino-americana ou uma “europeidade” na filosofia européia; não é questão de uma “identidade” do filosofar de uma região (embora possam, sim, haver tendências e interesses próprios a filosofias de dadas regiões). Filósofos que surgem do Brasil podem se identificar melhor com kantismos, cartesianismos ou hegelianismos, assim como um filósofo francês pode ser heideggeriano. Não há, portanto, uma ligação intrínseca com a região de origem, que moldaria e determinaria o filosofar que surgisse daí; não se afirma isso. Numa geografia da filosofia se pretenderia mostrar todas as regiões com seus sábios locais, sem se pautar por critérios externos de relevância, o que habitualmente tem composto as conhecidas historiografias da filosofia. No Brasil há Matias Aires e Gonçalves de Magalhães, na França há Descartes e Pascal, como há Goiás e São Paulo, e há Paris e Marselha – todos pontos que aparecem em um mapa.

A “inexistência” de filósofos como Matias Aires não é algo de objetivo, mas propiciado pelas histórias da filosofia. A geografia pretende trazer à luz as existências suprimidas, dizendo: esse filósofo surgiu, existiu, filosofou; eis a sua filosofia. Todavia, como nosso olhar está habituado e doutrinado ao viés das histórias da filosofia, precisaríamos de um estado de ânimo fundamental que nos faça visualizar as filosofias como em um mapa. Um estado de ânimo que nos leve de volta ao chão, saindo das supra-terrenas histórias da filosofia, invariavelmente eurocêntricas. Assim, poder-se-iam mostrar as filosofias por si mesmas, e não apenas pela sua “importância histórica” dentro de narrativas pré-determinadas. O projeto de uma geografia da filosofia é apenas uma alternativa para procurar saber sobre filosofias sem o viés excludente próprio das histórias da filosofia, essa que nos ensina a esquecer filosofias.

---

**Notas**

<sup>1</sup> FOUCAULT, MICHEL. *Genealogia e Poder em: Microfísica do Poder*. São Paulo, Graal, 2008, p. 170.

<sup>2</sup> COSTA, CRUZ. *Panorama da História da Filosofia no Brasil*. São Paulo, Cultrix, 1960, p. 26

<sup>3</sup> CERQUEIRA, LUIZ ALBERTO. *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*. São Paulo, Vozes e Faperj, 2002, p. 77.

<sup>4</sup> LIMA, ALCEU AMOROSO. *Introdução em: AIRES, Matias. Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo, Edipro, 2011, p. 10.

<sup>5</sup> MARTON, SCARLETT. *Por que sou um extemporâneo? Em: Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial, 2009, p. 31.

<sup>6</sup> Ver o prefácio a este volume de Julio Cabrera, seção 2. “Exclusão intelectual: aparecer e não aparecer”.

<sup>7</sup> CERQUEIRA, LUIZ ALBERTO. *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*. São Paulo, Vozes e Faperj, 2002, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>9</sup> MARGUTTI, PAULO. *Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires*. Em: *Kriterion*. v. 44, n° 108, Belo Horizonte, 2003. p. 253-278.

<sup>10</sup> O fato de não ser preciso expor aqui o pensamento de Hume, e sim o de Matias Aires, é sintomático da situação da filosofia no Brasil.

<sup>11</sup> CABRERA, JULIO, prefácio deste volume, seção 3. “A exclusão como racionalização de uma depredação rígida”.

<sup>12</sup> Cfr. “Autenticidade da emancipação, entre Heidegger e Rodolfo Kusch”, de Luan W. Strieder, nesta coletânea.

<sup>13</sup> Incluído neste mesmo volume.

<sup>14</sup> BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 34-35.