

Devorando Bergson: um ensaio antropofágico

Devouring Bergson: a cannibalistic essay

Éder Carvalho Wen *

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: O filósofo Oswald de Andrade (1890-1954), descredenciado como tal pela academia brasileira até hoje, talvez seja a mais inspiradora referência quando se busca uma relação intelectual não submissa com as metrópoles culturais europeias. É possível encontrar em seu pensamento uma nova maneira de interagir com o que nos chega do velho continente: ao invés de simplesmente aceitarmos a cultura europeia sem ressalvas, podemos devorá-la de acordo com nossos próprios interesses, ecoando nossas práticas ritualísticas ancestrais. Transpondo o ideal literário-modernista oswaldiano, devemos ser capazes de deformar, subverter, desconstruir e desfigurar o pensamento filosófico europeu segundo nossas necessidades contextuais locais. A antropofagia seria o método brasileiro por excelência, através do qual seríamos capazes de repudiar, assimilar ou superar a cultura do invasor para conquistar nossa própria autonomia intelectual. Este ensaio vislumbrou a aplicação da técnica filosófico-antropofágica oswaldiana na interação com o pensamento de Henri Bergson (1859-1941), metafísico francês bastante caro para a superação do positivismo em terras tupiniquins.

Palavras-chave: Antropofagia, Filosofia latino-americana, Filosofia indígena, Metafísica, Libertação.

Abstract: The philosopher Oswald de Andrade (1890-1954), although ignored as a thinker by the Brazilian academy, is perhaps the most inspiring reference in a search for a non-submissive intellectual relationship with the European cultural metropolis. It is possible to find in his writings a new way of interacting with European heritage: contrary to simply accept European culture with no exemption, we could devour it in accordance with our own interests, echoing our ancestral

* Éder Carvalho Wen. Jornalista e filósofo interessado em pensamento latino-americano, com ênfase em culturas e formas de vida indígenas em confronto com o mundo ocidental contemporâneo.

ceremonial practices. Transposing the “oswaldian” modernist-literary ideal, we should be able to deform, subvert, deconstruct and disfigure the European philosophical thought according to our local context of necessities. The anthropophagy would be the Brazilian method by excellence, by with we would be able to repudiate, assimilate or overcome the invader’s culture to conquer our own intellectual autonomy. This essay is a glimpse at the application of the “oswaldian” philosophic-anthropophagic technique on the interaction with the thought of Henri Bergson (1859-1941), a French metaphysician very important to the overcoming of Positivism in Brazil.

Keywords: *Anthropophagy, Latin American Philosophy, Indigenous Philosophy, Metaphysics, Liberation.*

O Brasil no contexto da filosofia americanista

O início do século XX assistiu a um levante intelectual sem precedentes na América Latina. Oriundos de países como Argentina, Uruguai, Peru e México, pensadores começaram a questionar a possibilidade de um filosofar próprio, que não somente ecoasse as temáticas abordadas pelo ambiente intelectual hegemônico europeu, mas que carregasse em si sua originalidade, forjada teimosamente contra a exclusão intelectual promovida tanto pela matriz civilizatória do Velho Mundo como pelos próprios conterrâneos, filhos bastardos de uma Europa que se recusava a reconhecer neles o direito de usufruir de sua própria herança cultural.

A ideia de uma filosofia americanista, surgida no início do século XX pela pena do cubano José Martí em *Nuestra América* (1891), se assenta numa constatação desanimadora para os pensadores latino-americanos, em seu intuito de seguir perseguindo o ideal civilizatório do “Velho Continente”: a temporalidade constituída dentro da matriz europeia nos exclui, não nos deixa ser seus contemporâneos. A perda da posse do continente para os conquistadores europeus legou aos americanos, além da submissão política e econômica, apenas uma nota de rodapé no majestoso livro da história do espírito. Hegel já havia, em suas *Lições Sobre a Filosofia da História* (1837), definido as bases de uma nova ciência histórica que não se restringiria a coletar dados factuais, mas a selecionar acontecimentos, personagens e povos que tenham contribuído

para que o espírito humano se desenvolva e conheça a si próprio. O projeto hegeliano consiste em escrever um grande livro do dever-ser, não do mero ser, em que somente o que é necessário para o desenvolvimento do espírito possa figurar em suas páginas. No sistema hegeliano, a verdade absoluta só se apresenta nos estágios finais do desenvolvimento histórico, relegando as ancestralidades a uma espécie de pré-história do espírito, quando este ainda se confunde com a natureza que, fatalmente, será superada em direção ao Absoluto.

Assim, Hegel mostra como o espírito nasce e passa sua infância no Oriente e logo se torna um jovem ansioso por superar, em terras europeias, seu ponto de partida. América e África simplesmente ficam fora do processo histórico, pois ali não teria havido atividade significativa do espírito, pelo menos até meados do século XIX. Hegel faz, porém, uma ressalva: quando conseguir superar a condição de devedor da cultura europeia, o espírito americano finalmente entrará na história. Essa ideia abre caminho para se pensar a universalidade do espírito não como algo fixado metafisicamente em benefício de determinados povos, mas como algo conquistável, ou seja, a América poderia entrar na história quando se dispusesse a fazê-lo por meio de conquistas políticas, intelectuais ou mesmo bélicas. Em outras palavras, os americanos devem ocupar seu espaço na história à força, da mesma maneira que os europeus o fizeram para garantir seu protagonismo no desenvolvimento do espírito.

O filósofo mexicano Leopoldo Zea encontra na trajetória histórica da América os elementos que a impedem de cumprir a receita hegeliana de reconhecimento. E é paradoxalmente a auto-descoberta desse papel da América como simples figurante da história do pensamento a fagulha que incendeia o novo movimento de insurgência intelectual, que começa a ganhar força nas pradarias cisplatinas, nos altiplanos dos Andes, em terras mexicanas e numa longínqua ilha caribenha. Escreve Zea:

Esta nuestra América había entrado en la “historia”, pero una historia que le era ajena, esto es, bajo el signo de la dependencia. Este continente, más que descubierto en 1492 había sido encubierto por los anhelos, deseos, ambiciones y codicia de sus encubridores, conquistadores y colonizadores. Encubrimiento que

abarcó a todas las expresiones de la sociedad y la cultura. (ZEA, 2010b, p. 16)

Outro nome que surge na esteira da revolução iniciada por José Martí é o do uruguaio José Enrique Rodó. Em seu romance *Ariel*, publicado em 1900 e considerado um marco do americanismo, a ideia da construção de uma identidade própria para a América Latina é desenvolvida numa re-encenação da peça *A Tempestade*, de Shakespeare. A trama gira em torno da história de Próspero, duque de Milão exilado numa ilha em companhia de sua filha Miranda, e de Ariel, um espírito servil que segue os mandamentos do duque com fidelidade absoluta. Outro residente da ilha é Caliban, um escravo negro que também está a serviço de Próspero, mas que, diferentemente de Ariel, expressa vivamente sua indignação por sua condição submissa. Caliban é caracterizado por Shakespeare como um rebelde indignado pelo fato de Próspero ter tomado posse de sua ilha e, por isso, está sempre em busca de sua liberdade pela força. A peça segue até que Caliban planeja a destruição da biblioteca de Próspero, mas fracassa diante da poderosa magia deste. No fim, o duque queixa-se da desconsideração de seu escravo, que não corresponderia a seus esforços para tratá-lo de forma humana, e acaba recuperando seu ducado em Milão.

O que Rodó faz com a peça do dramaturgo inglês é subvertê-la em outra história, na qual um grupo de discípulos se reúne para ouvir a última lição de seu mestre, a quem chamam, respeitosamente, de Próspero. O mestre costuma sentar-se ao lado de uma “primorosa estátua de bronze” (RODÓ, 1991, p. 13) de Ariel, que é definido por Rodó como “gênio do ar”, “parte nobre e alada do espírito”, “império da razão e do sentimento sobre os baixos estímulos da irracionalidade”, “entusiasmo generoso”, “móvel elevado e desinteressado na ação”, “espiritualidade da cultura”, “vivacidade e graça da inteligência” ou, ainda:

... o término ideal a que ascende a seleção humana, corrigindo no homem superior os vestígios tenazes de Caliban, símbolo da sensualidade e torpeza. (RODÓ, 1991, p. 14)

Ariel é um manifesto contra o utilitarismo norte-americano. É uma exaltação fervorosa da atividade do filosofar

livre e baseado no ócio, incompatível com o pragmatismo dominante no norte. Essa incompatibilidade de visões filosóficas de mundo leva Rodó a criticar com veemência as tentativas de imitar o modelo dos Estados Unidos:

(...) não vejo glória no propósito de desnaturalizar o caráter dos povos – seu gênio pessoal – para lhes impor a identificação com um modelo estranho a que sacrifiquem a insubstituível originalidade de seu espírito, nem na crença ingênua de que se possa alguma vez obtê-lo com procedimentos artificiais e improvisados de imitação (RODÓ, 1991, p. 71)

Para Rodó, os Estados Unidos herdaram todas as desvantagens do utilitarismo inglês sem, no entanto, receber deles a “virtualidade poética seleta” e o “profundo manancial de sensibilidade” que subjazem no ideário britânico. O autor acusa o povo estadunidense de viver num extremo pragmatismo que obscurece toda reflexão pura. É o domínio do negócio, da negação do ócio:

Órfão de tradições profundas que o orientem, esse povo não soube substituir a idealidade inspiradora do passado por uma concepção alta e desinteressada do futuro. Ele vive para a realidade imediata do presente, e por isso subordina toda a sua atividade ao egoísmo do bem-estar pessoal e coletivo (RODÓ, 1991, p. 81)

A lição de Próspero para os povos ao sul da grande potência não seria, portanto, a imitação do modelo pragmático norte-americano, mas sim o cultivo de um ócio criador, de um superior desinteresse do espírito pelas coisas mundanas em direção a uma reflexão mais profunda e descompromissada com o útil. Em outras palavras, seremos mais bem sucedidos se seguirmos a tradição europeia em vez de tentarmos copiar o modelo dos Estados Unidos.

Mas por que Rodó escolheu Ariel, um servo obediente ao poder, para representar a libertação da América? Por que não destinou esse papel a Caliban, o escravo colonizado e rebelde?¹ Nessa escolha, Rodó parece ainda preso às categorias europeias de universalização. Parece que a emancipação da América, a entrada da América na história só será permitida após o pagamento do pedágio europeu. É preciso ser contemplativo

como os antigos gregos, ou “desinteressado”, como defendia Kant, o mesmo Kant que reserva poucos lugares dentro da assembleia de civilizados, todos ocupados por povos europeus, em suas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764).

Leopoldo Zea, embora reconhecedor do pioneirismo de Rodó na construção de um pensamento americanista, parece fazer sua própria escolha ao narrar a história da auto-descoberta da dependência latino-americana:

Surge entonces el afán por definir lo propio con el gesto de un Calibán que para liberarse de la cultura de su opresor la devora poniéndola al servicio de sí mismo, esto es, al servicio de su propia y peculiar identidad y al servicio de su no menos propia y peculiar historia. (ZEA, 2010b, p. 17)

Um americanismo que se deseja portador dos anseios de emancipação deve, portanto, superar a inspiração ainda “europeizante” simbolizada por Ariel em direção a uma resistência demolidora de tipo Caliban. O pensamento americanista não pode aceitar todo o passado europeu sem uma mediação crítica, referindo-se à Grécia como seu único berço cultural. É preciso redescobrir as tradições ancestrais e, principalmente, dar novo significado crítico à interrupção da história americana pela invasão ibérica. A cultura europeia não é para o americano uma herança, mas uma imposição, e talvez seja por isso que não somos considerados legítimos reclamantes desse legado pelos europeus autênticos. O fato de que essa violenta substituição de valores se iniciara há mais de quinhentos anos não é motivo para fazer com que nos esqueçamos do assassinato de nossos pais ancestrais e abracemos nossa família postiça. Se há necessidade de um pensamento americanista ainda hoje, é justamente porque a colonização continua nos mantendo reféns de uma temporalidade artificial. É claro que não se trata simplesmente de negar a cultura europeia, algo já impossível de ser feito depois de meio milênio de colonização e miscigenação. Talvez o método próprio de assimilação criadora radical desta cultura exógena se encontre já presente por aqui antes mesmo da chegada das primeiras caravelas: a antropofagia.

Enquanto pensadores da América Hispânica refletiam sobre a questão da conquista e da colonização, apresentando alternativas de emancipação e libertação intelectual, no Brasil não se registrava nenhum movimento filosófico de inspiração semelhante. Em vários textos, e inclusive no prefácio do presente volume, Julio Cabrera tem sustentado que não houve pensamento filosófico americanista no Brasil. O pensamento insurgente, segundo ele, foi desenvolvido no Brasil por sociólogos, antropólogos, educadores, geógrafos, escritores, jornalistas e economistas. Os filósofos se situaram do lado do filosofar acadêmico e nem sequer consideraram que o pensamento insurgente fosse genuína filosofia.

Neste contexto, não se pode desconsiderar a enorme influência de um trabalho como *Raízes do Brasil* (1936), do historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda, na construção de um caráter nacional auto-depreciativo, que enxerga no processo histórico de formação do país as causas de seu eterno “atraso”. Será que as duras raízes escavadas por Holanda continuam e continuarão levando a mesma seiva para um pau-brasil cuja copa já se encontra a muitos e muitos metros do solo? Estamos fadados a nunca adentrarmos o ambiente filosófico “universal” (ou seja, europeu) porque carregamos características sociológicas tão arraigadas que nos impedem de sermos “civilizados”? Outro filósofo brasileiro, Mário Vieira de Mello, enxerga outro destino, não menos decepcionante, para o país: o de ser depositário da vasta cultura ocidental, uma espécie de Alexandria encravada na floresta amazônica com o objetivo de transmitir para a posteridade o patrimônio cultural filosófico europeu. A seu ver, deveríamos seguir, com modéstia e humildade, os modelos europeus para deles extrair a cultura que acabará por forjar a nossa própria. É certamente desanimador ouvir tal proposta da boca de um pensador brasileiro.

Mas, o que motivou essa alienação, essa apatia, essa falta de interesse na construção de uma filosofia própria, voltada a si mesma, preocupada em pavimentar-se sobre os escombros do que foi arrasado por séculos de invasão, destruição, substituição, exterminação, intrusão, cooptação, escravização, imigração, miscigenação? Essa apatia brasileira em relação à construção de um pensamento próprio (no sentido de um pensamento que busca sua própria originalidade, mesmo que para isso seja necessário beber da velha fonte europeia) poderia ser

compreendida à maneira de Darcy Ribeiro, em seu livro *O povo brasileiro* (1995), uma densa investigação acerca da gestação da brasilidade, do surgimento de nova gente obrigada a construir sua identidade. Ele vê na mestiçagem incentivada pelo “cunhadismo”, predominante nas tribos indígenas que aqui se encontravam, algo irresistivelmente atraente aos portugueses já acossados pela rigidez da Contra-Reforma. É das fecundações irrestritas com as índias dessa terra estranha, fecundações que, na cultura de seus habitantes originais, solidificam e dão significado a fortes laços sociais peculiares, que surge, segundo Ribeiro, um povo unido etnicamente, e alheio às lutas por emancipação que tanto mobilizam seus vizinhos hispano-americanos.

Nessa obra encontramos valiosas caracterizações acerca do caráter brasileiro, úteis não para corroborar a tese pessimista de Buarque de Holanda, mas sim para tentar formular o que seria uma cultura fundada em sua própria temporalidade original. Um bom exemplo disto seria a conhecida imagem dos brasileiros como preguiçosos e avessos ao trabalho (isto, visto à luz de certa forma de conceber a temporalidade da existência), mas que poder-se-ia ver de novo ângulo, passando a vê-los como seres humanos despreocupados, desocupados, descontraídos, ociosos em certo sentido, sendo isto algo como a própria encarnação de seu particular modo de existência e de viver a temporalidade.

Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amealhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver. (RIBEIRO, 2006, p. 41)

Ora, são os invasores, os que trazem a sua “civilização” e suas filosofias que, através da sua língua e, principalmente, seus conceitos, dão novo significado a tudo que encontram e anulam toda e qualquer significação “estranha” ou selvagem que esteja sendo exercida pelos aborígenes do lado americano. Chegam obcecados pela acumulação material, pela ganância do lucro e ansiosos por possuir índias seminuas que se entregam com

facilidade e até com apoio de suas tribos – experiência que devia ser inacreditável para os provenientes de uma terra atormentada pelos rigores da Contra-Reforma. Mas, pelo outro lado, os que aqui já estavam desde tempos imemoriais não queriam muito mais do que simplesmente usufruir de sua existência farta, às vezes abalada por guerras tribais, guerras que exerciam papel importante em sua significação do mundo, ao contrário das batalhas que agora começavam a perder para os recém-chegados, cujas ambições dependiam exatamente da aniquilação das significações construídas naquele mundo e a sua substituição por outras.

Segundo Darcy Ribeiro, a intrusão do português no Brasil se deu de uma forma bastante peculiar. Ao contrário do que ocorreu na América hispânica, aqui os invasores rapidamente foram assimilados pelos povos nativos (pelo menos por uma parte significativa deles) por meio de um costume ancestral dos índios: o cunhadismo. Essa prática social consistia no oferecimento de uma índia como esposa para o estrangeiro, como forma de incorporá-lo à comunidade. Uma vez assumido o enlace, o forasteiro passa a fazer parte de uma imensa e intrincada rede de parentescos, tendo automaticamente seu lugar garantido dentro da organização social indígena. É claro que os rebentos dessas numerosas relações não seriam outra coisa que mestiços, já de alguma maneira desgarrados tanto da tribo indígena materna quanto da longínqua metrópole paterna. E não haveria como ser de outra maneira, pois, na ausência de mulheres europeias, os brancos se deleitavam com o contingente praticamente inesgotável de índias que se ofereciam sem pudor. Escreve Ribeiro:

Não vieram mulheres solteiras, exceto, ao que se sabe, uma escrava provavelmente moura, que foi objeto de viva disputa. Consequentemente, os recém-chegados acasalaram-se com as índias, tomando, como era uso na terra, tantas quantas pudessem, entrando a produzir mais mamelucos. (RIBEIRO, 2006, p. 79)

Em pouco tempo o que era um imenso território povoado somente por nativos passa a ser terra de gente mestiça, misturada. Milhões de indígenas, mortos pelas espadas ou pelas doenças dos forasteiros, dão lugar a seres humanos inéditos, órfãos de identidade.

Nossos mamelucos ou brasilíndios foram, na verdade, a seu pesar, heróis civilizadores, serviçais del-rei, impositores da dominação que os oprimia. (...) Outro valor assinalável era sua flexibilidade de gente recém-feita, moldável a qualquer nova circunstância. (...) Assim é que, por via do cunhadismo, levado a extremo, se criou um gênero humano novo, que não era, nem se reconhecia e nem era visto como tal pelos índios, pelos europeus e pelos negros. (RIBEIRO, 2006, p. 97)

Esse novo povo, que já não se identificava mais nem com índios nem com portugueses e nem com africanos, é o que vai preponderar na ocupação histórica do país. É possível que gente com tais características se sinta impelida, ao correr dos anos, a elaborar um pensamento de emancipação? Ou, uma vez órfãos de identidade, só nos restaria amaldiçoarmos nossas parcas heranças e nos rendermos diante da tarefa de manter vistosos os louros da verdadeira Civilização?

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava – , nem com os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro. (RIBEIRO, 2006, p. 115)

A constatação de tal “nascimento sociológico” traz consigo uma inquietante questão: diante de nossa peculiar condição de povo formado por aculturações específicas, podemos nos considerar de fato pertencentes ao grupo aparentemente mais coeso das sociedades latino-americanas? Separados delas por línguas, costumes e posturas diferentes diante de nossa situação no mundo, seríamos unidos somente por nossa mesma dependência cultural e econômica, numa solidária e lastimável fraternidade? Talvez ao Brasil só caiba uma sublevação brasileira, uma maneira de pensar uma saída para nossa miséria intelectual que leve em conta as particularidades indefectíveis de nosso inconfundível caráter.

A Antropofagia como possibilidade americanista brasileira?

Se, por um lado, autores como Darcy Ribeiro nos fornecem chaves para entender a inércia brasileira em relação à possibilidade de uma emancipação intelectual própria, é com o escritor paulista Oswald de Andrade que conhecemos uma nova maneira de se relacionar e interagir com a tradição europeia. Se já não podemos ignorar esta tradição, nem tampouco nos voltar para as tradições nativas ancestrais, podemos tentar encontrar um terceiro caminho nos inspirando numa das ideias que pareceria apresentar o maior potencial emancipador surgido em terras brasileiras: a antropofagia. É o que propõe Oswald de Andrade, poeta, ensaísta e dramaturgo que teimou em ser filósofo profissional, mas cuja candidatura a uma cadeira acadêmica foi seguidamente recusada pela Universidade de São Paulo (USP).

Oswald de Andrade escreveu em 1928 o *Manifesto Antropófago*, seis anos após a famosa Semana de Arte Moderna. Estes são alguns trechos retirados desse Manifesto:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. (...) Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. (...) Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-mundi do Brasil. (...) Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. (ANDRADE, 2011, pp. 67, 68)

É difícil caracterizar o texto do Manifesto, bastante excêntrico. De fato, Oswald sempre fez críticas ao discurso lógico linear, centralizado, de origem europeia, tentando estilos não lineares de pensamento; podem-se, pois, apreender em seu texto tanto ideias como estilos para uma filosofia de emancipação. A proposta antropofágica foi bem aproveitada por escritores e artistas brasileiros que se propuseram a devorar a cultura estrangeira de uma maneira não alienada, consumindo-a criticamente com o objetivo de desenvolver uma cultura definitivamente brasileira. Mas a provocação modernista também poderia perfeitamente servir de inspiração para uma

filosofia brasileira, que se recusasse a simplesmente desempoeirar os tomos clássicos europeus, zelando por sua conservação, sem jamais aparecer em suas páginas como protagonistas.

O próprio Oswald fez incursões pelo pensamento filosófico em textos como *A Crise da Filosofia Messiânica*, *Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira – O Homem Cordial* e *A Marcha das Utopias*². Aspirante a uma cadeira na faculdade de filosofia da Universidade de São Paulo, Oswald foi seguidamente rejeitado, provavelmente por não possuir as credenciais acadêmicas exigidas, mas também pela sua maneira poética e um tanto caótica de expor ideias, desatenta aos rigores científicos tão apreciados pela comunidade dos filósofos profissionais.

A ideia central da antropofagia, se a assimilarmos como método de leitura filosófica, consiste basicamente no seguinte: ao invés de simplesmente aceitarmos a cultura europeia sem ressalvas, podemos devorá-la de acordo com nossos próprios interesses, ecoando nossas práticas ritualísticas ancestrais. Transpondo o ideal literário-modernista oswaldiano, devemos ser capazes de deformar, subverter, desconstruir e desfigurar o pensamento filosófico europeu segundo nossas necessidades contextuais locais ou, até mesmo, por puro espírito experimental. A antropofagia seria o método brasileiro por excelência, através do qual seríamos capazes de repudiar, assimilar e superar a herança do invasor para conquistar nossa própria autonomia intelectual. A devoração ritualística é seletiva: devora-se apenas o que se apresenta digno de ser devorado. Assim como os covardes eram enfaticamente livrados de serem comidos por nossos antepassados tupinambás, não aceitamos devorar qualquer autor estrangeiro (e assim, podemos talvez salvar do caldeirão pensadores indigestos como Kant, filósofo da “autonomia” que poucos elementos proporciona para pensar a liberação, e para quem não somos capazes de ser sublimes). É muito mais palatável a um filósofo-antropófago brasileiro banquetear-se com a carne de um pensador cujo sabor se harmonize melhor com os temperos do lado de cá.

Num artigo sobre Oswald incluído no seu *Diário de um Filósofo no Brasil*, Julio Cabrera inventa um diálogo com o conquistador à beira do caldeirão:

Você vai ser comido, mas conservado em cada um de nós. A sua cultura nos interessa, mas não a sangue e fogo, na marra da violência, mas de maneira interna e profunda; sanguínea, visceral, estomacal. A nossa morte é a vida do conquistador via violência; nós, índios, somos mais civilizados: a morte do conquistador é a nossa vida, mas via assimilação ritual. O devorar põe as nossas culturas num mesmo pé de igualdade, sem que nenhuma delas tenha que ocupar o humilhante lugar da barbárie. (...) Livrar-se do lastimoso estigma de haver já uma civilização (a europeia), pronta para ser assumida, e do conceber a nossa própria trajetória cultural como o lento e árduo caminho na direção dessa cultura. (CABRERA, 2010, p. 167)

Nesse texto, o autor sugere algumas ideias para uma assimilação emancipadora de inspiração antropofágica. Ler um autor transversalmente é uma delas. Um filósofo antropófago deveria retirar do autor lido o que lhe interessa para elaborar seus próprios pensamentos, desfigurar suas intuições para encaixá-las em outros contextos, desvirtuar suas ideias em favor de outras causas, deglutir seu espírito civilizado para, nas próprias entranhas, convertê-lo em fortalecimento da alteridade selvagem. Começemos, então, o banquete antropofágico devorando nosso próprio mestre Oswald. Retiremos de sua intuição inicial aquilo que serve à causa da emancipação intelectual brasileira e descartemos o que pode atrapalhar-nos (por exemplo, a ideia modernista de uma “poesia de exportação”, dentro de uma vanguarda elitizada, inofensiva em seu potencial revolucionário – isso definitivamente não nos interessa), sem deixar de erguer um imponente totem em adoração ao nosso primeiro antropófago. Façamos de seu escandaloso incitamento um método incivilizado, a ser bramido pela tribo em uníssono, enquanto esperneia inutilmente o prisioneiro. Os passos deste banquete poderiam ser assim resumidos:

(1). Escolher cuidadosamente quem será devorado. Devem sê-lo somente aqueles que podem nos ser úteis, aqueles que apresentem virtudes que interessam aos nossos olhos selvagens já calejados das artimanhas dos forasteiros: boa prosa, coragem, ousadia, espírito forte, tolerância, abertura para o novo e, se possível, alguma dose de humor. Deve se interessar por ontologias e metafísicas vitais, em oposição a categorias

mecanizadas, utilitaristas ou pragmáticas. O devorado deve ser como nós, partilhar nossa visão do mundo para que a sua carne não se revele indigesta.

(2). Tratá-lo bem, prepará-lo para o banquete. Isso significa: enaltecer suas qualidades filosóficas, destacar suas conquistas e glórias como pensador apetecível.

(3). Retirar-lhe as partes não aproveitáveis, fatiá-lo, dilacerá-lo, temperá-lo com nossas ervas e cozinhá-lo lenta ou rapidamente, de acordo com a receita. Em outras palavras, transformá-lo, apropriar-se do que é dele, nem que para isso seja necessário deturpá-lo, traí-lo, corrompê-lo.

(4). No decorrer da cerimônia, rejeitar os resíduos indesejáveis que estavam juntos com as partes cobiçadas e tudo aquilo que inesperadamente se revelasse indigesto.

(5). Nutrir-se das suas melhores reflexões, apropriar-se de suas ideias para fortalecer-nos. Afirmar nossa existência, reivindicar nosso espaço com a força proporcionada pelas proteínas recém-digeridas.

Há neste cerimonial de leitura algo que constitui uma particularidade do pensamento oswaldiano que não pode passar despercebida, sob pena de desconsiderarmos uma das características mais marcantes do caráter brasileiro: o humor. Para Oswald, o riso não seria, de forma alguma, incompatível com a filosofia. Há, decerto, algo de burlesco na proposta antropofágica, uma subversão pela irreverência. É o poder de dessacralizar por meio da ironia e de nivelar tudo por meio da chacota, presentes naquela vez em que Oswald foi questionado sobre como reagiria, em mais uma tentativa de ingressar na filosofia acadêmica, a um desafio imposto pela banca de seleção da USP. Perguntaram: “Imagine que o examinador chegue a você e diga:

Senhor candidato, diga-me vossa senhoria qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?” E Oswald disse:- “Eu respondo: está vossa excelência muito atrasado porque em nossa era de devoração universal, a problemática não é mais ontológica, mas sim odontológica.

Este caso prepara o terreno para o exercício antropofágico que vem a seguir.

Um ensaio antropofágico: devorando Bérqson (Como era gostoso meu francês)

O *menu* sugerido neste trabalho tem como *plat principal* Henri Bergson (1859-1941), pensador avesso ao modo puramente analítico, relativo, descritivo ou exterior de se pensar questões essencialmente absolutas, próprias, interiores ou metafísicas. Sempre dialogando com o discurso científico e ancorado num método rigoroso em seus próprios termos, o autor francês se aproxima muito da famosa predileção do senso comum brasileiro por questões metafísicas (no ambiente atual, tidas como ingênuas ou mal elaboradas) de significação do mundo. Devorar Bergson significa, pois, aproveitar o que nele há de útil para tentar viabilizar uma metafísica ancorada numa temporalidade mais própria do brasileiro, dando suporte a um pensamento que se recusa a ser puramente positivista, cientificista, materialista, mas que também não pode, diante dos valores vigentes, simplesmente se entregar a devaneios metafísicos nos moldes tradicionais. Este filósofo europeu pode nos ajudar a ser abertamente metafísicos, paradoxalmente, no momento em que a própria comunidade filosófica europeia (e a brasileira que a segue) exclui a possibilidade de um pensamento metafísico relevante nos dias atuais.

A busca bergsoniana por uma metafísica que quer atingir sua transcendência na imanência, ou seja, que se volta não para outras vidas possíveis, mas para a própria vida, se debruça racionalmente sobre temas qualitativos como duração, vivência, memória e emoções – temas absolutamente atraentes para o pensamento brasileiro formado a partir do sincretismo de religiões e culturas diversas. O método intuitivo bergsoniano é uma boa alternativa para um pensamento que não quer se afastar dos temas metafísicos, mas que também se resigna diante do predomínio arrasador do discurso científico amplamente baseado numa visão puramente materialista do mundo. O olhar qualitativo, tão caro para os brasileiros e, ao mesmo tempo, tão escamoteado pela razão técnica, pode ser recuperado com o auxílio de Bergson. É por meio desse ensaio de devoração de um pensador europeu que se pretende aqui vislumbrar um modo de pensar brasileiro que não só leve em conta uma

temporalidade mais própria, mas que faça dessa sua característica *sui-generis* sua base filosófica original.

O cativo foi encontrado perambulando com um sorriso no rosto, cantando odes à vida. Ao ser surpreendido pelo nosso grupo não esboçou reação, não tentou escapar, parecia que já estava à nossa espera. Espantados com tamanha tranquilidade, começamos o interrogatório:

- Como se chama, estranho?

- Henri Bergson.

- E que faz por aqui?

- Estou no rastro da vida espiritual. Na minha terra a interioridade se esvaiu, foi engolfada por positivistas implacáveis que, segundo ouvi dizer, também rondam por aqui. O que eles não entendem é que eu também desejo um conhecimento positivo, mas apartado da estaticidade, do espacial, do mero quantitativo. Quero resgatar o valor da intuição, não como mero sentimento difuso, mas como conquista intelectual, em franco diálogo com a ciência.

- Que você quer dizer? O que é essa interioridade? Isso nos lembra as palavras vorazes de nosso Farias Brito contra esse positivismo tropical, tão poderoso que chegou a fundar igrejas e se esgueirar para dentro do nosso maior símbolo nacional. Você também nos lembra a estrangeira Clarice Lispector, que insistia em se dizer brasileira – e talvez o fosse mesmo, bem mais do que muitos outros nascidos por aqui. A forma literária em que ela se engajou parece tratar do devir, do fluxo, do movente. Asseguro-lhe que Clarice alcançou enorme sucesso dentre nós.

- Fabuleux! Finalmente encontro homens e mulheres verdadeiramente metafísicos. Afinal, vocês não são selvagens como alguns de meus conterrâneos diziam. Bem, o grande problema da interioridade é que sempre que tentamos falar sobre ela, a linguagem instrumentalista nos cria dificuldades. Os homens de minha terra se acostumaram a enxergar e se referir ao mundo de maneira puramente espacial. É como se todas as coisas fossem vistas como estados de uma enorme e intrincada rede causal. O grande problema, a meu ver, está na espacialização do tempo, na redução daquilo que simplesmente dura a algo que pode ser medido e contado. Parece estranho, mas o tempo que me proponho a estudar – e que prefiro chamar de “duração” para diferenciá-lo do tempo matematizado – não se opõe ao tempo espacializado; é uma dimensão dele. Em outras

palavras, é o tempo da consciência, não o tempo da ciência. Minha investigação é qualitativa e, portanto, metafísica. Aliás, essa é uma palavra que precisa ser resgatada do lixo tóxico dos laboratórios.

- Isso parece misticismo, senhor Bergson. Há muito tempo as tribos de cá deixaram de cultuar suas divindades ancestrais para seguir um deus antropomórfico estranho, em cujo altar geometricamente perfeito estão escritas as palavras “determinismo”, “hierarquia”, “obediência”, “regeneração moral”, “altruísmo”. Nos ensinaram que metafísica é uma credence, uma vã superstição.

- A metafísica que proponho consiste em colocar-se além do espaço e do tempo espacializado, mas não além do tempo vivido. Não é, portanto, uma metafísica transcendente, de outras vidas, nos moldes da metafísica tradicional, mas sim desta vida mesma. Buscar a transcendência na imanência, esse é o propósito de minha metafísica. Não se trata de ir além da experiência, mas sim de encontrar a metafísica dentro da própria experiência. Estar além da física é estar além do espacializável, acompanhar a duração. A minha filosofia não é superstição. Estou empenhado num estudo racional e quero mostrar que a razão é capaz de operar num âmbito qualitativo. Venho perseguindo um “eu profundo” na dimensão da duração e da existência, em busca de uma verdadeira filosofia. Meus inimigos europeus, por outro lado, contentam-se em permanecer no âmbito do “eu superficial”, um eu pragmático que pode ser explicado psicologicamente, em função do mero avanço da técnica. Fazer metafísica é colocar-se, racionalmente, diante de um âmbito da vida que permanece oculto no cotidiano da vida prática.

- Às vezes sentimos falta das velhas tradições, senhor Bergson, das lendas ancestrais, mas hoje tudo isso já está esquecido. De alguma maneira, vocês, os invasores nos deixaram órfãos. Como podemos garantir que a sua filosofia não é mais um artifício para nos subjugar?

- Bem, eu diria que sou um estranho em minha própria terra. Minha filosofia sofre duríssimas críticas desde que comecei a defendê-la. Por outro lado, eu diria que meu pensamento diz respeito a todos os homens do mundo, pois me interessa seguir os vestígios do absoluto.

- Já ouvimos isso antes! Não nos esqueceremos jamais daquele alemão soberbo que não nos deixou entrar no grande barco do espírito que navega em direção ao absoluto. Já sabemos que vocês não nos consideram dignos de participar dessa gloriosa viagem humana. Mas, por Tupã, agora é a nossa vez de dar ordens! Você é nosso prisioneiro! Será levado à aldeia e veremos se a sua carne é digna de ser comida por nossos bravos guerreiros.

- Compreendo a revolta de vocês, *mês amis*. Mas, enquanto caminhamos, gostaria de esclarecer o que entendo por absoluto, que nada tem a ver com aquilo que vocês se referiram. Quando falo em absoluto, refiro-me a uma esfera de conhecimento que circunscreve a duração da vida. Em outras palavras, o absoluto é o que se revela muito próximo de nós e, em certa medida, em nós, os humanos. O mundo prático, a necessidade da ação e mesmo os hábitos de nossa linguagem nos impedem de vê-lo claramente, mas o absoluto está aqui, em mim e em vocês. O absoluto é nada mais que a duração, aquilo que constitui a substância de tudo que existe. Defendo que para raciocinar sobre ele devemos abrir mão do método analítico, do pensamento conceitual imprescindível para as ciências e adotarmos o método intuitivo. Isso significa dar atenção à variedade de qualidades, à unidade de direção, ao que persiste na mudança, com o objetivo de finalmente atingirmos a precisão necessária para compreendê-lo.

(Como se adivinhasse seu fim, o prisioneiro não parava de falar enquanto caminhava em direção à aldeia)

- O grande problema é que nos acostumamos a tratar questões estritamente metafísicas mediante conceitos. Conceituar é encontrar uma propriedade comum numa multiplicidade de objetos estanques. É exatamente o que não pode ser feito com algo em movimento, em duração, como o é o espírito – ou consciência, ou alma, como queiram chamar –, pois trata-se de uma multiplicidade qualitativa, de uma unidade em mudança constante. Não conseguiremos entender questões metafísicas simplesmente fixando conceitos. Devemos pô-los em movimento e mover-nos com eles. Assim, minha filosofia não é abstrata, mas concreta, pois procura deixar o objeto intacto – embora tenha plena consciência de que não poderá apreender mais do que uma parte dele. Se há uma lição que gostaria de deixar para vocês, meus devoradores, é esta: não tratemos as

questões metafísicas com métodos analíticos nem busquemos respostas para questões físicas com métodos metafísicos. Mais uma vez preciso me destacar da metafísica tradicional, pois esta sempre pensou o problema do uno e do múltiplo pela perspectiva da análise. Foi a história desta antiga metafísica – a qual combato com todas as minhas forças – que criou a imagem do filósofo contemplativo e recluso em sua vida latente. Queria deixar claro que a intuição não é uma contemplação vazia!

- Trata-se, de fato, de acepção bastante distinta da palavra “absoluto”, caro Bergson. E sua proposta de pensar qualitativamente as coisas encontra ecos evidentes em nossa própria literatura. É possível que você não esteja totalmente ao lado daqueles que nos submetem à força de sua arrogante e presuntiva cultura supostamente superior. Mas se por acaso pensa que, desfazendo essa ligação, evitará seu destino, não se engane. Nós não devoramos por vingança, mas sim por admiração. Somente um espírito digno de honra, coragem e respeito detém o privilégio de ser incorporado ao nosso panteão!

- Intéressant! Há algum tempo eu disse que

a conservação e mesmo a intensificação da personalidade são possíveis e até mesmo prováveis após a desintegração do corpo” e que “em sua passagem através da matéria que encontra no mundo, a consciência se tempera como o aço e se prepara para uma ação mais eficiente, para uma vida mais intensa. (BERGSON, 2009, p. 26).

- Poucos entenderam o que eu quis exprimir e, realmente, não os culpo. Não é fácil, principalmente diante da extraordinária força da psicofisiologia (que evoluirá até a neurociência), enxergar a consciência como todo nosso conjunto de vivências, das mais banais até as mais gloriosas, ou seja, como pura memória. Venho tentando mostrar que o cérebro nada mais faz do que permitir à consciência exprimir-se, exteriorizar-se. É um órgão de atenção à vida, que direciona o espírito para a prática. Há, portanto, muito mais na alma do que no cérebro.

- É o que me permite intuir que há uma espécie de fluxo da vida que não deixa o espírito desaparecer completamente quando desconectado do corpo.

Essa vida, imagino-a ainda como uma vida de luta e como uma exigência de invenção, como uma evolução criadora: nela cada um de nós iria, unicamente pelo jogo das forças naturais, ocupar um lugar naquele plano moral que já o alçavam virtualmente aqui embaixo a qualidade e a quantidade de seu esforço, como o balão que deixa o solo adota o nível que sua densidade lhe designava (BERGSON, 2009, pp. 26, 27).

É uma hipótese, mas se ela estiver correta certamente essa continuidade da duração se daria numa mesma existência – embora em outra dimensão dela. Portanto, não temo ser devorado. Será apenas mais um acidente – o derradeiro, é verdade, para o percurso desta minha consciência no mundo. Não me tomem por um zombador, mas até já começo a gostar da ideia de ser digerido, pois imagino que todas as almas, em seus estágios avançados, fatalmente se fundem.

-(Risos) Você nos diverte, senhor Bergson. Cuidado com a cabeça! Não queremos que se machuque. Estamos quase chegando à aldeia.

- Percebo que dentre vocês há uma surpreendente capacidade de rir e fazer rir. Certa vez escrevi um texto sobre isso, “O Riso”, defendendo que “*o riso cumpre regularmente uma de suas funções principais, que é despertar os amores-próprios distraídos para a plena consciência de si mesmos e obter assim a maior sociabilidade possível dos caracteres*” (BERGSON, 2001, p. 130). Talvez seja o riso que mantenha vocês unidos, ou quem sabe vocês sejam unidos porque sabem rir. Mas não posso deixar de mencionar que o desconcerto que senti há pouco diante do regozijo de vocês é assombrosamente poderoso. Começo a crer que o riso não é somente “o remédio específico para a vaidade” (BERGSON, 2001, p. 130), mas também uma poderosa arma de desautorização de conceitos.

- Isso nós já sabíamos, senhor Bergson. Faz parte da doutrina de nosso mestre, cujo totem você pode avistar ali, no pátio cerimonial. Para a sua curiosidade, ele também foi devorado, num festim que durou sete dias e sete noites. Veja, o pajé sinaliza que seu espírito é desejável. O ritual vai começar. Há algo que você queira dizer antes do golpe fatal?

- Encaro com serenidade a sina do meu espírito e reafirmo a nobreza deste ato cerimonial. Peço-lhes que mantenham acesa a chama da intuição e que propaguem as seguintes palavras:

A realidade já não aparece mais no estado estático, em sua maneira de ser; afirma-se dinamicamente, na continuidade e na variabilidade de sua tendência. O que havia de imóvel e de congelado em nossa percepção se reaquece e se põe em movimento. Tudo que se anima à nossa volta, tudo se revivifica em nós. Um grande elã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados. Vivemos mais, e esse acréscimo de vida traz consigo a convicção de que graves enigmas filosóficos poderão resolver-se, ou mesmo a de que talvez não se devam pôr, tendo nascido de uma visão enrijecida do real e sendo apenas a tradução, em termos de pensamento, de certo enfraquecimento artificial de nossa vitalidade. Com efeito, quanto mais nos habituamos a pensar e perceber todas as coisas sub specie durationis, tanto mais nos afundamos na duração real. E quanto mais nela nos afundamos, tanto mais nos reinsertamos na direção do princípio, no entanto transcendente, do qual participamos e cuja eternidade não deve ser uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: de que outro modo nós poderíamos viver e nos mover nela?. (BERGSON, 2006, p. 182).

- O golpe atingiu-lhe a nuca com tamanha força e precisão que o prisioneiro francês simplesmente calou-se e desabou nos braços das índias, que gritavam euforicamente. A balbúrdia só foi interrompida quando ergueu-se o pajé para enunciar o vaticínio:

- Que deste homem retiremos o substrato para nossa afirmação! Não nos envergonhemos mais de discutir sobre sonhos, telepatias, *déjà vu* ou imortalidade da alma, desde que o façamos com a vigilância do rigor da intuição. Admitamos nossa inadaptação ao esquema pragmático, confessemos nosso fracasso em ser excelentes quando a matéria é de ordem estritamente prática. Reverenciemos o inútil, pois nossas preocupações metafísicas não enriquecem, não desenvolvem, não aperfeiçoam o que se pode manipular. Veneremos a escrita saborosa, em constante diálogo com a literatura. Mas continuemos a debochar do conquistador com toda a sua orgulhosa cultura, a perturbar suas ontologias excludentes com

uma boa dose de escárnio. Ó, invasores, há entre vocês uns que nos deixam falar, mesmo que jamais tenham pensado em nós. Isso é tudo o que nos interessa. O resto é resíduo. Triunfaremos em nossa insurreição empunhando suas armas contra vocês!

Conclusão

O pequeno ensaio aqui apresentado ainda não consegue ser verdadeira antropofagia. Talvez seja possível classificá-lo como “meta-antropofagia”, como uma reflexão sobre a sua própria possibilidade, como uma projeção, um anúncio da emancipação intelectual que estamos procurando. Devorar Bergson à maneira que se propõe aqui exigiria maior clareza na identificação do objetivo emancipatório específico que seria alcançado através deste ato antropofágico. Exigiria mais fôlego para alcançar outras nuances do pensamento bergsoniano que se revelem promissoras à nossa luta. Exigiria, ainda, rigorosa crítica de aspectos de sua obra que possam depor contra nós. Mas o objetivo aqui era mais modesto. Tratava-se apenas de tentar pensar uma maneira de apropriar-se dignamente do que é do outro. A finalidade deste estudo é puramente metódica; um esforço da inteligência para tentar justificar e prefigurar uma Antropofagia Filosófica.

Mas, por outro lado, filosofar sobre o direito de filosofar não deixa de ser filosofia. E neste atual estado de coisas que nos condena à periferia do pensamento, que exige de nós uma enorme abertura e habilidade para lidar com o que nos é impróprio, que nos restringe a uma situação em que nem mesmo nossa própria gente nos escuta, só nos resta elaborar uma filosofia radicalmente voltada a si mesma. Filhos bastardos da tradição expositiva clássica, nós podemos optar por formas de expressão filosófica que afrontem o usual, que provoquem pânico nas instituições reguladoras das manifestações do intelecto. Devemos ousar corromper citações, desfigurar posicionamentos, adotar estilos extravagantes, desde que permaneçamos argumentando. Tamanha heresia não é mais do que manifestar-se filosoficamente em defesa de uma reordenação da geopolítica filosófica.

Enquanto permanecermos apartados do discurso filosófico hegemônico, nossa filosofia não poderá ser outra que uma

reflexão sobre sua própria condição de miséria intelectual, por um lado, e sobre as estratégias para afirmarmos nosso lugar no mundo, por outro. Mas não deixemos recair a suspeita de que se trata simplesmente de uma ânsia de sermos reconhecidos como filósofos por aqueles que, soberbamente, inventaram a “*philosophia*”. A nós não basta sermos chancelados, recebermos o selo de garantia de “verdadeiros filósofos”. Nossa reivindicação filosófica deve soar ameaçadora, deve abalar conceitos, forçar revisões, culminar numa hecatombe no tranquilo mundo dos pedestais clássicos, dos “grandes sistemas”, da poderosa história do pensamento ocidental. Nossa filosofia é a crítica de um processo, a crítica da história (e da geografia) da filosofia³. É, enfim, a reescrita dessa história. Nossa situação nos obriga a filosofar politicamente. Um pensamento emancipatório se caracteriza como tal por se engajar numa luta libertária em um contexto de exclusão. É, paradoxalmente, um pensamento que só pode ser porque não o deixam ser. Resume-se, por assim dizer, numa filosofia transitória: à medida que avançar em direção ao reconhecimento e, em seguida, à consolidação, afastar-se-á de si mesma e alcançará, enfim, a liberdade que lhe permitirá desaparecer.

Bibliografia

- ANDRADE, Oswald de. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *O Riso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CABRERA, Julio. *Diário de um Filósofo no Brasil*. Ijuí: Unijuí, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas: Unicamp, 1991.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México DF: SigloVeintiuno, 2010a.
- _____. *América Latina en sus Ideas*. México DF: SigloVeintiuno, 2010b.

Notas

¹ Tal é a proposta do escritor mexicano Roberto Fernández Retamar, numa série de artigos reunidos sob o título de Todo Calibán, um dos quais trata, inclusive, da antropofagia brasileira.

² Ver “A utopia antropofágica”, de David Almeida, neste mesmo volume.

³ Ver “História da Filosofia e exclusão de filosofias”, de Rodrigo Costa, neste volume.