

Estudo Preliminar

Preliminary Study

Julio Cabrera *

Recebido em: janeiro/2015
Aprovado em: fevereiro/2015

Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino- americana)

*Think insurgent: about the fickleness of a wild philosophizing
(Philosophy in Brazil in a Latin American perspective)*

Entrando Na Carne Do Assunto

Em nossos meios acadêmicos, os colegas esboçam um sorriso irônico e auto-suficiente quando lhes falamos de pensamento filosófico latino-americano ou, especificamente, de pensamento brasileiro. Para eles, isso não existe. Bem instalados em suas “especializações” em filósofos e temáticas europeus, acreditam em nosso “atraso” filosófico e em nossa conveniência de estudar mais e mais pensamento europeu para, algum dia, quem sabe, fazer alguma “contribuição” ao que consideram “pensamento universal”. É curioso que esta insustentável postura eurocêntrica constitua hoje a convicção inabalável de uma imensa maioria da comunidade filosófica brasileira.

* *Julio Cabrera. Professor Titular aposentado da Universidade de Brasília. Doutor em Filosofia pela Universidade de Córdoba (Argentina). Trabalha nas áreas de Filosofias da linguagem, linguagem do cinema, éticas negativas e filosofia latino-americana. Autor de em torno 15 livros, alguns dos quais: "Crítica de la Moral Afirmativa" (Barcelona, 1996), "Margens das filosofias da linguagem" (2003), "O cinema pensa" (2006) e "Diário de um filósofo no Brasil" (2010), e de numerosos artigos publicados em Brasil, Argentina, México, Venezuela, Colômbia, Espanha, Itália, EU e Portugal.*

Escrever “sobre” pensamento latino-americano não é o mesmo que filosofar “desde” América Latina. Os textos reunidos neste volume tentam filosofar (com ou sem sucesso) desde América Latina, e especificamente desde Brasil, num sentido que iremos entendendo aos poucos (embora quem quiser não entender, continuará não entendendo). Mas para apresentar esses textos, e o contexto em que foram escritos, eu, como prefacista e organizador do volume, me vejo obrigado à penosa obrigação de “falar acerca de” pensamento desde América Latina, algo que não gostaria fazer, mas que se torna premente na atual situação dos estudos filosóficos no Brasil e na América Latina.

A chave de leitura para visualizar o pensamento latino-americano consiste em identificar a procedência histórica desse pensamento, desde uma situação original de invasão, conquista, destruição de culturas, colonização, resistência, independência e liberação. Pensar desde América Latina é pensar desde essa procedência reflexiva. Sustento que, fora deste esquema compreensivo, o pensamento latino-americano simplesmente não surgirá, não será visualizado. Costumo exprimir isto dizendo que o pensamento desde América latina é insurgente, e que será insurgente ou não será (ou continuará não sendo); ele não pode simplesmente surgir, mas deve insurgir-se contra tudo aquilo que o impede de surgir. Se a nossa situação inicial de dependência e resistência for escondida ou mascarada, e teirmos em tentar fazer surgir a filosofia desde América Latina nos próprios termos do colonizador, como “contribuições” aos 25 séculos de pensamento europeu, então, simplesmente, nunca surgiremos. Para surgir, temos que criar as condições de nossa visualização como pensadores a partir da nossa própria história, que é, precisamente, uma história de dominação e resistência. A isto denomino “insurgência” do pensamento latino-americano, algo mais amplo, talvez, que “liberação” (no sentido das “filosofias da liberação”), e muito mais do que mera “independência”, no sentido das “lutas pela independência” do século XIX em América.

Qualquer filosofar elaborado em América Latina que ignore a questão da sua insurgência, da sua luta por existir contra o que a impede de surgir, não será, em meus termos, um filosofar desde América Latina¹, por ser um pensar que apaga seu próprio rastro dependente e pretende disfarçá-lo com uma

falsa autonomia. Esta diferença entre “em” e “desde” é, pois, crucial e sem ela não se entenderá o fenômeno do “desaparecimento” de filosofias, que leva à tese de “não existir” filosofia em certas partes do planeta, tese disfarçada de mera “comprovação”. Nem todo filosofar feito num lugar pertence a ele. O nosso filosofar coloca de início um problema de “vir-a-ser”, de luta pelo mais elementar direito a existir. Ser insurgente não é para este filosofar uma “opção” entre outras, mas uma imperiosa necessidade de sobrevivência intelectual. A emancipação não é, pois, um mero “tema” do filosofar latino-americano, mas sua condição de possibilidade, o único modo de ser que lhe foi deixado. Se não fizermos filosofia insurgente – limitando-nos, por exemplo, ao comentário exegético ou ao primoroso trabalho técnico de aparar as arestas de algum pensamento euro-norteamericano, o nosso pensar não virá a existir, mesmo que seja beneficiado pelos mecanismos de “aparição” de trabalhos filosóficos dentro do mercado de idéias. Nesse caso, paradoxalmente, ele aparecerá sem existir; não será afetado pelos mecanismos de exclusão, mas por isso mesmo não poderá in-surgir. Pelo contrário, o pensamento insurgente será afetado pelos mecanismos de exclusão, mas ele terá, mesmo que a longo prazo, chances de vir a ser, não porque não exista e venha depois a existir, mas porque já existe e terão sido removidos os obstáculos que impediam visualizá-lo². O grande problema aparece quando os próprios excluídos não apenas não se interessam por explorar os caminhos da sua aparição, mas contribuem, com uma forma de filosofar colonizada, a continuar sem aparecer, ou de desaparecer detrás de algum pensador consagrado, invariavelmente europeu. O pior afogado é aquele que quer mesmo se afogar, e que luta contra aqueles que pretendem tirá-lo fora da água.

Este filosofar “desde” (desde o Brasil, por exemplo) não está aqui vinculado, a princípio, com nenhuma questão “nacional”. Este é um dos mais persistentes lugares comuns da comunidade, que identifica procedência reflexiva e circunstância filosófica com nação. Não se trata da reivindicação de nenhum “projeto nacional”, mas de uma questão histórico-existencial que deve ser realizada para que chegue a existir; não é um mero lugar geográfico, por mais que este possa fazer parte da perspectiva reflexiva de um pensador. Pois o nosso desejo de insurgência poderia levar-nos à idéia mítica de termos uma

espécie de “identidade profunda” ou de “ser autêntico” insondável que ainda teríamos que descobrir, uma idéia, em grande medida, herdada das metafísicas européias. Não temos por que explorar a questão de um filosofar desde América Latina em algum pensamento da “busca da identidade profunda”, estilo Rodolfo Kusch, pensador argentino ao qual está dedicado um dos artigos da presente coletânea. Entretanto, tampouco se trata de rejeitar os projetos nacionais em nome de alguma pretensa “universalidade” da filosofia, invariavelmente representada pelo pensamento europeu (uma curiosa universalidade européia).

As filosofias nunca são “universais” de maneira inocente, isenta ou neutra, mas sempre desde algum lugar. São universais perspectivados. Não se trata de negar a universalidade da filosofia, no sentido de reflexão que toca ao humano enquanto humano, mas trata-se, sim, de situar essas universalidades, de entendê-las a partir de uma circunstância; só há universalidades situadas, universalidades que chegaram a ser tais. O pensamento europeu conseguiu a sua universalidade a partir de suas próprias circunstâncias; em lugar de ficar repetindo pensamento europeu, seria melhor tentar encontrar as nossas circunstâncias e tentar pensar a partir delas de uma maneira universal, como os europeus fizeram. O melhor que Europa tem a nos oferecer não consiste num montão de sistemas para por na cabeça, mas numa atitude. O pensar desde Europa, América hispânica ou desde o Brasil (ou desde qualquer outro lugar) não faz perder universalidade mas, pelo contrário, a conquista, faz o universal perder a sua abstração e ganhar concretude histórica. As “nações” não são forçosamente o lugar dessa reivindicação da concretude dos universais, mas apenas, em todo caso, parte de um “desde” histórico muito mais amplo e diversificado. Permanecer atrelado a nações significaria, entre outras coisas, permanecer no plano do “no”, sem adotar o “desde”. Não se trata de conseguir fazer uma “filosofia brasileira” num sentido nacional, mas uma filosofia desde o Brasil; o “desde” situa o universal, e com isso o remove da sua abstração, conferindo um lugar ao pensamento, dando-lhe um conteúdo histórico que não pode reduzir-se aos limites contingentes de uma mera nação (embora a nação faça parte do “desde” sem constituí-lo exaustivamente)³.

Alguns, inclusive favoráveis à existência de um pensamento desde América Latina, acreditam que o pensamento latino-americano aparece somente depois de vários séculos após a invasão, quando os nativos já atingiram um desenvolvimento cultural baseado em seu conhecimento e domínio da cultura do invasor. Haveria filosofia latino-americana somente partir do século XIX. Mas outra maneira de entender as coisas, que já pensa a partir da nossa história vivida, seria ver o pensamento desde América latina como surgindo inevitavelmente já no momento mesmo da invasão, em suas primeiras formas de resistência das populações indígenas, passando depois pelo período da imposição da Escolástica e seu uso efetivo no estudo das questões locais (o problema da servidão, a legitimidade da invasão, a humanidade do indígena), mais tarde na imposição da Modernidade (e atualmente da “Pós-modernidade”), com todas as suas específicas formas de insubordinação e tentativas de preservação da própria perspectiva pensante. Tudo isso é, já, pensamento latino-americano, visão filosófica a partir de América latina, mesmo que muito do que foi pensado fosse apenas oralmente transmitido ou vivido em experiências marcantes. (A filosofia não tem qualquer compromisso com a escrita). Na perspectiva emancipatória que defendo, o pensamento latino-americano nasce no século XVI, não no século XIX; e, na verdade, o pensamento e formas de vida desde América Latina nascem muito antes deste nome sequer existir (ele mesmo já um nome colonizador); pois o pensamento indígena – como o mostram alguns dos textos desta coletânea – existe desde os tempos mais remotos, muito anteriores inclusive ao “milagre grego”. Temos nossa própria antiguidade - que não é composta pelos Jônios - e que não ficou para trás, como o mostra um dos artigos de Rodrigo Costa, mas constitui uma realidade presente, como se nossa antiguidade não quisesse nos soltar e ficar descansando num passado venerável.

Isto significa que estudar pensamento latino-americano não é perguntar-se por um pensamento que ainda deverá surgir num futuro próximo; isto significaria manter a pergunta dentro do âmbito da dominação, porque se admitiria que ainda estamos “atrasados” a respeito dos padrões europeus de pensamento, que, algum dia, com muito esforço, atingiremos. Para conseguir situar-nos numa perspectiva mais prometedora e mais rica historicamente, é preciso recuperar a específica temporalidade

do pensamento latino-americano, que também foi colonizada por uma estrutura temporal-histórica que permite, precisamente, construir a ideologia do “atraso”. Eu parto da hipótese do pensamento latino-americano (e brasileiro em particular) já existir faz séculos, mas ele estar literalmente enterrado pela ação de todo tipo de mecanismos de ocultação e de exclusão, que faz falta remover para adquirir a perspectiva adequada e poder visualizar esse pensamento já secularmente existente. Para isso, não é suficiente um engenheiro; precisamos de arqueólogos, de escavadores. O pensamento latino-americano não é uma promessa do futuro, mas uma ardente realidade do passado e do presente, uma consumação impedida. Livrar-se da imagem “futurista” do pensamento latino-americano é uma das primeiras tarefas filosóficas de uma reflexão sobre filosofia desde América Latina.

Exclusão Intelectual: Aparecer e Não Aparecer

Como primeira aproximação, denomino “exclusão intelectual”, e especificamente filosófica, aos processos mediante os quais trabalhos filosóficos são ignorados em sua própria existência, no sentido de “passar a não existir”, ou, mais radicalmente, não conseguindo sequer “vir a existência”. O conceito de exclusão intelectual não inclui filosofias cujas idéias, conceitos ou conteúdos filosóficos são discutidos e suas sustentações derrubadas mediante argumentos, porque nesse caso a existência dessas filosofias é reconhecida, mesmo para serem rejeitadas. A idéia é que existe uma divisão arbitrária e injusta entre pobreza e riqueza intelectuais; “vítimas intelectuais” de acúmulos injustos de riqueza intelectual, autores de discursos sem voz cujas produções são dispensadas e jogadas num grande lixo cultural.

Especificamente no Brasil, podemos perguntar-nos, por exemplo, como Matias Aires, Artur Orlando, Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Mário Ferreira Dos Santos e Vicente Ferreira Da Silva “desapareceram” (ou jamais apareceram sequer) nos currícula e programas de estudos filosóficos dos departamentos de filosofia brasileiros. São os países intelectualmente ricos os que fazem desaparecer filósofos brasileiros, produzindo nossa pobreza intelectual, ou são os

próprios profissionais brasileiros da filosofia que fazem esta tarefa, já sem vigilância externa, por plena convicção? Parece claro que a própria intelectualidade brasileira opera diretamente mecanismos de desaparecimento de filosofias autoctones, induzida por grandes políticas internacionais de produção filosófica hegemônica; não se trata de um fato “natural”. Uma das primeiras tarefas de um filosofar desde América Latina, eu diria um preliminar metodológico, seria tentar descobrir e formular as específicas categorias utilizadas para alimentar tais mecanismos eliminatórios, categorias que não visam compreender, mas eliminar (um tipo de categoria largamente negligenciada pelos estudos de lógica e metodologia)⁴.

Uma categoria eliminatória é constituída pelo próprio termo “filosofia”. Basta com que “filosofia” seja entendida como atividade profissional teórica e argumentativa, decorrente de condições sociais específicas e conhecimento de fontes bibliográficas de primeira mão, para, só com isso, fazer desaparecer Arthur Orlando e os outros filósofos mencionados do plano estrito da filosofia. É um truísmo interessante –valha o paradoxo – conferir que todos os clássicos do pensamento brasileiro vão inevitavelmente desaparecer se os virmos com os olhos da filosofia profissionalizada e técnica hoje estimulada nas universidades. Em lugar de relatar o que aconteceu no passado, o apagaremos à medida em que vamos tocando em cada autor, sem a menor sensibilidade para captar formas de filosofar de outras épocas e outras circunstâncias, outras motivações e estilos. Uma maneira redutiva e eliminatória de fazer história da filosofia, como se, a partir dos experimentos visuais de Godard, Resnais e Greenaway, determinássemos – numa história do cinema - que o que Frank Capra, William Wyler ou René Clair fizeram “não é cinema”.

Entretanto, no Brasil os mecanismos eliminatórios de filosofias não se limitaram a apagar o passado. Também se aplicam, curiosamente, ao presente, ao não serem visualizados os pensadores que estão atualmente fazendo filosofia. Recorrentemente se declara que nós, professores de filosofia, não somos estritamente filósofos, mas apenas “filosofantes”, comentadores de filosofia (européia). As categorias para eliminar filósofos do presente são sensivelmente diferentes daquelas utilizadas para eliminar filósofos do passado; pois nós já somos profissionais e temos vasto conhecimento de primeira

mão de fontes bibliográficas; a nossa exclusão deve ser, pois, operada de maneira diferente da utilizada no caso de Arthur Orlando ou Tobias Barreto. Mais adiante tentarei entender este mecanismo específico de exclusão de filosofias presentes⁵. Mas a forma mais curiosa de exclusão de filosofias se opera a respeito do futuro; pois nos meios acadêmicos brasileiros continua se manifestando a esperança de que filósofos venham a existir depois de um longo “preparo” profissional. Entretanto, o preparo profissional já atingiu um razoável grau de aperfeiçoamento, os comentadores brasileiros se equiparam com os estrangeiros, mas, curiosamente (ou, talvez, nada curiosamente) os filósofos autorais continuam sem aparecer. A eterna explicação é: não se completou ainda a etapa de preparo. Isto, como é obvio, poderá renovar-se indefinidamente (do ponto de vista lógico, constitui no que na literatura se conhece como a falácia *self-sealer*, de auto-selamento, que torna invulnerável o argumento); pois não há parâmetros para prever quando o tal preparo chegará efetivamente a seu fim. É dessa forma que os mecanismos de exclusão afetam também o futuro, depois de ter eliminado passado e presente.

Na verdade, filósofos brasileiros “aparecem” em alguns cursos de filosofia em lugares muito específicos, em disciplinas especiais como “Historia da Filosofia no Brasil” ou “Historia do pensamento latino-americano”, que funcionam como uma espécie de pedágio intelectual que deve ser pago por professores e estudantes para nunca mais referir-se aos autores nacionais durante o resto do preparo profissional, apenas como uma tomada de conhecimento, ou como parte da cultura geral, onde os pensadores nacionais são convocados apenas por respeito, nunca por interesse e muito menos com admiração. O ideal seria que filósofos brasileiros fossem estudados nas diferentes disciplinas (ética, política, metafísica, etc), em lugar de serem soterrados em ghettos intelectuais; assim como está, estas disciplinas especiais, que aparentemente abriam espaço para o estudo dos pensadores nacionais, fazem parte, na verdade, dos mecanismos eliminatórios.

Na atual situação, para conseguir “aparecer”, um pensamento tem que ser aceito (ou, pelo menos, não rejeitado) por alguma categoria vigente. Por isso, Jose Enrique Rodó e José Vanconcelos não “aparecem” no Brasil, e nem mesmo Matias Aires ou Gonçalves de Magalhães, mas “aparecem”

Hume e Wittgenstein. Desaparecem também os que falam ou escrevem sobre Rodó e Orlando, e aparecem os que comentam Hume e Wittgenstein (e muitas vezes só aparecem os comentadores europeus destes filósofos). Estamos interessados em certos temas e não em outros; por exemplo, no problema da morte e não no problema da coisa-em-si. Mas mesmo interessados no problema da morte, estamos interessados em “Mortal Questions” de Thomas Nagel, mas não na “Metafísica de la muerte” do pensador mexicano Agustín Basave, 14 anos anterior ao livro de Nagel. Os mecanismos eliminatórios de filosofias legislam sobre temas, autores e países.

A Exclusão Como Racionalização De Uma Depredação Rígida

Cometemos um primeiro erro metodológico ao pensar que somos excluídos intelectualmente em virtude de motivos e razões que se podem expor e defender mediante argumentos. Mas talvez a exclusão seja originariamente, algo animal. Talvez assim foi a exclusão dos colonizadores espanhóis e portugueses (os “colonizadores originários”), com toda a sua incrível violência; um movimento de pura vontade buscando se expandir, destruir o que encontrava no caminho, e, ao mesmo tempo, criar outras formas de vida sobre os restos do que foi destruído. A característica primordial deste primeiro movimento de exclusão é seu teor, por assim dizer, instintivo, depredador, expansivo (embora, como aconteceu com os primeiros conquistadores ibéricos, essa exclusão adote às vezes um caráter “educativo”, benéfico para os próprios excluídos). Estes processos expansivos animais e primitivos, de imposição do próprio e profundo estranhamento diante do alheio, foram vividamente pintados por clássicos do pensamento latino-americano, tais como Leopoldo Zea, Eduardo Galeano, Enrique Dussel e Walter Dignolo. Nas obras destes pensadores, as ações expansivas e depredatórias dos dominadores são descritas, mas não sabemos por que elas acontecem, ou seu motivo permanece no patamar do óbvio; em nenhum momento se fornece alguma explicação, ou são explicitadas as premissas acerca da condição humana que tornariam a depredação de culturas outras em algo inteligível, mesmo dentro do seu absurdo⁶.

Talvez encontremos elementos teóricos para entender este primeiro movimento da exclusão mais na Psicanálise do que na Filosofia, na sua persistente tradição intelectualista e moralista; por exemplo, no estudo de corte psicanalítico que Slavoj Žižek faz das ideologias (em seu livro “O Sublime objeto da ideologia”), onde ele se apropria livremente da teoria semântica da “designação rígida” de Saul Kripke para mostrar como as exclusões ideológicas não se baseiam em “análise de propriedades” (na linha da semântica tradicional de inspiração fregeana), mas apenas num apontar rígido para o objeto denotado: assim como o “judeu” era, durante o Nazismo, tudo aquele que os poderosos queriam assinalar como tal, da mesma forma um “selvagem”, muito mais do que um indígena objetivo, era uma estrutura emblemática diante da qual havia que gerar certos comportamentos e atitudes com independência de suas propriedades, de tal forma que mesmo um indígena educado e “civilizado”, continuaria “merecendo” esses mesmos comportamentos e atitudes de rejeição e exclusão⁷. Na concepção rígida, não há nada que possamos fazer para sermos admitidos; continuaremos excluídos mesmo após termos seguido fielmente as regras, tal como acontece com os competentes exegetas latino-americanos, cujas brilhantes análises não são nem sequer conhecidas pelos seus veneráveis comentados⁸.

Uma maneira de retomar o pensamento da dominação é pensar como ela se racionaliza e auto-justifica através de um segundo movimento da exclusão. Seguindo o experimento semântico de Žižek, poder-se-ia expressar a diferença entre ambos movimentos dizendo que aquilo que fora primordialmente visto como uma simples exclusão kripkeana por parte do dominador europeu, passa agora a ser considerado uma exclusão fregeana baseada em análise de “propriedades relevantes”; análise paradoxalmente realizada, em grande medida, pelo próprio excluído, que fornece propriedades para enfeitar o simples dedo excluidor do dominador e com isso ocultar a dominação através de motivos ponderados. Seguindo o mesmo viés de filosofia da linguagem politizada aberto por Žižek, se poderia entender este segundo momento da exclusão como aquela realizada através de mecanismos envolvendo famílias de termos categoriais, cujo funcionamento volta-se perversamente contra seus próprios gestadores, na medida em

que eles visam ratificar, mediante análise de “propriedades relevantes”, o movimento primário instintivo e rígido da exclusão, racionalizando a expansão depredadora através de “motivos” e “argumentos”. Por exemplo, termos como “filosofia”, “Europa”, “modernidade”, “cultura”, “civilização”, “barbárie”, “progresso”, “atraso”, “qualidade”, “originalidade” e “universalidade”, são membros privilegiados desta profusa família categorial, contendo um impressionante arsenal de termos que possuem potencia eliminatória de filosofias.

O conceito de “qualidade”, por exemplo, em lugar de descrever seu objeto o constitui com a intenção de discriminar e marginalizar. Se dirá que todo conceito tem inevitavelmente a sua área de exclusão, seu conjunto-complemento; mas no caso de conceitos eliminatórios a sua tarefa excludente é a principal, e sua área de inclusão torna-se residual; em seu uso habitual na filosofia profissionalizada, poucas coisas têm “qualidade”, somente as que conseguem passar pelos testes acadêmicos cada vez mais abundantes; a imensa maioria de trabalhos fica de fora, e isto não é residual, mas o próprio intuito do conceito. Mais tarde, séries de proposições já fortemente banalizadas serão geradas a partir destas categorias-base (tais como “entrar na Modernidade”, “trabalho filosófico de qualidade”, “sair do atraso”, “participar da universalidade da filosofia”, etc), incorporando-se insensivelmente ao linguajar filosófico e gerando enunciados cada vez mais complexos. O principal efeito destruidor destas categorias eliminatórias consiste em que, a partir de agora, os afetados (por exemplo, filósofos) passam a entender que estão sendo excluídos não de maneira arbitrária, mas por não satisfazerem um conjunto de “propriedades relevantes”: “porque não fazem grande filosofia”, “porque não fazem filosofia original”, porque seus trabalhos não são “de qualidade”, porque seus resultados carecem de “universalidade”, e assim por diante; quando, na verdade, a sua exclusão já se processou muito antes, quando os dominadores, já no âmbito do primeiro movimento da exclusão, não contavam (inclusive, contavam com o contrário) com que trabalho de valor surgisse dos seus dominados⁹, o que constitui simplesmente um preconceito primário (e rígido) que dispensa justificação. A “má qualidade” de trabalhos filosóficos foi já decidida em outro lugar, bem distante da ponderada “análise de propriedades”.

O mais interessante - e o que prova que esta racionalização fregeana de um gesto simplesmente kripkeano não funciona - é que, séculos após a conquista, a exclusão continua se processando mesmo quando os filósofos latino-americanos já fazem filosofia “de qualidade” e “universal” de acordo com os próprios padrões “europeus” que lhes foram impostos, o que mostra que não era o não-cumprimento dessas propriedades o motivo último da sua exclusão. (É claro que, em virtude da falácia self-sealer antes mencionada, sempre se poderá alegar que o preparo ainda não acabou, e que os trabalhos filosóficos latino-americanos não são comentados internacionalmente porque “ainda não são suficientemente bons”). O atual grau de “civilização” dos dominados obriga a inventar justificações mais sofisticadas e “racionais”, antes desnecessárias. As filosofias excluídas fornecem agora, neste segundo momento, uma justificação “profunda” para uma exclusão elementar da qual foram e continuam sendo objetos. De tal forma, os mecanismos de visualização de filosofias norteados pelas terminologias e linguagens filosóficas corriqueiras - em certa medida criados pelos próprios excluídos - continua fazendo desaparecer milhares de trabalhos filosóficos que não conseguem passar não apenas pelos testes de “qualidade” e “originalidade”, mas nem sequer por aqueles que os habilitariam para serem considerados como trabalhos genuinamente “filosóficos”.

O Estranho Caso Do Brasil Dentro Do Contexto Latino-Americano. A “Modernidade” Como Mecanismo De Exclusão

Não se pode hoje falar simplesmente de “filosofia no Brasil”; esta expressão é ambígua. Existem no Brasil pelo menos dois grupos bem delimitados de estudiosos de filosofia que não podem ser reunidos sob o mesmo conjunto. Há, por um lado, aqueles que praticam a exegese e o comentário de temas e autores europeus e que normalmente não se interessam pelo estudo do pensamento brasileiro (e muito menos pelo latino-americano), ao qual considera inexistente ou muito precário à luz das técnicas desenvolvidas pela atual filosofia profissional. Pelo outro, estão os grupos de professores, também universitários e profissionalizados, que, ademais de estudar pensamento europeu estudam predominantemente pensamento

filosófico brasileiro (mas raramente pensamento latino-americano). Esta situação não foi algo natural ou gradativo, mas criou-se a partir de um fato traumático acontecido em 1979, muito bem narrado pelo professor Paulo Margutti¹⁰ e, sobretudo, num livro escrito pelo mais importante historiador da filosofia no Brasil, Antonio Paim, chamado “Liberdade acadêmica e Opção totalitária”. O disparador dos acontecimentos foi um texto do professor Miguel Reale, considerado pelo grupo que estuda pensamento no Brasil como um dos maiores filósofos brasileiros contemporâneos, excluído de um material didático do curso de História do Pensamento da PUC do Rio de Janeiro por motivos confessadamente ideológicos (o professor Reale tinha atuado nas filas do integralismo)¹¹. Escreve Margutti:

Depois de uma calorosa troca de editoriais e artigos na imprensa, envolvendo um grande número de participantes e acusações mútuas, a disputa amainou. Mas a cisão ficou estabelecida a partir desse momento e, com isso, foi bastante dificultado o diálogo (2007, p. 34-35).

À luz desta cisão, o professor Margutti chama o contexto brasileiro de “ezquizofrênico”; o grupo de pesquisadores exegéticos, não interessado em filosofia no Brasil mas em comentários de filosofias européias, está ligado a instituições que contam com pós-graduações em filosofia em geral bem avaliadas pela CAPES, reunindo-se em torno da ANPOF¹², a qual organiza um encontro periódico de filosofia ao qual não assistem, em geral, os pesquisadores do grupo de filosofia no Brasil. Este outro grupo possui, por sua vez, pós-graduações em geral mal avaliadas pela CAPES; seus pesquisadores se reúnem em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia, à qual está ligada a Revista Brasileira de Filosofia, ambos – Instituto e revista - atualmente em crise e com suas atividades quase paradas por falta de subsídios; estes profissionais têm seus próprios encontros, como, por exemplo, o Colóquio Luso-brasileiro de Filosofia, aos quais, habitualmente, não comparecem os membros do outro grupo.

Não obstante esta cisão profunda, ambos grupos partilham uma certa atitude a respeito do que deva ser a filosofia e como deve entender-se o andamento e “progresso” das atividades filosóficas, no sentido do que habitual e superficialmente é

chamado a sua “modernização”. No caso dos filósofos exegéticos do primeiro grupo, é claro que eles consideram a filosofia de uma maneira indiscutidamente euro-cêntrica: filosofia é aquela atividade nascida na Grécia (mais ou menos “milagrosamente”), e desenvolvida a través das atividades dos países europeus culturalmente hegemônicos (França, Alemanha, Inglaterra, especialmente). Se poderia pensar que esta visão fosse radicalmente contestada pelos membros do grupo de filosofia no Brasil, mas isto não é o caso; apesar de haver mais declarações acerca da necessidade de um pensamento próprio e de uma apropriação das filosofias europeias num veio mais autoral, em última instância os membros deste grupo também são historiadores, exegetas e comentadores, só que de autores nacionais tanto como europeus. E, o que é mais essencial, eles também pensam que a filosofia brasileira, para “progredir”, deve entrar na “modernidade” e seus desdobramentos, tal como definida na Europa.

Como exemplo deste tipo de atitude pode-se lembrar o livro do filósofo Gilberto de Melo Kujawski “Descartes existencial”, de 1969. Este autor – um dos chamados “orteguianos”, pela influência de Ortega y Gasset no Brasil - se insere claramente no grupo de Filosofia no Brasil, ou seja, o daqueles que dão importância ao passado filosófico brasileiro. Já no início o autor se queixa de Portugal por ter freiado o avanço da modernidade:

Herdamos do nosso querido Portugal o estatuto pré-moderno. Desse Portugal que anunciou a modernidade com as caravelas, para depois permanecer absorto no saboroso arcaísmo das quintas, das festas de aldeia, do fado e da cozinha antiga” (Prefácio, “Descartes e o Brasil”, XII).

E depois: “É para superarmos Descartes que nos devemos introduzir a ele”. Descreve o estágio “pré-moderno” como uma “consciência tradicionalista da realidade”, voltada para o passado no culto sacral ao imemorial e o patriarcado. Pelo contrário:

O estágio cultural moderno, ou cartesiano, é dominado pela aguda consciência racional da realidade. O método para atingir o real é a razão, a razão pura do

racionalismo. Termina aqui o fastígio da tradição. Trata-se, agora, de reorganizar a realidade segundo novos padrões criados, exclusivamente, pela luz da razão (XIII).

Orteguizando Descartes, o autor entende “modernidade” como abertura ao histórico, contra o estatismo da tradição medieval. Segundo Kujawski, o erro do Brasil é ter “saltado etapas”:

...nesta segunda metade do século XX os povos modernos abandonaram o estágio racionalista, cartesiano, sem penetrarem por inteiro no estágio da razão histórica. O Brasil por sua vez (e com ele o mundo hispânico) afastou-se do estágio pré-cartesiano, sem nunca ter aderido ao estágio da razão. Dissociamos da consciência tradicionalista, sem atingirmos o nível da consciência racional. Eis aí a raiz da nossa equivocidade histórica. Deixamos de ser medievais e nunca fomos modernos (XIV).

Aqui fica clara a idéia da “modernidade” ser concebida como uma série de passos pelos quais todas as nações que queiram “civilizar-se” devem necessariamente transitar. Se alguns países como o Brasil se adiantaram na fila, devem ser chamados de volta para ocuparem o estágio adequado dentro de seu desenvolvimento, voltando à fonte cartesiana para, nalgum dia futuro, se livrar dele: “Daí a necessidade de passarmos por Descartes, numa tentativa de recuperar o tempo alienado, o tempo não vivido, a fim de prosseguir rumo ao futuro” (XVI).

Este mesmo fascínio iluminista encontra-se muito mais elaborado nos trabalhos de um expositor atual do pensamento brasileiro, também membro claro do segundo grupo: Luiz Alberto Cerqueira. Em seu livro de 2002, “Filosofia Brasileira. Ontogênese e consciência de si”, já na apresentação, ao referir-se à escassez da bibliografia sobre filosofia no Brasil, destaca o nome de Antonio Paim como aquele que, em seus livros, “...registrou, de maneira definitiva, a história da modernização e emancipação da cultura brasileira como superação da tradição filosófica portuguesa” (p. 13). A seguir menciona a importante contribuição do Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros)¹³, que:

...se propôs, no âmbito de uma ampla consideração do processo de modernização e emancipação da cultura brasileira, um estudo crítico da situação do Brasil desde a sua origem colonial em torno à idéia de filosofia como razão concreta e histórica... (p. 14).

Segundo Cerqueira, Antonio Paim apresenta a filosofia brasileira como tentativa de superação da “Escolástica portuguesa” teológica e tradicional,

...enquanto que a filosofia brasileira, fazendo juís à modernização promovida pelas reformas pombalinas¹⁴ da instrução pública, que suprimiram o aristotelismo, teria seguido rumo contrário, aderindo mais fortemente à filosofia moderna, primeiro à filosofia francesa, particularmente ao ecletismo de Victor Cousin, depois à filosofia alemã sob a égide do criticismo de Kant (14-15).

Aqui é clara a idéia de que “modernizar” a filosofia brasileira consiste em trocar Portugal por França e Alemanha, ou seja, seguir o curso dos países agora mais poderosos culturalmente na Europa. Descartes volta aqui a ocupar um lugar de privilégio:

Eis o que foi a mudança de princípio: o princípio que fundava a consciência de si sob o aristotelismo de origem medieval era a conversão religiosa, enquanto que o princípio que passa a fundar a consciência de si sob a filosofia moderna é o Cógito cartesiano (Id).

O nascimento da filosofia brasileira se dá somente, segundo Cerqueira, no século XIX e dentro do âmbito da “crise estética” formulada e desenvolvida pelo romantismo literário, que reivindica uma volta à “consciência de si” diante do cientificismo mecanicista da poesia desse momento. É esta a forma particular com que o Brasil “entra na modernidade”, aberta por Descartes dois séculos antes.

A partir de Descartes, o sujeito comum já não depende da ajuda de outro (a intermediação exemplar do pregador) para aceitar a jurisdição universal de leis que determinam a existência das coisas. Eis a novidade do método cartesiano, razão pela qual ele é considerado com justiça, o fundador da filosofia moderna...(...) em

lugar da autoconsciência pela conversão religiosa, a autoconsciência pelo Cógito cartesiano (p. 109).

Cerqueira insiste na participação de Magalhães “...pela filiação do pensamento brasileiro na tradição espiritualista francesa – que passa por Descartes, Pascal, Bossuet, Malebranche, Maine de Biran e Victor Cousin -.., mas a sua participação na idéia de filosofia brasileira é decisiva, por ter conseguido a “...assimilação do Cógito cartesiano como atitude teórica e princípio da filosofia moderna” (122). Todo este processo liga-se, segundo nosso autor, com a questão da liberdade como “princípio de ação” (p. 138). Aqui a “vida contemplativa” da Idade Média seria substituída pela vontade de ação transformadora do espírito cartesiano.

Toda esta historiografia filo-cartesiana de corte iluminista contrasta fortemente com a reflexão vinda de autores hispano-americanos na segunda metade do século XX, se lembrarmos, por exemplo, do livro “1492” (de 1992), de Enrique Dussel, ou do seu artigo “Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade” (incluído em “Epistemologias do sul”), onde o autor se pergunta se foi Descartes realmente o primeiro filósofo moderno (“Não haverá filósofos ibero-americanos modernos anteriores a Descartes e que abriram o caminho a problemática da filosofia moderna?”, 349); onde a própria “centralidade” de Europa – que a habilitaria a determinar as regras fixas da “modernidade” - é discutida; onde se examina a subjetividade (a “consciência de si”) como fundamento da dominação política, num “Ego conquisto” (“...a modernidade nunca 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”, 368); e se colocam as bases para uma crítica da “modernidade” européia a partir da “Exterioridade do Outro” excluído, trazendo à tona a sabedoria dos povos americanos originários, concluindo que: “Se a modernidade não começa filosoficamente com Descartes (...) deveria iniciar-se todo um processo de descolonização filosófica” (390).

No mesmo viés, e de maneira mais radical ainda, os livros de Walter D Mignolo, “Histórias locais, projetos globais” e “La

idea de América Latina”, lançam contestações radicais ao referencial da “modernidade” europeia.

A ‘descoberta’ de América e o genocídio de escravos africanos e índios são parte indispensável dos alicerces da ‘modernidade’ (...) são a cara oculta, a mais obscura, da modernidade: a colonialidade” (“La idea de América Latina, p. 18, minha tradução do espanhol).

A transformação decolonial é indispensável se vamos deixar de pensar na ‘modernidade’ como um objetivo para vê-la como uma construção européia da história em favor dos interesses de Europa. O diálogo só se iniciará quando a ‘modernidade’ seja decolonizada e despojada de seu mítico caminhar para o futuro (p. 24).

O conhecimento euro-cêntrico foi

...moldado e regido ao longo do tempo pela teologia, e nos séculos XVI e XVII pela ‘egologia’ (marco do conhecimento cujo centro e ponto de referência é agora o ‘eu’ em lugar de ‘Deus’), a consciência européia em auge a partir de Descartes (p. 34).

E: “Não será com a modernidade que se superará a colonialidade, pois é precisamente a modernidade a que precisa e produz a colonialidade” (p. 37). Em meus próprios termos, a noção cartesiano-kantiana de “modernidade” inaugura um poderoso mecanismo de exclusão intelectual e desaparecimento de filosofias, pertencendo àquela mesma família de noções eliminatórias (“qualidade”, “progresso”, “atraso”, “universalidade”, etc) antes mencionada. A categoria de “modernidade” pode condenar países como Brasil e os hispano-americanos a uma dependência renovada ad infinitum; a problemática abstrata da “liberdade”, no molde cartesiano, em lugar de aproximar da insurgência de um pensamento dependente pode afastar cada vez mais de uma genuína temática da libertação.

Este tipo de consideração hiper-crítica acerca da construção de América Latina, de crítica da modernidade euro-centrada e de denuncia de categorias eliminativas, está quase totalmente ausente do discurso dos “filósofos profissionais” das universidades brasileiras. Ele está presente, sim, nos textos de

antropólogos, sociólogos, geógrafos e educadores que constituíram, em diferentes momentos do século XX o que poderia chamar-se de “pensamento brasileiro”: Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes, Milton Santos, Paulo Freire, etc, nenhum deles “filósofo profissional”. No que se refere estritamente aos filósofos, estes parecem sustentar uma certa ingenuidade política no que se refere à expectativa de “entrar na modernidade” e ser finalmente recebidos pelo contexto europeu num mesmo pé de condições. Um bom exemplo desta atitude é fornecido pelo chamado “culturalismo”, apresentado pelos historiógrafos da filosofia no Brasil como a primeira filosofia brasileira genuinamente “moderna”, por ter claramente superado os marcos de referência religiosos da Escolástica e colocado-se na esteira aberta por Descartes e desenvolvida depois pela filosofia kantiana. É assim como apresentado, por exemplo, por José Mauricio de Carvalho (outro dos membros do grupo de filosofia brasileira) em seu livro “Ética”. Após descrever o ambiente da Segunda Escolástica, o autor escreve:

Apenas recentemente apareceram tentativas bem sucedidas de superar esta tradição e de inserção madura no debate ético contemporâneo. Delas o caminho aberto por Miguel Reale parece o mais interessante. O filósofo brasileiro integrando-se na escola culturalista é herdeiro de Tobias Barreto, Silvio Romero, Artur Orlando e vários outros (Ética, p. 16).

E num outro capítulo: “...a escola culturalista representa um esforço bem sucedido de superação da herança moral católica herdada de Portugal...” (p. 80). Mas seria plausível pensar que quando uma filosofia “entra na modernidade” se tornaria de imediato “visível” e atuante na comunidade moderna da qual agora passaria a fazer parte. Entretanto, isto de fato não acontece; não houve nenhuma “inserção madura no debate ético contemporâneo” do culturalismo brasileiro nem no mundo, nem no continente (por razões que veremos em seguida), nem mesmo no Brasil (a maioria de professores de filosofia no Brasil, especializados em alguma filosofia ou temática europeias, não sabem sequer o que seja o “culturalismo”). No meu conhecimento, os “culturalistas” brasileiros não são lidos,

estudados, citados ou refutados nem por outros pensadores latino-americanos nem por europeus¹⁵.

Esta “inserção” é, pois, assimétrica e unilateral, no sentido de intelectuais brasileiros lerem, considerarem e citarem pensadores europeus (não outros pensadores latino-americanos), mas sem ser lidos ou comentados por eles. Ora, uma “inserção assimétrica” é uma forma de exclusão. A suspeita aqui é que os termos envolvidos nesta curiosa e ingenua auto-estimativa do “culturalismo” (termos como “modernidade”, “progresso”, “atraso”, etc) exerçam uma função de exclusão precisamente através de sua aparente acolhida. Esta curiosa “inserção excluída” pode estar mostrando não apenas que “entrar na modernidade” pode não ser suficiente para livrar-se dos estigmas do desaparecimento, mas que é esta mesma “inclusão” o que performa esse desaparecimento. Aqui se vê claramente por que a natureza “rígida” do primeiro momento da exclusão está – a pesar das aparências - plenamente preservada no segundo momento, o da racionalização: o “culturalismo brasileiro” poderá preencher todas as propriedades fregeanas necessárias para ser considerado “filosofia moderna”, e não obstante isso continuar sendo excluído e ignorado, o que mostraria que a exclusão, a pesar dos enfeites, continua sendo realizada de maneira rígida, e não mediante aprimorada “análise de propriedades” (ou seja, precisamente o que Žižek afirma acerca das ideologias em geral). De outra forma, não se explica como o desaparecimento desta corrente do pensamento brasileiro coincida com a sua entrada (que se esperava triunfal) na “modernidade”. Pareceria que esta categoria funciona, ao mesmo tempo, como um convite e uma rejeição.

Assim, pois, a historiografia brasileira, em alguns de seus seus representantes, mostra uma certa falta de consciência crítica diante do generoso convite euro-centrado da “modernidade”, se comparado com as análises hiper-críticas de seus colegas de outros países da América Latina. Ambos grupos de filósofos “profissionais” brasileiros, após a cisão de 1979, aderem ao mesmo referencial de “modernidade” e de “progresso” sem qualquer discussão significativa das bases teóricas, históricas e ideológicas do que está sendo “oferecido”, e sem ver, sobretudo, o funcionamento eliminatório das categorias que eles mesmos geram, paradoxalmente, para formular a sua “liberação”. Nesse sentido, se pode dizer que Brasil tornou-se um lugar privilegiado

de estudo da racionalização do movimento rígido da exclusão (que, numa grande medida, é também auto-exclusão).

O Efeito Mais Perverso Da Exclusão Racionalizada: O Desaparecimento De Pensadores Latino-Americanos Uns Para Os Outros

Mas ainda se pode dar um passo à frente e afirmar que ambos grupos de estudiosos brasileiros de filosofia profissional (os euro-cêntricos e os especialistas em pensamento luso-brasileiro) excluem, como atitude geral, pensamento latino-americano não-brasileiro, no sentido de fazer desaparecer, mediante mecanismos de exclusão, a produção filosófica de pensadores mexicanos, uruguaios, argentinos, bolivianos, venezuelanos, etc, comprometendo a sua existência. Num segundo momento, se pode perfeitamente mostrar que há também um desaparecimento da filosofia brasileira – feita por qualquer um dos dois grupos - no âmbito hispano-americano de filosofia.

Antes de ouvir os protestos imediatos do lado brasileiro, cabe fazer aqui rapidamente dois esclarecimentos: primeiro, existem no Brasil alguns “filósofos profissionais”, que trabalham em universidades, que se ocupam com pensamento brasileiro e que, por extensão, conhecem alguma coisa sobre clássicos do pensamento latino-americano; mas isto não é característica geral dos estudiosos de filosofia no Brasil (Luis Washington Vita, Antonio Paim, Cruz Costa, etc), que tendem a conhecer e expor exclusivamente pensadores brasileiros. Não há, por exemplo, exposições nem confrontos com pensadores latino-americanos não-brasileiros nos livros clássicos de história do pensamento brasileiro, além de rápidas alusões, quando existem¹⁶. Há também professores brasileiros, por exemplo aqueles que participam do Corredor das idéias do Cone sul¹⁷, ou de outros grupos vinculados à problemáticas latino-americanas, que se interessam por pensamento latino-americano, conhecem alguns autores e se reúnem para discutir. Mas não se trata de casos representativos da atitude geral, que é – me parece - de desconhecimento ou indiferença. O trabalho do Corredor de Idéias e de outros grupos semelhantes pode considerar-se pioneiro e, em certa medida, heróico. Estas temáticas não estão

integradas aos programas de pós-graduação em andamento (as últimas pós-graduações especializadas em temáticas brasileiras foram extintas durante a década de 90, devido às baixas qualificações recebidas pelos organismos avaliadores), e são, em geral, desenvolvidas de maneiras mais ou menos marginalizadas. Da imensa massa de dissertações e teses de mestrado e doutorado do país, se contam com os dedos aquelas dedicadas ao pensamento latino-americano, no meio de um aluvião de trabalhos sobre autores europeus da forma “A idéia de x em y”, onde o “y” é ocupado por algum pensador europeu.

Segundo esclarecimento: os filósofos profissionais do grupo europeísta podem conhecer especialistas de outros países latino-americanos que trabalham nas mesmas temáticas e filósofos europeus que eles, brasileiros, estudam; por exemplo, tem um livro que se chama “Nietzsche abaixo do Equador. A recepção na América do Sul”, organizado por Scarlett Marton, que contém artigos acadêmicos escritos por “especialistas em Nietzsche” da Argentina, Colômbia, Perú, Chile e Brasil. (Ou, para dar outro exemplo, especialistas brasileiros de Filosofia da Mente viajam a outros países latino-americanos e discutem sobre essa área de investigação, habitualmente referindo-se aos trabalhos e teorias europeus e norte-americanos). Não há nesses encontros nenhum conhecimento da reflexão filosófica desde esses países, desde as próprias circunstâncias pensantes, mas apenas trabalho profissional uniforme e homogêneo (em geral, de alto nível de qualidade, dentro das definições acadêmicas) feito por especialistas que, por acaso, nasceram em algum país latino-americano. O que a afirmação inicial desta seção significa é, pois, o seguinte: ambos grupos de profissionais brasileiros de filosofia ignoram, em geral (não quer dizer que não exista ninguém que os conheça) os clássicos do pensamento latino-americano não-brasileiro, tais como José Martí, José Enrique Rodó, Domingo Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, Francisco Bilbao, Juan Carlos Mariátegui, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deustúa, José Vasconcelos, Pedro Henriquez Ureña, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, etc. É fundamentalmente este acervo de pensadores que é, no Brasil, submetido aos mecanismos de desaparecimento de filosofias.

Os filósofos brasileiros do grupo europeísta, em particular, costumam declarar que “não há” filósofos no Brasil nem em

América Latina; “grandes filósofos”, só na Europa. Mas a primeira e mais óbvia resposta a isso seria perguntar-lhes se eles conhecem realmente pensamento latino-americano, brasileiro e não-brasileiro; se já leram a teoria lógica do uruguaio Carlos Vaz Ferreira, a teoria dos valores do argentino Alejandro Korn, a estética metafísica de Graça Aranha, ou a estética geral do peruano Alejandro Deustúa; ou a filosofia da pessoa humana do mexicano Antonio Caso, a filosofia da lógica de José Vasconcelos, também mexicano, ou a teoria literária de Pedro Henríquez Ureña, da República Dominicana; ou a teoria da mitologia de Vicente Ferreira Da Silva, a filosofia da pessoa do argentino Francisco Romero, ou a teoria dialética do Carlos Astrada, também argentino; a antropologia da dominação do peruano Augusto Salazar Bondy, a filosofia da solidão do mexicano Octavio Paz, a filosofia do americano do mexicano Leopoldo Zea, ou a teoria lógica de Garcia Bacca, espanhol naturalizado venezolano; ou a crítica do argentino Enrique Dussel contra o marxismo, a teoria do ser como dever-ser de Miguel Reale ou a lógica da diferença de Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, ambos brasileiros. Eu penso que não conhecem, devido a todo este enorme acervo filosófico ter sido impiedosamente submetido aos mecanismos de categorias eliminatórias (e em virtude disso, considerados trabalhos “não genuinamente filosóficos”, que “carecem de universalidade”, etc, etc).

Aqui o estudioso brasileiro poderia replicar: mas e eles, os argentinos, venezuelanos, mexicanos, conhecem os nossos filósofos clássicos, conhecem pensamento brasileiro? Bom, sendo que a maioria dos próprios profissionais brasileiros de filosofia não conhecem às vezes nem os nomes desses pensadores (muitos colegas interessados em estética não sabem quem foram Vicente Licinio Cardoso ou Graça Aranha, mas conhecem muito bem Luigi Pareyson e Walter Benjamin), seria ainda mais estranho que um profissional mexicano de filosofia os conhecesse. De fato, quando estive no México, eles não tinham ouvido falar de nenhum dos filósofos brasileiros que eu mencionava, nem clássicos nem atuais, nem mesmo as grandes figuras mediáticas que aqui atraem multidões. De maneira que após brasileiros terem feito desaparecer hispano-americanos, o Brasil é por sua vez submetido a um poderoso mecanismo excludor dentro da situação latino-americana. Há uma marcada

tendência de autores hispano-americanos a se debruçarem sobre questões latino-americanas “esquecendo” dos pensadores brasileiros ou colocando-os numa posição secundária.

Por exemplo, um autor interessado em multi-culturalismo e cruzamentos culturais diversos como o cubano Raúl Fornet-Betancourt, em seu livro “Interculturalidade. Críticas, diálogos e perspectivas”, publicado no Brasil em 2004, não utiliza autores brasileiros para polemizar sobre a questão; são trazidos à tona Leopoldo Zea (mexicano), Arturo Ardao (uruguaio), Arturo Roig (argentino), Enrique Dussel (argentino-mexicano) e Luis Villoro (hispano-mexicano) como os grandes nomes do filosofar latino-americano; brasileiros tampouco “aparecem” na hora de analisar autores importantes mas de menor destaque, onde são analisados Dina Picotti (argentina), Josef Estermann (suizo-boliviano), Diana de Vallescar (mexicana), Fernando Ainsa (hispano-uruguaio), Ricardo Salas Astrain (chileno) e Fidel Tubino (peruano). Dentro do corpo de seu livro, já no prefácio, Fornet-Betancourt anuncia um “diálogo com a filosofia latino-americana atual” (p. 8), no qual, pela sua seleção do material e dos dialogantes, parece incluir o Brasil somente de maneira formal ou implícita. Mesmo quando se fala em “teologia da libertação”, Scannone é mencionado, mas não Leonardo Boff (mencionado apenas como editor de um livro em inglês, na nota de rodapé da pág. 151)¹⁸. Os chamados “forjadores” da filosofia latino-americana mencionados (p. 21) são todos argentinos, mexicanos, uruguaios e peruanos. Quando se menciona a questão indígena, para a qual o estudo da situação do índio no Brasil poderia ser de interesse, há apenas uma alusão aos trabalhos de Manoel Castelo Branco e Antonio Sidekum. Na exposição sobre Arturo Roig, na “tarefa de recuperação de tradições marginalizadas pela filosofia acadêmica (eurocêntrica) na América Latina” (p. 44), há uma referência ao vanguardismo artístico latino-americano (p. 45) onde são mencionados Martí, Mariátegui e até o argentino Macedonio Fernandez, mas não Oswald e Mário de Andrade, figuras fundamentais do vanguardismo literário latino-americano. Os brasileiros não aparecem, ou são apenas mencionados rapidamente.

Nas histórias do pensamento latino-americano, como a de Carlos Beorlegui (2006), que se interessa por recolher todo tipo de filosofias (e não apenas filosofias da liberação ou do interculturalismo), a maioria de autores hispano-americanos continua

sendo esmagadora, inserindo-se apenas, em certos momentos estratégicos, breves menções a autores brasileiros apenas para não esquecer-los, e sempre de maneira externa à narrativa da formação dos pensamentos latino-americanos¹⁹. Pelo que sei, parece-me que o interesse de filósofos latino-americanos não brasileiros por outros filósofos latino-americanos não brasileiros, é maior do que seu interesse por filósofos brasileiros; argentinos conhecem mais José Martí e Vaz Ferreira do que Tobias Barreto ou Farias Brito. De maneira que o desaparecimento de filosofias brasileiras no contexto latino-americano (insisto: falo de pensadores que tentaram fazer suas próprias filosofias, como Tobias Barreto, Farias Brito, Miguel Reale, etc, e não de comentadores europeístas brasileiros, que certamente são conhecidos pelos seus colegas comentadores latino-americanos) é um caso bem especial de exclusão intelectual: uruguaios ignoram argentinos de uma maneira diferente a como ignoram brasileiros; a exclusão de brasileiros parece mais radical²⁰. Qual é o motivo disto?

Uma resposta que está na ponta da língua é, precisamente, a língua. George Bernard Shaw disse certa vez que ingleses e norte-americanos eram países “separados pela mesma língua”; se poderia dizer de Brasil e Hispano-américa que são povos “separados pela semelhança de línguas”. Esta “semelhança” é uma armadilha, pois leva a brasileiros e hispano-falantes a nunca estudarem sistematicamente espanhol ou português (como sim estudam alemão ou francês) precisamente por considerá-los “parecidos”, e assim poder entender apenas “de ouvido”; bom, isto é errado (e está enganado Darcy Ribeiro quando fala da parte luso-americana e a hispano-americana e escreve:

As diferenças entre uns e outros são pelo menos tão relevantes como as que distinguem Portugal da Espanha. Como se vê, pouco significativa, porque fundada numa pequena variação lingüística que não chega a ser obstáculo para a comunicação...²¹.

Na verdade, há muito fingimento, orgulho e frivolidade nas situações concretas de comunicação (por exemplo, na sinistra piada de que “português é espanhol mal falado” e vice-versa), mas eu tenho constatado em encontros de filosofia como brasileiros e hispano-falantes se entendem pouco, captando apenas termos soltos e perdendo grande parte das nuances

expressivas de cada língua. Recentemente, eu tive que literalmente “traduzir” uma apresentação de alunos brasileiros para um professor argentino; mas a inversa também é verdade; a conferência do professor argentino só conseguiu ser acompanhada pelo público brasileiro porque a mesma foi projetada numa tela a medida que ia sendo proferida. Brasileiros e hispano-falantes têm que se convencer de que devem estudar a língua do outro da mesma forma que estudam alemão, ou seja, sistematicamente, durante vários anos, e com prática permanente²².

Mas a língua não é tudo. As línguas não podem constituir obstáculos objetivos a não ser a partir de projetos políticos. A falsa semelhança do espanhol e do português é um fato que pode ser visado de múltiplas perspectivas. Esse fato é apenas que as línguas não se comunicam tudo o que pretendiam fazê-lo; mas o problema não é esse, pois os inconvenientes poderiam ser superados mediante esforços recíprocos; o problema é entender por que esses esforços não acontecem e por que não há vontade de empreendê-los, sendo que tanto brasileiros quanto hispano-americanos fazem enormes esforços, por exemplo, para aprender grego, alemão ou francês, e até dinamarquês, para poder ler Kierkegaard no original (não conto aqui o inglês, que na nossa atual situação, se aprende quase sem esforço, não como “segunda língua”, mas como primeira). Não, a questão das línguas é relevante mas secundária. A questão primária é: por que brasileiros e hispano-americanos se ignoram mutuamente e usam a língua como pretexto?

Ausência De Pensamento Americanista No Brasil Na Passagem Do Século XIX Para O XX. Entre O Desenvolvimento E A Liberação

Todos os países latino-americanos, em maior ou menor medida, aceitaram, sobretudo nas suas respectivas filosofias profissionais acadêmicas, a referência vertical à Europa, e abriram mão da comunicação horizontal com os outros países latino-americanos. Mas parece que, historicamente, Brasil exacerbou essa atitude. Luso-América e Hispano-América partilham histórias semelhantes durante o predomínio da Escolástica no período barroco e imediato posterior; no século

XIX, em quase todos os países latino-americanos encontraremos alguma versão do positivismo e algum tipo de reação espiritualista, romântica e culturalista ao positivismo. É a partir daí em diante, especialmente na passagem do século XIX para o XX, que começa a perfilar-se uma assimetria profunda entre Brasil e Hispano-América.

Se os leitores do presente texto fossem somente hispano-americanos, seria maçante mencionar aqui alguns elementos bem conhecidos; mas para o leitor brasileiro será bom lembrá-los rapidamente (precisamente em virtude do próprio fenômeno que estamos aqui tentando entender). A obra fundante de pensadores argentinos, como Juan Bautista Alberdi e Domingo Sarmiento, inaugura o perguntar explícito, em diferentes vieses, pela emancipação cultural como “segunda emancipação”. Encontraremos uma atitude semelhante na imensa obra emancipatória (embora num sentido bem diferente dos pensadores argentinos) do cubano José Martí, e, já no limiar do século, na emblemática publicação do “Ariel” de José E. Rodó. Na primeira metade do século XX, pensadores invariavelmente hispano-americanos (Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Carlos Vaz Ferreira, José Carlos Mariátegui, Samuel Ramos, Francisco Romero, etc) começam a colocar-se a questão da emergência de um pensamento latino-americano mais próprio, e a questionar o domínio europeu. E nos começos dos anos 70 surgem as “filosofias da liberação”, já com uma atitude abertamente contestadora a respeito da narrativa filosófica tradicional euro-cêntrica²³.

A filosofia brasileira parece não protagonizar este processo. Após as reações românticas, espiritualistas e culturalistas ao materialismo, o sensualismo e o positivismo, protagonizadas por Tobias Barreto, Domingos Gonçalves de Magalhães e Farias Brito, enquanto os hispano-americanos estavam assimilando o “Ariel” e tecendo os primeiros argumentos para enfrentar a hegemonia euro-cêntrica e a narrativa do “progresso”, no Brasil acontecia o quê? Além do Positivismo continuar exercendo influência filosófica e política, acontecia, por exemplo, o movimento antropofágico modernista de Oswald e Mário de Andrade, as filosofias do direito de Pontes de Miranda e de Miguel Reale, os cristianismos conservadores de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, e os sistemas filosóficos de Mário Ferreira dos Santos e

Vicente Ferreira Da silva; ou seja, uma série de projetos filosóficos muito talentosos, mas tradicionais (com a exceção do pensamento antropofágico de Oswald de Andrade, muito mencionado nos textos do presente livro). De certa forma, todos aqueles foram projetos intelectuais herdeiros da opção inicial pelo iluminismo cartesiano que foi exposta por Luiz Cerqueira como berço da filosofia brasileira, ou reações conservadoras ao projeto cartesiano.

Passando agora para a segunda metade do século XX, o que encontramos na filosofia hispano-americana? Além de um grande desenvolvimento da filosofia profissional acadêmica (seguindo um movimento internacional nesse sentido), temos a formulação das primeiras “filosofias da liberação”, onde se consolida a visão de um filosofar não eurocêntrico e anti-moderno, não apenas em manifestações ou programas, mas em seu próprio exercício reflexivo. A totalidade dos filósofos da liberação são hispano-americanos e sua fundação especificamente argentina: Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Horácio Cerutti, com os antecedentes de Salazar Bondy (Peruano) e Leopoldo Zea (mexicano). Nesse mesmo período, o mais notável no Brasil é o extraordinário crescimento das pós-graduações em filosofia (possivelmente o melhor sistema de pos-graduação de América Latina em termos institucionais e administrativos), cuja prática filosófica primordial é o comentário autorizado e a exegese de filósofos europeus e norte-americanos; neste aspecto, o desenvolvimento filosófico brasileiro é, creio eu, difícil de igualar não apenas em América Latina.

Qual é o impacto das “filosofias da liberação” no Brasil, como representantes mais típicos²⁴ do pensamento hispano-americano dessa época? A filosofia acadêmica brasileira, nos dois grupos da cisão traumática de 79, mantém bastante desconfiança a respeito de “filosofia da liberação” latino-americana; os europeístas consideram isso “política” e não “autêntica filosofia” (pelos mecanismos eliminatórios operados a partir da própria noção de “filosofia”). Curiosamente, estes profissionais costumam ainda colocar a pergunta teórica e abstrata acerca de se “há ou poderá haver filosofia no Brasil” que seja discutida internacionalmente, sendo que já há décadas que a filosofia hispano-americana da linha emancipatória é estudada no mundo todo em várias línguas²⁵. Por sua parte, o

grupo de filosofia no Brasil, de corte mais conservador, vincula “filosofias da liberação” com marxismo (talvez sem conhecer as críticas internas contra o marxismo dentro da FL), e se gaba de ter fechado o acesso a esse tipo de pensamento no Brasil²⁶. A rejeição no Brasil do pensamento da liberação se deixa ver claramente no caso de Leonardo Boff, com pouco reconhecimento acadêmico por parte de ambos grupos brasileiros (por diferentes motivos), apesar de seu enorme apelo popular e reconhecimento internacional²⁷.

Curiosamente, como já foi observado, Brasil “engancha” com o pensamento da liberação não através de seus “filósofos profissionais”, mas pelos seus sociólogos (Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso), economistas (Theotônio dos Santos, Celso Furtado), pedagogos (Paulo Freire), antropólogos (Darcy Ribeiro, Roberto Da Matta, Viveiros de Castro), historiadores (Sérgio Buarque de Holanda), geógrafos (Milton Santos), etc. Talvez seja chegado o momento de deixar de lado estas distinções acadêmicas, que atrapalham mais do que esclarecem, e considerar a todos eles como filósofos, mesmo sem diploma (e talvez esta seja, no Brasil pelo menos, a única maneira em que ainda é possível sê-lo)²⁸. De fato, em seu livro “Histórias locais, projetos globais”, de Walter Mignolo, nenhuma das suas referências ao Brasil envolve “filósofos profissionais”: Jorge Schwartz, Ligia Chiappini, Antonio Cândido e Silviano Santiago são especialistas em literatura; Paulo Freire foi pedagogo; Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, sociólogos; Darcy Ribeiro antropólogo; Milton Santos, geógrafo. Num livro tão volumoso e erudito como “Ética da Liberação na época da globalização e da exclusão”, de Dussel, o único pensador brasileiro realmente analisado é Paulo Freire.

Podemos então nos perguntar com que estavam se ocupando os pensadores brasileiros durante o grande auge das filosofias da liberação na Hispano-América. Eu vejo que o conceito que vingou mais no pensamento brasileiro nessa época, e na imediata anterior, não foi o de “liberação”, mas o de “desenvolvimento”. Seria mais correto dizer que ambos conceitos foram importantes para toda América Latina nesse período, mas que ambos sofreram diferentes tipos de dimensionamento no Brasil e nos diversos países hispano-americanos. No caso do Brasil, parece-me que a noção de

desenvolvimento teve a primazia sobre a de liberação, e isso até hoje. O principal pensador brasileiro desta tendência não apenas não foi “filósofo profissional”, mas tampouco antropólogo nem sociólogo, mas médico! Trata-se de Alvaro Vieira Pinto, autor do clássico “Consciência e realidade nacional” (1960). Vieira Pinto escreve em plena era do desenvolvimentismo no Brasil (a época da criação de Brasília, a cidade desde a qual escrevo este prefácio). O esquema inicial é o seguinte: o Brasil passa de país agrário para país industrializado, e deve então desenvolver suas potencialidades econômicas e lutar contra a sua alienação cultural e política²⁹, contra as oligarquias locais que se beneficiam da situação de subdesenvolvimento e em favor dos movimentos reivindicatórios das massas, que são as vítimas diretas do subdesenvolvimento. É a consciência o que deve mudar, e esta seria a tarefa principal do filósofo nesta época de transição desde uma “consciência ingenua”, colonial, alienada, subdesenvolvida e inautêntica para uma “consciência crítica”, autônoma, desenvolvida e manifestadora do ser nacional, guiando-se pela racionalidade e a objetividade, capazes de descobrir a alienação em que Brasil se encontra e buscar elementos para superá-la, em primeiro lugar mediante uma mudança de consciências.

As vezes apresenta-se esta filosofia do desenvolvimento como antecessora de uma filosofia da liberação³⁰, mas acredito que esta passagem não seja tão tranqüila como parece. O problema com o esquema desenvolvimentista, que o torna pouco propício como ponte para uma filosofia da libertação, é que ele continua vendo os processos históricos como dispostos em etapas, passagens ou transições norteadas pela idéia iluminista de “modernidade”, transições tais como: mundo antigo/mundo moderno, Escolástica/Cógitio cartesiano, campo/cidade, Barbárie/civilização, consciência alienada/consciência crítica, heteronomia/autonomia, mundo fechado/mundo aberto, vida contemplativa/vida de ação, etc. Isto proporciona, como máximo, um modelo dicotômico e estático de liberação, uma espécie de esquema lógico que transforma a liberação num mero “processo em etapas” que deverão ser pacientemente transitadas. Mas liberação é mais do que o resultado de um processo de “desenvolvimento”; liberação é ruptura e desafio da tendência a colocar a questão da liberação em termos de “liberdade”, “autonomia” ou “consciência crítica”. Tudo acontece como se o

esquema desenvolvimentista fornecesse apenas um arcabouço puramente formal do que seria uma liberação histórica real, que não consegue entender-se como mero “progresso”.

Os pensamentos desenvolvimentistas são às vezes ligados com a filosofia da liberação através da sua influência – literal ou implícita - num pensador como Paulo Freire, visto sem qualquer dúvida como um pensador brasileiro da liberação. Entretanto, é problemático saber até que ponto Freire preserva, em alguma medida, ao longo de toda sua obra, os esquemas desenvolvimentistas, no sentido das dicotomias meramente “processuais”, mantendo o pano de fundo do referencial “moderno” europeu. Enquanto Dussel reserva para Freire um lugar de destaque em seu livro de 2000, outro filósofo argentino, Rodolfo Kusch, dirige uma crítica incisiva contra Paulo Freire em seu artigo “Geocultura y desarrollismo” (incluído em seu livro “Geocultura del hombre americano”), especialmente contra a idéia de uma mudança do éthos popular pelos efeitos de uma “educação crítica” que ajude a criar, segundo Freire, uma consciência racional e objetiva, contra as explicações meramente “mitológicas” dos fatos. Segundo Kusch, a noção de “educação” – de fundo desenvolvimentista – de Freire “...já não serve nem para a cultura hopi nem para a aymará, nem para a quechua, mas apenas para a nossa cultura ocidental” (p. 77). É o sentido profundamente local de toda educação o que Freire esqueceria. Esta linha crítica, entre outras possíveis, deveria colocar em questão a própria posição de Paulo Freire dentro do ambiente de uma possível filosofia da liberação pensada desde o Brasil. Mas temos a impressão de que se Paulo Freire não consegue colocar o pensamento brasileiro dentro de Hispano-América via reflexão sobre a liberação, ninguém conseguirá.

O segundo problema que o desenvolvimentismo enfrenta é que enquanto ele sustentar alguma versão de um relativo paralelismo entre a cultura européia e a latino-americana, se distanciará inevitavelmente de um pensamento que, como o pensamento da liberação, mantenha suspeitas de que a cultura latino-americana foi constituída pela cultura europeia pela via da colonização; não se trata, pois, de duas histórias paralelas, onde todos os países estariam na mesma corrida e alguns chegam na meta e outros não. Já outros expressaram isto melhor do que eu poderia fazê-lo:

Leonardo Boff considera a perspectiva do desenvolvimento como uma forma de sub-consciência da consciência histórica da libertação. Para ele, a compreensão do fenômeno do subdesenvolvimento como etapa de alguma maneira superável não se dá conta de que o subdesenvolvimento dos países periféricos resulta do desenvolvimento dos países centrais. Desse modo, o Brasil e a América Latina não estão em fase de transição para o desenvolvimento e a autonomia nacionais, mas sim mantidos em relações de dependência (DE JESÚS, p. 173).

Segundo outra fonte, o nacional-desenvolvimentismo nunca questiona o capitalismo como tal, mas apenas anseia seu fortalecimento sob a forma de uma industrialização nacional autônoma (Cfr. Rodrigo Lidia Maria. O nacionalismo no pensamento filosófico, p. 36). Mas esta visão, segundo a autora, repousa numa concepção errada do subdesenvolvimento:

É engano imaginar que o subdesenvolvimento indica mero atraso ou apenas um grau quantitativamente menor de desenvolvimento em relação aos países plenamente desenvolvidos. O que existe é uma situação qualitativamente diferente, caracterizada pela dependência e exploração, pela qual nunca passaram os países hoje desenvolvidos.(...) A convicção de que seria possível repetir a experiência dos ‘países centrais’ tem pouco fundamento histórico, já que até hoje nenhum país subdesenvolvido chegou a ser desenvolvido (p. 37).

Na verdade, o subdesenvolvimento de certos países não é uma disfunção ou defeito deles, mas o efeito perfeitamente funcional da política dos países ditos “desenvolvidos”.

Todas estas investigações históricas levam a pensar que o Brasil filosófico fez uma opção muito forte pela modernidade euro-centrada, já desde o século XIX, consolidando tal postura dentro de um paradigma desenvolvimentista e “progressista”. Esta ideia de modernidade não é questionada dentro da filosofia brasileira por nenhum dos dois grupos, mesmo sendo antagônicos em quase tudo o resto; e esse questionamento não se dá plenamente nem sequer em seu pensamento mais crítico (Freire). Nesse sentido, parece faltar à filosofia brasileira o exercício da suspeita presente no pensamento hispano-americano, ainda que o mesmo não falte no pensamento

sociológico, antropológico, pedagógico brasileiros. Este processo pode estar na base da mútua exclusão de filosofias brasileiras e hispano-americanas e proporcionar uma explicação mais profunda do que a mera diferença (ou o mero parecido) entre línguas e outros fatores desse tipo.

Brasil, Nova Alexandria?

Como desfecho final deste sombrio itinerário, houve um pensador brasileiro que não fez senão explicitar, de maneira devastadoramente clara, este afastamento do Brasil a respeito da liberação; só que este afastamento não é visto como desvantagem, mas como afortunada consumação cultural. Em sua inteligente crítica contra o marxismo desenvolvimentista, Mário Vieira de Mello – um pensador que hispano-americanos deveriam ler, mas que não é conhecido nem por brasileiros, configurando um estranho caso de “desaparição intelectual” – descobre um Brasil filosófico modesto e alexandrino. Em seu livro “Desenvolvimento e Cultura” (1963) desautoriza a tese da “dependência” colonialista, que vê o mundo como uma luta entre países subdesenvolvidos e desenvolvidos, onde estes se obstinam em manter aos primeiros em estado de colônia a través de uma economia exploradora perversa (p. 58). “No plano político de nada adianta a uma colônia lançar acusações a sua metrópole se as suas condições efetivas não lhe permitem promover a própria emancipação” (p. 65-66). Embora possa ser verdade que as colônias foram economicamente prejudicadas por muitas medidas dos países ricos (o que não deveria levar a entender o mundo como uma luta entre o bem e o mal rigorosamente divididos em dois bandos, p. 68), também é verdade, segundo Mello, que os países colonizados se beneficiaram enormemente do ponto de vista cultural em sua relação com Europa. Diante desta situação, o autor recomenda “modéstia”:

O fato de que somos um país novo cria limitações para as nossas possibilidades de assimilação cultural que precisaremos apreender a aceitar com simplicidade e modéstia, se quisermos realmente possuir um dia a estrutura de uma consciência verdadeiramente nacional (p. 76).

E denuncia o marxismo desenvolvimentista por ter imposto "...a noção absurda de uma luta sem tréguas entre as nações proletárias e as nações burguesas como se somente o ódio pudesse alimentar o nosso sentimento nacionalista..."(p. 97). Esta visão das coisas nos tornaria

...num povo de ressentidos, de ignorantes, de parvenus incapazes de persistirem no caminho por vezes estreito, sempre longo, de um enobrecimento gradual. (...) Brasil é um país pobre, não o transformemos numa nação proletária. Não alicercemos a nossa eventual prosperidade do futuro sobre a inveja dos países ricos, sobre o ressentimento da nossa situação mais modesta, sobre a ingratidão dos benefícios reais que já nos foram dispensados (p. 97).

Segundo Mello, ao longo da história o sindicalismo tem conseguido exercer influências sobre as associações patronais sem ter que entrar em guerras de extermínio, e foram fundando-se as relações sociais não na luta mas na "reciprocidade de interesses" (p. 89). É claro que, como nações em desenvolvimento, não podemos ir na mesa de negociações com petulância, mas com cautela e modéstia. Se pudéssemos considerar aos países ricos não como maquiavélicos inimigos, mas como exemplos e modelos a ser seguidos com cuidado, a tensão diminuiria, permitindo distinguir neles o que há de aproveitável para nós (p. 100). Muito mais adiante em seu livro, Mello dirá que: "...nos falta é o senso de solidariedade com o velho continente, sem o qual relações culturais verdadeiramente eficazes jamais poderão se estabelecer" (p. 196). Vieira de Mello é um pensador brasileiro que reconhece abertamente a situação assimétrica do Brasil a respeito de Hispano-américa, fortemente combativa e reivindicadora, mas num tom abertamente encomiástico.

Por que então não abandonamos de uma vez por todas a idéia tola de que a cultura européia só nos pode ser nociva? Por que não nos decidimos a utilizar esse formidável patrimônio moral que estaria a nosso dispor, se simplesmente quiséssemos estender as mãos em sua direção para dele fazer propriedade nossa? (p. 306-307).

É impossível ser mais claro, pelo qual estes textos, em sua devastadora ingenuidade política, acabam des-ideologizando o discurso dominante; o que antes se escondia estrategicamente, agora é ostentado como virtude (o que talvez possa explicar, em parte, a curiosa “desaparição” de um autor nacional de tão evidente utilidade pública como Vieira de Mello).

Mas o passo decisivo para determinar o lugar que cabe ao Brasil no mundo filosófico é dado no próximo livro de Mello, “O conceito de uma educação da cultura” (1986). Aqui se admite que, devido a particularidades da emancipação política do Brasil, “...tomamos o partido de sermos simples depositários daquilo que consideramos ser um patrimônio precioso da humanidade, isto é, tomamos o partido de sermos simples depositários da Cultura” (p. 42), o que apresenta notáveis semelhanças com o papel que teve Alexandria em seu próprio tempo. A própria alienação desta cidade foi o que lhe permitiu “transmitir à posteridade as riquezas do patrimônio cultural acumulado pelos gregos” (p. 43). Mello se pergunta quem se ocupará em preservar, neste hemisfério, o patrimônio cultural da humanidade (p. 44) e explica que nem os EU nem os países hispânicos estão interessados nessa tarefa, por estarem demasiado ocupados em desenvolver suas próprias culturas. Como Brasil nunca recebeu totalmente esse patrimônio cultural, em seu caso a atitude alexandrina teria um sentido altamente criador (p. 45), como se guardando, traduzindo, copiando, imitando, transcrevendo e comentando, os brasileiros fossem, ao mesmo tempo, se cultivando e completando a sua educação. Recolher a herança cultural européia seria, para os brasileiros, uma revolução espiritual, apesar de que isso implique assumir a imitação e a alienação (p. 193).

A verdade é que a situação cultural do Brasil é calamitosa. Somos um povo profundamente ignorante e essa ignorância é o veredicto a que se chega inexoravelmente depois de uma pesquisa realizada de alto a baixo nas diversas camadas da sociedade brasileira (195).

A cultura entendida como alexandrinismo é o instrumento que se oferece mais naturalmente (196) (203).

Encaminhando este estudo para seu fim, podemos conceber pelo menos dois métodos de fazer filosofia: um deles se baseia fundamentalmente no conhecimento de fontes, no estudo demorado e cuidadoso de autores; neste método, não seria possível filosofar sem esse preparo prévio. O outro método considera a leitura de fontes apenas como estímulo para o próprio pensar, o que permite limitar o conhecimento prévio em benefício da escrita e a elaboração de pensamentos inspirados na leitura, mas não forçosamente referidos a ela. Chamarei ao primeiro método-conhecimento, e ao segundo, método-experiência. Para o primeiro, valem mais os sólidos e profundos conhecimentos de filosofia que se tenham; para o segundo, valem mais as experiências filosóficas que se vivam. O primeiro método aposta muito numa tradição de problemas já dados, enquanto o segundo tende a considerar como filosóficas as questões mais diversas, mesmo as cotidianas. Obviamente, não são totalmente excludentes; se trata de acentuações. Brasil optou claramente pelo primeiro método, o método-conhecimento, e essa opção não é problemática e produz muitos trabalhos interessantes. O problema consiste em saber se todos os estudantes brasileiros de filosofia estão dispostos a fazer somente isso, se não haverá uma boa porção deles que queira tentar fazer filosofia pelo segundo método, acentuando não um caudal imenso de conhecimentos, mas experiências pensantes acompanhadas e estimuladas por muitas leituras. Na verdade, o problema não reside num método ou outro, mas na institucionalização de qualquer um deles excluindo totalmente o outro. Não seria mais justo, numa comunidade filosófica democrática, deixar aos jovens a opção por um ou outro método, em lugar de destiná-los somente ao método-conhecimento ou ao método-experiência? Brasil poderá ter optado pelo primeiro método, pela filosofia baseada em sólidos conhecimentos obtidos num preparo virtualmente interminável, mas então terá que parar de preocupar-se pela ausência de pensadores brasileiros e de alimentar a esperança pelo futuro surgimento desses pensadores. Não nos enganemos: da nova Alexandria somente sairão estudiosos cada vez mais competentes; jamais sairá um filósofo autoral. A decisão está tomada. Resta aceitar as conseqüências.

Bibliografia

- ANDRADE Oswald de. *Pau Brasil*. Editora Globo, São Paulo, 2003. (2ª ed).
- ANDRADE Oswald de. *A Utopia antropofagica*. Editora Globo, SP, 2001 (3ª ed).
- ANDRADE Oswald. *Estética e Política*. Editora Globo, SP, 2011 (2ª ed).
- ARANTES Paulo. *Dicionário de bolso do Almanaque Philosophico Zero à esquerda*. Vozes, Petrópolis, 1997 (2ª edição).
- BEORLEGUI Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la Identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- BUARQUE DE HOLANDA Sérgio. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007 (26ª ed).
- _____. *Visão do paraíso*. Companhia das Letras, SP, 2010.
- CABRERA Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Gedisa, Barcelona, 2014 (2ª ed).
- _____. “Dussel y el suicidio”. *Revista Dianoia*, Volumen XLIX, número 52, México, mayo 2004.
- _____. *Margens das filosofias da linguagem*. Editora da UnB, Brasília, 2009 (2ª).
- _____. *Diário de um filósofo no Brasil*. Editora Unijuí, Ijuí (RS), Brasil, 2013 (2ª edição).
- _____. *Análisis y Existencia. Pensamiento em travesía*. Ediciones del Copista, Córdoba, Argentina, 2010.
- _____. “Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional”. *Revista Nabuco*. Número 2, 2015.
- CARVALHO José Maurício de. *Ética*. UFSR, São João del-rei, 2010.
- CEPEDA Juan (Org). *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Fundación Ross, Rosario (Argentina), 2012.
- CERQUEIRA Luiz Alberto. *Filosofia brasileira*. Editora Vozes/Faperj, 2002.
- CHACON Vamireh. *O Brasil e o ensaio hispano-americano*. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, 2010.
- DA MATTA Roberto. *A Casa e a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rocco, Rio de Janeiro, 1997.
- DE JESUS Rodrigo Marcos. *Cristianismo Liberador. Religião e Política em Leonardo Boff*. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

- DE SOUSA SANTOS Boaventura; MENESES Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Editora Cortez, São Paulo, 2010.
- DE SOUSA SANTOS Boaventura; CHAUI Marilena. *Direitos humanos, Democracia e desenvolvimento*. Editora Cortez, São Paulo, 2013.
- DUSSEL Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural editores, La Paz, 1994.
- _____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 2000 (3ª edição).
- _____. "Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera". *Revista Dianoia*, Volumen XLIX, número 52, México, mayo 2004.
- FERNANDES FLORESTAN. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Global editora, São Paulo, 2009.
- FERREIRA DA SILVA Vicente. *Obras Completas*. Realizações É, São Paulo, 2009-2010. (3 volumes).
- FERREIRA DOS SANTOS Mário. *Filosofia concreta*. Realizações É, São Paulo, 2009.
- FREIRE Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2011.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2011.
- FREYRE Gilberto. *Americanidade e Latinidade da América Latina e outros textos*. Editora da UnB, Imprensa Oficial SP, São Paulo, 2003.
- FORNET-BETTANCOURT Raúl. *Interculturalidade. Crítica, diálogos e perspectivas*. Nova Harmonia, São Leopoldo, 2004.
- GALEANO Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, Madrid, 2007 (5ª).
- KUSCH Rodolfo. *América profunda*. Biblos, Buenos Aires, 1999.
- _____. *Geocultura del Hombre Americano*. Fundación Ross, Rosario (Argentina), 2012..
- KUJAWSKI Gilberto de Mello. *Descartes existencial*. Editora Herder/Edusp, 1969.
- LEÓN-PORTILLA León (Org). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (6ª ed).
- MARGUTTI Paulo, "A Filosofia no Brasil Hoje" (em: *Revista Contextura*, edição especial. A Filosofia no Brasil. Festschrift para Paulo Margutti). Belo Horizonte, 2007.
- MARQUINEZ ARGOTE Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Usta (Universidad Santo Tomás), Bogotá, 2013 (2ª ed).

- MARTON Scarlett. *Nietzsche abaixo do Equador. A recepção na América do Sul*. Discurso editorial/Editora Unijuí, 2006.
- MIGNOLO Walter. *Histórias locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora da UFMG, Belo Horizonte, Brasil, 2003.
- _____. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editora Gedisa, Barcelona, 2007.
- NOBRE, Marcos; REGO, José (Org.). *Conversas com Filósofos Brasileiros*. Editora 34, 2000.
- O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (4ª ed).
- PAIM Antonio. *Os intérpretes da Filosofia brasileira*. Editora Uel, Londrina, 1999.
- _____. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Editorial Grijalbo, São Paulo, 1967.
- _____. *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária. Um debate memorável*. Editora Artenova, 1979.
- _____. *Problemática do Culturalismo*. Edipucrs. Porto Alegre, 1995.
- PÉREZ ZAVALA, Carlos. *El Corredor de las Ideas del Cono Sur (1998 – 2010)*. Ediciones del Icala, Rio Cuarto, Córdoba (Argentina), 2010.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*. Companhia das Letras, São Paulo, 2012.
- RABOSSI, Eduardo. *Em el comienzo Dios creó el canon*. Biblia Berolinensis. Editora Gedisa, Barcelona, 2008.
- RIBEIRO, Darcy. *América Latina, existe?* Editora da UnB, Fundação DR, Brasília, 2010.
- _____. *O povo brasileiro*. Companhia das Letras, SP, 2006 (10ª reimpr).
- _____. *Falando dos índios*. Editora da UnB, Fundación DR, Brasília, 2010.
- RODRIGO, Lidia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico. Aventuras e desventuras da Filosofia no Brasil*. Vozes, Petrópolis, 1988.
- SANTIAGO, Silviano. *Las raíces y el laberinto de América Latina*. Corregidor, Buenos Aires, 2013.
- SANTOS, Milton. *Pobreza urbana*. Edusp, São Paulo, 2013.
- _____. *O trabalho do geógrafo no Terceiro Mundo*. Edusp, São Paulo, 2013.

- SCHUTTE, Ofelia; NUCCETELLI, Susana; BUENO, Otávio. *A Companion to Latin American Philosophy*. Wiley-Blackwell, Blackwell Publishing, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, 2010.
- VELEZ RODRIGUEZ, Ricardo. *Tópicos Especiais de Filosofia Contemporânea*. Editora Uel, Londrina, 2001.
- VIEIRA DE MELLO, Mário. *Desenvolvimento e Cultura. O problema do estetismo no Brasil*. Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2009.
- _____. *O conceito de uma educação da cultura*. Paz e terra, Rio de Janeiro, 1986.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e Realidade Nacional*. ISEB, Rio de Janeiro, 1960. 2 volumes.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify, São Paulo, 2011.
- ZEA, Leopoldo (Org.). *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI, México, 2010 (4ª reimpr).
- ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, 2001 (2ª edición).

Notas

¹ Cfr. CABRERA, JULIO (2013), pp. 28 em diante.

² Neste sentido, a luta in-surgente é algo mais originário do que uma simples luta pelo “reconhecimento”, que poderia ainda conservar o ambiente onde acontece a exclusão (onde “alguns são reconhecidos e outros não”). Para um pensamento pretender algum tipo de “reconhecimento” a sua existência já tem que ter sido admitida. Por enquanto, apenas luta-se para que pensamentos não sejam impedidos de aparecer, mesmo que seja para não serem reconhecidos.

³ Desenvolvi estes tópicos em detalhe em meu artigo “Europeu não significa universal; brasileiro não significa nacional”, publicado pela revista Nabuco (Ver bibliografia).

⁴ Cfr. CABRERA, JULIO “Margens das filosofias da linguagem”, seção III.1., sobre meta-críticas da linguagem.

⁵ Também se pode consultar CABRERA, JULIO (2013), pp. 64-71.

⁶ Para o uso do pensamento negativo dentro das considerações ético-libertárias, cfr. CABRERA, JULIO “Crítica de la Moral Afirmativa” (2014, 2ª edição. Original de 1996), “Dussel y el suicidio” (2004) e “Políticas negativas y éticas de la libertad. ¿Es posible ser un pesimista revolucionario? (Mi encuentro con Enrique Dussel)”, incluído no livro “Análisis y Existencia” (2010).

⁷Cfr, ZIZEK, SLAVOJ “El sublime objeto de la ideologia”, pp. 125 e seguintes.

⁸RABOSI, EDUARDO *En el comienzo, Dios creó el canon*, p. 104.

⁹Francisco de Monte Alverne, o teólogo brasileiro da mudança do século XVIII ao XIX, escreve, falando de Portugal: “A Metrópole não queria homens sábios em suas colônias: era à custa de esforços inauditos que os brasileiros podiam distinguir-se. Restava um meio fácil de promover o nosso adiantamento, o estudo da lingua francesa...” (*Obras Oratorias*, citada por LUIZ CERQUEIRA, *Filosofia brasileira*, p. 117, nota 12).

¹⁰MARGUTTI (2007), pp. 32-33.

¹¹Para conhecimento dos mais jovens, o integralismo foi uma corrente do pensamento político surgida na Europa no início do século XX, associado à moral religiosa e a um apelo nacionalista, a defesa das hierarquias sociais como forma de manter a ordem e a paz, e a meritocracia. As ideias integralistas chegaram ao Brasil nos anos 1930 e tiveram enorme repercussão entre as camadas intelectuais do país. O estigma de ter sido integralista significa, para muitos professores do establishment brasileiro, um fato definitivo para a apreciação de Miguel Reale como filósofo. Paulo Margutti tem se perguntado, em reiteradas ocasiões, por que esses mesmos critérios não são aplicados a Heidegger, que – seguindo os mesmos critérios – deveria ser excluído da história da filosofia europeia pelo estigma de ter sido nazista.

¹² Associação Nacional de Pós-graduações em Filosofia.

¹³O Iseb foi um órgão criado em 1955, vinculado ao Ministério de Educação e Cultura, destinado ao estudo e ensino das ciências sociais. Tinha como objetivo principal a discussão em torno do desenvolvimentismo. O Iseb foi extinto após o golpe militar de 1964, e muitos de seus integrantes foram para o exílio.

¹⁴Referente a Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, primeiro-ministro português no período de 1750 - 1777, que iniciou mudanças de “modernização” da educação a través de uma série de medidas, a principal das quais foi a expulsão da Companhia de Jesus e a modificação do sistema de ensino, que tinha sido baseado até então no famoso método da Ratio Studiorum.

¹⁵ Miguel Reale, que foi importante representante do culturalismo brasileiro, teve certo reconhecimento internacional no âmbito da Filosofia do Direito; mas isto não significou qualquer reconhecimento internacional do culturalismo em geral.

¹⁶ Em seu livro “Problemática do culturalismo”, Antonio Paim menciona em passant – e um pouco intempestivamente - o filósofo argentino Emilio Estiú (p. 41) e o venezuelano MaizVallenilla (p. 68), mas sem deter-se neles nem mencionar fontes.

¹⁷ Cfr. PÉREZ ZAVALA, CARLO, “El corredor de las ideas del Cono sur (1998 – 2010)”, p. 8.

¹⁸ Mas isto é rigorosamente recíproco: num recente livro sobre a teologia da libertação de Leonardo Boff publicado no Brasil (Rodrigo Marcos De Jesus, “Cristianismo Libertador”, 2010), o autor nunca menciona Scannone, nem parece conhecê-lo, mesmo quando trata de questões de teologia da

libertação abordadas explicitamente pelo pensador argentino; e na sua bibliografia o único hispano-americano mencionado é Enrique Dussel.

¹⁹ Não quero tirar conclusões gerais a partir do exame de umas poucas obras, por mais representativas que elas possam ser; o aqui afirmado tem um aspecto empírico que deverá ser verificado; posso dizer que tenho usado um enorme acervo de literatura hispano-americana e a tendência expositiva é essa que exponho no texto.

²⁰ Esta assimetria é também, até certo ponto, visualizável mercadologicamente: enquanto você encontra em São Paulo livrarias inteiras especializadas em literatura espanhola, você não vai encontrar um único livro em português em Buenos Aires, nem mesmo em sebos.

²¹ Cfr. RIBEIRO, DARCY “A América Latina existe?”, p. 25.

²² Lembremos que existem também sensíveis diferenças entre o espanhol mexicano e o argentino, por exemplo; mas ainda creio que qualquer diferença entre versões do espanhol é menor que a diferença entre qualquer versão do espanhol e o português.

²³ Mais referências a este período serão encontradas no artigo “Devorando Bergson”, de ÉDER WEN, nesta coletânea.

²⁴ Embora não único. Ver BEORLEGUI, CARLOS “Historia de pensamiento filosófico latino-americano”, p. 661.

²⁵ Nos sistemas de avaliação de cursos de pós-graduação no Brasil, as menções mais elevadas são para aqueles programas que têm “inserção internacional” e produção internacional. Mas este sistema não parece ter criado ainda um único pensador cujas idéias sejam discutidas internacionalmente. É curioso que, no contexto hispano-americano intelectuais como Enrique Dussel, e Walter Mignolo, entre vários outros, têm seus livros traduzidos e suas idéias discutidas internacionalmente pelos mais prestigiosos filósofos e instituições do mundo, e, não obstante isso, não são reconhecidos como “filósofos” pela maioria dos profissionais de filosofia brasileiros (mas, como máximo, como líderes políticos e ativistas bem-intencionados). Aqui assoma novamente o fantasma da primeira exclusão, a exclusão rígida: simplesmente não há nada que se possa fazer para obter reconhecimento quando as comunidades já decidiram não outorgá-lo.

²⁶ “Acontece que a filosofia brasileira, pelo menos ao longo dos últimos anos, é a coexistência de perspectivas filosóficas divergentes e, no seio destas, múltiplos pontos de vista. Aparece nitidamente como um corpo vivo onde sobressai o aprofundamento da consciência dos problemas, em que pese as tentativas hegemônicas de um ou outro grupo, que jamais conseguiram eliminar o debate. Ao comprová-lo pelo nosso trabalho, sem tê-lo desejado expressamente, acabamos barrando o ingresso no Brasil da chamada ‘filosofia da libertação’, que foi a forma encontrada pelos padres católicos para mascarar sua adesão ao marxismo em vários países da América Latina. Esta ‘filosofia’ apresenta-se como um exercício crítico sobre a meditação precedente, em geral distorcendo a verdade do que escreveram os antecessores. Diante da impossibilidade de fazê-lo, desde que havíamos reeditado quase tudo e promovido inúmeros estudos específicos, tiveram mesmo que aparecer como ‘teólogos da libertação’” (Paim Antonio, “Os intérpretes da filosofia brasileira”, prefácio da 2ª edição, p. xiii, meu

sublinhado). Ver também Vélez Rodriguez R, *Tópicos especiais de Filosofia contemporânea*, Parte 2, capítulo 8.

²⁷ Insisto em que isto se refere à atitude geral; não quer dizer que, de vez em quando, não apareçam dentro dos programas de pós-graduação, no meio do aluvião de trabalhos euro-centrados, algumas dissertações sobre Dussel, sobre Boff, ou sobre pensamento latino-americano. Desde 1997 existe o Iphil, Instituto de Filosofia da Liberação, em Curitiba, mas somente no ano 2012 foi organizado o Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia da Liberação! (um movimento que surgiu nos anos 60!).

²⁸ Aqui há uma diferença de Gestalt com respeito à postura do filósofo acadêmico tradicional, que estará de pleno acordo nesta aproximação de sociólogos e antropólogos à “filosofia da libertação” (“Afinal das contas, ele dirá, isso é pura sociologia; não é filosofia”). A mesma aproximação que eu utilizo para incluir todos estes pensadores como filósofos, é precisamente a que o acadêmico usa para excluí-los da filosofia. O diferencial que o filósofo profissional utiliza para diferenciar-se dos “não filósofos” é seu conhecimento competente dos 25 séculos da história da filosofia européia, segundo consta, inclusive, nas diretrizes curriculares em vigor. Como Mignolo afirma, explicando Kusch, “...o que em última análise importa é o ‘pensamento’, não a ‘filosofia’” (MIGNOLO, 2003, p. 228).

²⁹ Sigo aqui de perto a exposição de Rodrigo Marcus De Jesus em “Cristianismo libertador”, pp. 37 em diante.

³⁰ DE JESUS, p. 43.