

# Sim, *nós* temos Filosofia. Ensaio sobre algumas perspectivas latino-americanas e brasileiras

Rossano Pecoraro ·  
Marcelo Senna Guimarães \*\*  
Glauber D’Lambert Vilar Pereira \*\*\*  
Lenise Moura Fé de Almeida \*\*\*\*  
Pâmela Silva Vieira Parreira \*\*\*\*\*

## *Resumo*

São três os objetivos principais deste ensaio coletivo: investigar de outra maneira a clássica pergunta sobre a existência de uma Filosofia latino-americana; propor e desenvolver diretrizes teóricas capazes de contribuir para o esclarecimento das características fundamentais da Filosofia latino-americana; articular a reflexão filosófica brasileira com a da América Latina e elaborar um aspecto decisivo na atualidade para o debate de suas tradições e suas perspectivas.

---

· Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa de Pós-Graduação lato sensu “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e Pós-Doutor pela CAPES/PNPD/UFPI. É líder do “Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta” (CNPq/UNIRIO) e Editor de *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. E-mail: labfilgm@hotmail.com.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), do Programa de Pós-Graduação lato sensu “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Mestrado Profissional em Filosofia e Ensino (PPFEN) do CEFET/RJ.

\*\*\* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Pós-graduando no Programa “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Foi bolsista de Iniciação Científica desenvolvendo pesquisas sobre a técnica e o pensamento de Hans Jonas.

\*\*\*\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) com uma dissertação sobre Hans Jonas. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Foi bolsista do CNPq durante a graduação (IC) e o mestrado. Atualmente é professora substituta de Filosofia no Instituto Federal do Piauí (IFPI/Campus de São João do Piauí).

\*\*\*\*\* Advogada, graduada pela Universidade Cândido Mendes, pós-graduada em Direito e Processo do Trabalho pela Universidade Estácio e graduada (bacharelado e licenciatura) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-graduanda no Programa “Pensamento Filosófico Contemporâneo” da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

*Palavras-chave*

História da Filosofia latino-americana; Filosofia latino-americana; Filosofia brasileira; Filosofia política.

*Abstract*

This group essay is supposed to meet three main goals: to conduct an alternative investigation on the classical question regarding the existence or not of a Latin-American philosophy; to propose and develop theoretical guidelines capable of contributing for a better understanding of the fundamental aspects which characterize this Latin-American philosophy; to articulate such philosophical reflection as conducted in Brazil with Latin American philosophical thought; and to elaborate on a specific aspect which currently appears decisive in debating traditions and perspectives of Latin American philosophy.

*Key-words*

History of Latin American philosophy; Latin American philosophy; Brazilian philosophy; Political Philosophy.

§ 1 - *Genealogia de uma época dissonante.*

É raro encontrar na história um punhado de anos no qual ideias literárias e artísticas, movimentos de vanguarda, autores e obras surgem de maneira súbita, dialogam e se confrontam em confluências muitas vezes flutuantes em sombrias marés político-sociais e cravam seus ideias no destino de uma época. O final da década de sessenta do século passado, mais especificamente os anos entre 1967 e 1969, representam uma dessas extraordinárias conjunturas. Olvidando por alguns momentos a Europa (maio de 68, o movimento operário, as revoltas estudantis, a primavera de Praga, etc.) as circunstâncias na América Latina foram ímpares.

Renovando ideias e perspectivas que circulavam em âmbito filosófico e sociológico desde o final do século XIX, Augusto Salazar Bondy publica em 1968 o famoso e provocativo ensaio *¿Existe una filosofía de nuestra América?* ao qual Leopoldo Zea replica, no ano seguinte, com *La filosofía americana como filosofía sin más*. Objeto da discussão entre dois dos maiores intelectuais latino-americanos do século XX (peruano o primeiro,

mexicano o segundo) é a polémica questão da existência ou não de um pensamento filosófico latino-americano dotado de traços conceituais próprios. A reconstrução dos momentos fundadores da História da filosofia latino-americana, a lúcida análise de categorias centrais do léxico filosófico ocidental (universalidade, humanismo, originalidade, autenticidade, história, política...) à luz de uma perspectiva de forte pertencimento local/comunitário e as conclusões de suas teses jamais tímidas ou hesitantes, constituem de fato e de direito um dos fundamentos mais preciosos (ainda ignorado por grande parte do *establishment* acadêmico-filosófico brasileiro) para a afirmação e a consolidação de uma Filosofia latino-americana.

Ainda em 1968, na frente social-religiosa, o movimento episcopal progressista da Igreja católica conquista uma vitória histórica na Conferência de Medellín (Colômbia). Convocada com o objetivo de esclarecer e interpretar os princípios doutrinários estabelecidos pelo Concílio Vaticano II a partir da realidade e dos problemas da América Latina, a Conferência se encerra com a formulação de diretrizes inovadoras, inspiradas na Teologia da Libertação, que põem em seu núcleo teórico e pastoral as críticas da situação permanente de dependência, pobreza, exploração e subdesenvolvimento dos países latino-americanos.

No Brasil, literatura, música, cinema e teatro dão o tom a uma época inédita e decisiva para o “futuro da nação”. Em 1967, ano da morte de Che Guevara, Glauber Rocha lança *Terra em Transe* e dois anos mais tarde *O Dragão da maldade contra o Santo guerreiro* (ou *Antônio das Mortes*). O “Cinema Novo” ganha rapidamente o mundo. O cineasta e teórico brasileiro, seu amado e contestado símbolo, transforma-se ao longo de poucos anos no “imprescindível ponto de referência para toda reflexão teórica sobre o cinema como linguagem política”<sup>1</sup>. Grupos teatrais e diretores marcam época: José Celso Martinez Corrêa, Augusto Boal, Antônio Abujamra; o Teatro de Arena, o Teatro Oficina, o Grupo Opinião, o TBC, o Teatro Maria Della Costa, o Grupo Decisão, o Teatro Sérgio Cardoso e Nydia Licia, a Companhia Tônia Celi Autran... É um tempo “muito louco de ditadura e contracultura, polícia e desbunde, presídio e hospício”<sup>2</sup>. É o tempo do Tropicalismo, da necessidade quase visceral e nem sempre assumida de lidar com a tradição Modernista e Antropofágica e da ação dos criadores de novos valores que atendem aos nomes de Torquato Neto, Hélio Oiticica, Chico Buarque, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa, Os Mutantes... É um tempo de vertigens e rupturas,

---

<sup>1</sup> Daniele Dottorini, “Rocha, Glauber”, in: *Enciclopedia del Cinema Treccani*, Roma, 2004.

<sup>2</sup> Italo Moriconi, “Apresentação: Medula e osso”, in: *Torquato Neto essencial*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017, p. 21.

experimentalismo, denúncia, crítica social, excessos e progressos, no qual não apenas “se constitui a memória afetiva individual e coletiva”<sup>3</sup> do Brasil contemporâneo como se reformula, obviamente de modo não homogêneo nem pacífico, sua identidade, sua ética, suas crenças, suas normas sociais. Em uma palavra: sua Cultura.

No que diz respeito à Filosofia, suas contribuições são praticamente nulas. Nessa época, ao contrário do que acontece em outros países da América do Sul, ela ainda ensaia seus gestos históricos e conceituais. A situação é dramática: poucos cursos, raros mestres, traduções precárias ou inexistentes, exíguos reconhecimentos internacionais, nenhuma tradição “autóctone” na qual apoiar-se, dependência excessiva de perspectivas europeias, escassos contatos com o pensamento filosófico latino-americano. É nesse cenário – no qual são aproveitadas de modo precário as experiências em terras europeias de seus “estudantes maiores” (definição do jornalista Vinicius Torres Freire) – que agem e se formam os doutores e as doutoras que constituirão, a partir do final dos anos setenta, a primeira geração de docentes da área. “Scholars” que ocupam progressivamente os lugares “do erudito e do diletante”, para usar os termos da análise de Ivan Domingues?<sup>4</sup>. Professores de Filosofia que ensinam diligentemente as lições aprendidas sobre Marx, Heidegger, Espinosa, Nietzsche, Merleau-Ponty, Descartes, Hegel, Wittgenstein? Intelectuais acadêmicos que tentam superar a “deficiência institucional”/cultural (da qual falavam Henrique de Lima Vaz e Leonel Franca) do ambiente socio-filosófico nacional? Especialistas em ideologias? Teóricos engajados política e partidariamente? “Filósofos brasileiros” pura e simplesmente, de acordo com a ideia de Marcos Nobre e José Marcio Rego apresentada no pioneiro livro de 2000?<sup>5</sup>.

Difícil responder. Aliás, talvez não seja importante nem necessário, neste momento, através de um ensaio coletivo que possui outras metas, oferecer respostas ou apontar para soluções interpretativas de dúvida eficácia. Três “fatos”, porém, devem ser destacados.

O primeiro diz respeito à aprovação em 1968 da Reforma Universitária “que ninguém queria na época, mas que resultou na criação daquilo que vai ser o sistema

---

<sup>3</sup> IDEM., p. 20.

<sup>4</sup> Cf., Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17 nº 2, 2013 e *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*, São Paulo, UNESP, 2017.

<sup>5</sup> Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), *Conversas com Filósofos Brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000. Os “Filósofos” Brasileiros Contemporâneos, segundo os organizadores, seriam: Miguel Reale, Henrique de Lima Vaz, Gerd Bornheim, Benedito Nunes, José Arthur Giannotti, Oswaldo Porchat, Ruy Fausto, Leandro Konder, Bento Prado Jr., Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Marilena Chauí, Paulo Arantes, Carlos Nelson Coutinho, Balthazar Barbosa Filho.

nacional de pós-graduação, liderado pela CAPES, e cujas consequências para o ensino superior brasileiro vão ser extraordinárias, inclusive para a filosofia, tendo como resultado, por um lado, o surgimento do *scholar*, que ficará no lugar do erudito e do dileitante, e, por outro, a consumação do sistema de obras filosóficas, que de episódicas se converte em seriada, no sentido de Sylvio Romero e Antonio Cândido. E o que é importante: um sistema filosófico erigido conforme o padrão internacional e capaz de anular e vencer o déficit histórico das lacunas e deficiências”<sup>6</sup>.

O segundo é relativo ao conteúdo e ao método de “muitas das obras sobre o tema da filosofia brasileira” que “foram contaminadas por perspectivas ideológicas, alimentadas seja pelo nacionalismo, seja pelo etnocentrismo europeu. Como resultado, alguns pensadores brasileiros foram valorizados em excesso enquanto outros permanecem invisíveis diante da nossa comunidade filosófica até os dias de hoje. Isso significa que a história da filosofia brasileira precisa urgentemente de uma revisão”<sup>7</sup>.

O terceiro refere-se ao enorme e rápido crescimento do Brasil filosófico (usando aqui a expressão de Ricardo Timm de Souza)<sup>8</sup> em todas as suas possíveis vertentes. Trata-se de um fenômeno que tem poucos precedentes na história. Em menos de trinta anos o nosso país assistiu a um aumento considerável de cursos de filosofia (graduação, pós-graduação, especialização), dissertações de mestrado e teses de doutorado, eventos filosóficos, cursos livres (e caros, diga-se de passagem) oferecidos pela iniciativa privada nas mais diversas casas ou centros do “saber”, ótimas traduções, livros e revistas científicas da área, etc. A Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)<sup>9</sup> é composta atualmente por 43 Programas credenciados pela Capes articulando sua estrutura de pesquisa em torno de 54 Grupos de trabalho (GTs) que abarcam, de fato, todo o horizonte de temas, subáreas, épocas, autores da História da Filosofia (não só ocidental). Os críticos deste processo lembram com frequência que “quantidade não é qualidade” e que os Encontros bienais da ANPOF (no de 2016 foram apresentados 2.051 trabalhos) seriam incompatíveis com o rigor do verdadeiro ofício filosófico. Evidentemente há algo de válido nessas argumentações, nas quais, porém, se

---

<sup>6</sup> Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, op. cit., p. 100.

<sup>7</sup> Paulo Roberto Margutti Pinto, “Crisóstomo entrevista Margutti - (Fazer Filosofia no Brasil, Conhecer Pensamento Brasileiro)”, in: *Boletim da ANPOF*, Julho/2018, (disponível em: <http://www.ANPOF.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro>).

<sup>8</sup> Ricardo Timm de Souza, *O Brasil filosófico*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

<sup>9</sup> Mais informações no site: [www.anpof.org](http://www.anpof.org)

omite que a construção de uma tradição filosófica nacional passa necessariamente por crescimentos quantitativos deste tipo.

Ora, quais perspectivas é possível traçar a partir das linhas gerais que dão forma ao quadro exposto nos parágrafos anteriores? De que maneira podemos contribuir para o debate contemporâneo em torno desses temas?

Do nosso ponto de vista, são quatro os tópicos fundamentais que devem ser discutidos e que dizem respeito à necessidade de:

1) lutar contra as visões coloniais (exógenas e, principalmente, endógenas) que afirmam a inexistência tanto de uma história como de uma filosofia latino-americana demonstrando, através de um trabalho de pesquisa sério, rigoroso e intelectualmente honesto, que *nós* possuímos uma tradição própria e um pensamento filosófico autêntico (que alcança momentos de grande valor nos séculos XIX e XX);

2) inserir a reflexão filosófica brasileira e suas conexões teóricas (não raramente subalternas) com a arte e a literatura nacional em um horizonte latino-americano no qual ela possa liberar-se do “duplo vínculo” que prejudica sua consolidação, ou seja, o complexo de superioridade frente às produções acadêmicas e culturais do continente e o complexo de inferioridade frente às filosofias europeias e norte-americanas;

3) reconhecer e valorizar obras e autores latino-americanos e brasileiros que, indo na contracorrente dos modismos, dos interesses corporativos e das ideologias culturais dominantes, procuram inaugurar ou consolidar formas autônomas e originais de Filosofar, baseadas na apropriação crítica e não na interpretação passiva. Autores, como dizia Leopoldo Zea, que fazem (e ensinam) Filosofia ao aprender sua própria realidade histórica, social e política com o objetivo de analisar e resolver seus problemas específicos;

4) focar nas características marcantes do pensamento filosófico latino-americano (e brasileiro, é claro) que, apesar de suas diferenças e graus de desenvolvimento, podem ser encontradas a) na centralidade de temáticas sociais e políticas, b) no diálogo/confronto com a tradição europeia, c) no passado colonial e nas lutas por liberdades e direitos, d) na identificação das condições de subdesenvolvimento institucional e social que ainda hoje e nem sempre por causa da “herança maldita” dos antigos colonizadores assolam universidades e centros de pesquisa.

Isso posto, cremos ser útil apresentar nas próximas seções do ensaio algumas perspectivas – várias vezes dissonantes entre elas – que poderão esclarecer o sentido do

nosso discurso. Dissonantes de modo fecundo e criativo, é claro, quando apontam para maneiras diversas de fazer Filosofia e de lidar com aquilo que se considera “Filosofia” ou “Filosófico”. É a antiga pergunta sobre o que é, ou seria, a Filosofia. Mas também o interrogar-se a respeito do passado e da tradição filosófica ocidental (sobretudo europeia) na qual, se reconheça ou não, estamos inevitavelmente inseridos. Perspectivas dissonantes, pois, também em relação tanto à maneira de lidar com essa tradição (destruí-la? rejeitá-la? distorcê-la? usá-la criticamente? pensá-la desde nós? assumi-la e assimilá-la?) como as possibilidades (e as urgências) de trabalhar com tradições outras (indígenas, afro-brasileira, mestiças, etc.).

A contraposição de ideias, argumentos, propostas, perspectivas demonstra a riqueza inesgotável do pensamento filosófico e testemunha a liberdade do pensar e do agir. É nosso dever e nossa tarefa lutar permanentemente para que isso não seja limitado, censurado ou morto.

## § 2 - *O processo de construção de uma identidade filosófica latino-americana.*

Desde a questão colocada pelo economista e pensador argentino Juan Bautista Alberdi em meados do século XIX sobre a existência de filosofias nacionais muito se discutiu sobre a criação, ou melhor, sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana. Por décadas suas teses fomentaram os debates de ideias na América Hispânica. No *III Congreso Interamericano de Filosofía*, que ocorreu no México em 1950 (as primeiras duas edições, em 1944 e em 1947, foram realizadas em Porto Príncipe e Nova York) quatro temas centrais foram propostos. Entre eles, “O problema da filosofia americana”<sup>10</sup> cujas discussões se concentraram basicamente na análise das relações entre filosofia universal e filosofias nacionais. Nos anos seguintes o “problema” saiu da pauta principal do Congresso para retornar já solucionado (ou seja, não como questão ou pergunta a ser investigada, mas como afirmação clara da existência de uma filosofia autenticamente latino-americana) na edição de 1977 em Caracas consagrada à “Filosofia na América”. Como escreve Ernesto Mayz Vallenilla na Apresentação das *Atas* do Congresso, dois foram os “objetivos principais” que nortearam as atividades: “determinar as relações entre o pensar filosófico e a realidade latino-americana e delinear um panorama das tendências filosóficas da atualidade nas diferentes regiões de todo o

---

<sup>10</sup> Os outros três temas: “O perigo que ameaça a liberdade intelectual”, “O alcance e o significado do conhecimento científico”, “A importância do existencialismo”.



continente americano”<sup>11</sup>.

É nesse contexto que deve ser inserido o debate entre Salazar Bondy e Zea em torno da possibilidade de uma filosofia latino-americana, cujos principais tópicos apresentaremos, de maneira preliminar, a seguir. Em seu livro<sup>12</sup>, Salazar Bondy rejeita a ideia de uma Filosofia latino-americana autêntica e original. Não se trata, porém, de uma crítica estéril ou do atestado de óbito de séculos de ideias, obras e debates. Com efeito, se por um lado o filósofo peruano é de uma radicalidade extrema ao diagnosticar os males da América Latina, por outro aponta com vigor e coragem o caminho de emancipação a ser trilhado. Eis as oito Teses que lançam luz sobre as perspectivas fundamentais do livro:

I. Nossa filosofia, com suas peculiaridades próprias, não tem sido um pensamento genuíno e original, mas sim inautêntico e imitativo no fundamental.

II. A causa determinante desse fato é a existência de um defeito básico de nossa sociedade e de nossa cultura. Vivemos alienados pelo subdesenvolvimento conectado à dependência e à dominação a que estamos e sempre estivemos sujeitos.

III. Nossa vida alienada como nações e como comunidade hispano-americana produz um pensamento alienado que a expressa por sua negatividade. Nossa sociedade não pode produzir mais do que semelhante pensamento defectivo.

IV. Esse pensamento inautêntico, por ser alienado, é ainda alienante, uma vez que funciona geralmente como imagem encobridora de nossa realidade e fator coadjuvante no divórcio de nossas nações em relação ao seu próprio ser e suas justas metas históricas;

V. A constituição de um pensamento genuíno e seu normal desenvolvimento não poderão ser alcançados sem que se produza uma decisiva transformação da nossa sociedade, mediante o cancelamento do subdesenvolvimento e da dominação.

---

<sup>11</sup> Vallenilla finaliza seus apontamentos da seguinte forma: “Guiado por tales objetivos, el temario se dividió en dos grandes áreas: la primera, consagrada a examinar la realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico; y la segunda, dedicada al estudio y análisis de las diversas tendencias actuales de la filosofía en el continente americano. Cada una de estas áreas, consecuentemente, fue subdividida en diversos problemas, indicándose brevemente, a la manera de una sugerencia, el posible límite y contenido de los mismos. A este respecto, dentro de la primera área, se señalaron los siguientes problemas: 1º) *La enseñanza de la filosofía en América Latina*. (Se le sugirió a los expositores que se trataba de plantear los problemas que atañen a los planes de estudios, métodos, objetivos y temática de la enseñanza de la filosofía en América Latina). 2º) *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina*. (Se indicó que se trataba de analizar las influencias del pensamiento filosófico en la historia cultural, institucional y política de los países latino-americanos). 3º) *Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana*. (Se planteó la eventualidad de investigar los diversos componentes de la realidad latinoamericana como tema del pensar filosófico y de analizar el problema de la posibilidad y los límites de una filosofía latino-americana) in: *La filosofía en América Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, julio de 1979, tomo 1, p. 5.

<sup>12</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México D.F., Siglo XXI, 1968.



VI. Nossa filosofia a genuína e original será o pensamento de uma sociedade autêntica e criadora, tanto mais valiosa quanto mais altos níveis de plenitude alcance a comunidade hispano-americana. Porém, pode começar a ser autêntica como pensamento da negação de nosso ser e da necessidade de mudança, como consciência da mutação inevitável de nossa história. Pela análise e crítica, pela confrontação dos valores vigentes em nosso mundo e pelo aprofundamento da própria condição, pode operar como um pensamento já não inteiramente defectivo, mas crescentemente criador e construtivo.

VII. Porém, como seguirá tomando de fora, talvez por muito tempo, conceitos e valores, deverá ser vigilante e desconfiada ao extremo, a fim de evitar – pela crítica e pela consulta da realidade – a recaída nos modos alienantes de reflexão.

VIII. As nações do Terceiro Mundo, como as hispano-americanas, têm de forjar sua própria filosofia em contraste com as concepções defendidas e assumidas pelos grandes blocos de poder atuais, fazendo-se desse modo presentes na história de nosso tempo e assegurando sua independência e sua sobrevivência<sup>13</sup>.

Focando não na totalidade, mas sim em alguns aspectos específicos das teses do “adversário”, Leopoldo Zea articula seu “projeto assuntivo” no qual recusa a ruptura radical com a tradição filosófica europeia e com o passado colonial e propõe uma ação, tanto histórico-social como conceitual, de absorção e de assimilação dessa tradição e desse passado com o propósito de superar a condição de dependência e subdesenvolvimento do nosso continente. Não devemos pensar a partir do desejo de “querer recomeçar do zero para estar na moda”, “de um cancelamento total” da tradição europeia, de um “esquecimento total do passado” colonizador. Trata-se, antes, de superar a escravidão do “pensar emprestado” mediante práticas filosóficas, sociais e políticas que, ao reafirmar a diversidade latino-americana, busquem “a absorção, a assimilação do passado para que o mesmo não volte a repetir-se (...). Ter como ponto de partida a própria realidade, por mais negativa que possa aparecer, para tratar de construir, sobre ela e com ela, o mundo que se anseia (...) Isto é absorção, assunção da própria realidade. E dentro da realidade, a história e o passado” escreve Zea em *Filosofia de la historia americana* (1978). Surge aqui uma importante e fecunda perspectiva de trabalho representada por uma filosofia latino-americana que assimile e absorva seu passado, sua história, por terrível e sangrenta que seja, e seus legados filosóficos e culturais para

---

<sup>13</sup> IDEM. (Usamos aqui a tradução de Eugênio Resende de Carvalho publicada em “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, Campinas, nº 7, nova série, 2º semestre, 2013).

superar de maneira definitiva a dependência: “Ser o que se foi para não se ter de continuar sendo. Assunção do passado para que este sirva de degrau ao futuro ascendente”, como se lê em *La Filosofía americana como filosofía sin más*.

É preciso, agora, dar um passo atrás e retornar às ideias de Alberdi sobre a filosofia em seu tempo (o Século XIX): “Se fosse preciso determinar o caráter mais geral da filosofia deste século diríamos que esse caráter consiste em sua situação negativa”<sup>14</sup>. Essa característica fundamental assinalada por Alberdi foi o pressuposto fundamental para sua afirmação de que a verdadeira filosofia era aquela que servia a seu tempo, a partir de suas circunstâncias. Denunciava o suposto universalismo que se impunha em prol de certo relativismo cultural. Haveria então uma filosofia grega, alemã, romana, francesa, etc., Alberdi chega a justificar sua escolha por essa classificação dizendo que essa situação negativa da filosofia não é uma escolha pelo ceticismo, mas a esperança em uma filosofia do porvir. Baseia-se na ideia de que se não temos uma filosofia, uma verdade ainda, se ela está ausente, ainda assim é uma possibilidade latente de acordo com as características e peculiaridades de cada ponto de partida singular em que nasce, tais quais foram as filosofias de cada povo. Para ele “a filosofia do dia é a negação de uma filosofia completa existente, não de uma filosofia completa possível, porque de outro modo a filosofia seria o ceticismo, sem excluir o ecletismo, porque do contrário seria reconhecer uma filosofia”<sup>15</sup>.

Portanto filosofia nem como sistema completo, existente, dogmático, nem como ceticismo cego, mas como possibilidade. E lança a pergunta:

Que utilidade pode ter semelhante filosofia? A de nos livrar da dominação de uma ordem de princípios, que pudéssemos considerar como verdadeira filosofia, sem ser outra coisa que um sistema; a de nos livrar da influência exclusiva de um sistema, nos livrando assim da guerra com os sistemas rivais, a quem devemos paz e tolerância. A regra de nosso século é, não nos matar por sistema algum: em filosofia a tolerância é a lei de nosso tempo<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, in: *Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana*, Ciudad de México, Coordinación de humanidades/Centro de estudios latinoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978, p. 6, (tradução nossa).

<sup>15</sup> IDEM, (tradução nossa).

<sup>16</sup> IDEM., p. 7, (tradução nossa).

Essas ideias trazem alguns elementos de onde queremos partir. Alberdi fala de meados do século XIX, ele mesmo tendo nascido na primeira década deste século, e na altura em que proferira esse discurso no Colégio de Humanidades de Montevideu, já exilado em 1842, importantes conflitos marcavam a Europa. O século XIX foi marcado pelo processo de independência das antigas colônias espanholas entre 1810 e 1829, lugar e momento de onde falava o filósofo argentino. Tendo o Brasil se tornado independente em 1822 e a Argentina em maio de 1810, três meses antes do nascimento do filósofo. Portanto suas ideias são, como ele mesmo defende, reflexos de seu tempo e buscam resolver problemas específicos do lugar de onde fala, embora ele as tome emprestadas da Europa. A segunda metade do século XIX é marcada pelas revoltas liberais em território europeu e a consolidação política do sucesso alcançado pelas elites burguesas no plano econômico. Sem a força da falida hegemonia de Roma e do papa, caem as potências ibéricas que outrora dominaram o Atlântico e a Europa. França e Inglaterra agora dominam e com elas os ideais liberais de liberdade, tolerância, paz, igualdade e de utilidade, tanto no plano político como também filosófico, estabelecendo uma perspectiva utilitária e posteriormente consolidando-se como positivista. A visão de Alberdi embarca na onda liberal, surge dois anos antes do nascimento de Nietzsche e vinte e quatro anos antes da publicação de *O capital* de Marx, que enfraqueceriam esse mesmo ímpeto liberal em território europeu no fim do século XIX e começo do século XX.

Neste momento histórico as elites latino-americanos da qual o Alberdi faz parte veem as ideias liberais como a possibilidade de libertação do domínio colonial e o crescimento de suas nações. Creem que adaptando essas ideias à realidade das antigas colônias poder-se-ia alcançar o mesmo nível de avanço técnico e econômico europeu. A visão de Alberdi sobre a existência de “filosofias” é muito perspicaz se pensamos acerca do problema da dominação no continente americano, e não por mero acaso levantou tanta polêmica no século seguinte, mas não foi eficaz ao buscar sair de uma dominação e não perceber que ao adotar o liberalismo/positivismo se cairia em outra ainda mais complexa.

Mas o pensador argentino não é a única voz nesse processo, a história do pensamento latino-americano é marcada pela busca constante de sua identidade, como bem nos mostra Carlos Beorlegui<sup>17</sup>, e a constante experimentação dos discursos

---

<sup>17</sup> Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad* (3ª edición), Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

filosóficos provenientes da Europa. Passada a primeira metade do século XIX e o processo de independência, a teoria filosófica dominante na América Latina será o positivismo. Segundo Beorlegui “posteriormente a queda da escolástica a influência das correntes modernas da filosofia europeia se fizeram sentir com força nos diferentes povos recém emancipados, mas nenhuma alcançou a presença do positivismo”<sup>18</sup>.

Esse predomínio positivista somente perderá força na América Latina nas primeiras décadas do século XX com o advento da primeira guerra mundial e a crise dos valores europeus, principalmente por seu fracasso em libertar de vez as antigas colônias e elevá-las ao nível das chamadas potências. Nesta época, por volta de 1915, começa-se a tomar consciência das peculiaridades da cultura latino-americana e a dificuldade de encaixar nela um molde europeu.

Este grupo geracional de 1915 é já uma geração genuinamente do século XX, posto que, ainda que lidarão contra a filosofia positivista, o fazem convencidos de que ela é mais um resíduo do passado que um inimigo a ser batido no presente; além disso, ainda que seu empenho central seja a busca pela identidade latino-americana, o fazem a partir da superação do problema dos desejos de imitar a cultura anglo-saxônica, mas sem ter claro em que consiste o específico da cultura hispano-americana ou latino-americana, tanto na literatura, na filosofia como nos outros pontos onde se reflete a identidade cultural<sup>19</sup>.

Passada essa geração de 1915 que Beorlegui apelida de “patriarcas” segue a geração dos chamados “forjadores” nos anos 30, que diferentemente das gerações passadas já não farão filosofia em função do positivismo, seja apoiando-o ou criticando-o. Seu principal objetivo é “se pôr a altura da Europa, isto é, alcançar os mecanismos técnicos necessários para filosofar com autenticidade, a partir de sua circunstância ibero-americana. Neste empenho vão ocupar todas suas energias, assim como em preparar a geração seguinte para a realização completa deste objetivo”<sup>20</sup>.

Essa geração contará com a colaboração de José Gaos, espanhol exilado no México por decorrência da guerra civil em sua pátria, que ajudará a acentuar a influência da filosofia de José Ortega y Gasset no pensamento latino-americano. Foram chamados de forjadores justamente porque se encontram em um momento histórico em que a

---

<sup>18</sup> IDEM., p. 246, (tradução nossa).

<sup>19</sup> IDEM., p. 402, (tradução nossa).

<sup>20</sup> IDEM., p. 485, (tradução nossa).

cultura ocidental entra em crise, no período entre guerras. Nesse momento buscam uma alternativa a essa cultura hegemônica europeia e ao mesmo tempo se dão conta da distância estrutural da cultura entre os dois lados do Atlântico. É preciso se perguntar sobre o que é esse ser latino-americano ao mesmo tempo em que se faz necessário formar os pensadores que darão continuidade a esse projeto de uma filosofia autêntica, é preciso forjar as bases de maneira bem-feita. Para Beorlegui:

Se trata de um grupo de filósofos melhor formados que os da geração anterior, conhecedores em muito melhor medida, da história da filosofia europeia, ainda que conscientes da enorme distância que ainda os separa dela. Podiam ler diretamente os clássicos da filosofia, mesmo que não dominassem nem o latim nem o grego, muito menos tinham uma formação científica e humanística sistemática. Desse nível intelectual se lançarão a ir forjando um programa de elaboração de uma filosofia latino-americana autêntica, ainda que não se atrevam totalmente a realizá-la, mas que se empenharão sobretudo em formar a geração seguinte no domínio dos instrumentos técnicos que os permitam realizar por fim o que eles denominam a “normalização da filosofia” na hispano américa. E neste empenho são conscientes de que estão realizando uma autêntica missão de forjadores (consciência forjadora) de um projeto filosófico de grandes consequências: o empenho de uma filosofia latino-americana autêntica<sup>21</sup>.

É nesse contexto que, como já assinalamos, aparece Leopoldo Zea, como fruto do trabalho da geração anterior a ele. Zea é o filósofo mais importante no México da chamada geração de 50-60, juntamente com Salazar Bondy. Essa geração teve como objetivo fazer filosofia latino-americana propriamente dita, segundo Zea, pura e simplesmente, sem mais. E para isso foi necessário resgatar a história da filosofia na américa-latina não apenas para conhecê-la, mas também para assumi-la tendo como um dos objetivos principais o abandono dos modelos prontos vindos da Europa como a segunda escolástica espanhola e o positivismo inglês.

Neste sentido, o trabalho de Zea foi fundamental ao debruçar-se sobre a história do positivismo, primeiramente no México em 1943, com o trabalho *El positivismo en México*, obteve o grau de mestre em filosofia e, em 1944, o de doutor em filosofia, com a tese *Apogeo y decadencia del positivismo en México* ambos com apoio e orientação de José Gaos; e depois levando seu projeto a toda América Latina, angariando aliados e promovendo

---

<sup>21</sup> IDEM., p. 487, (tradução nossa).

uma integração entre os principais pensadores chamados “latinoamericanistas”. Foi nesse horizonte que houve o reencontro com as ideias de Alberdi no século XIX e se pôde questionar sobre a autenticidade da filosofia em nosso continente.

Para os filósofos da década de 50 que se voltaram para a problemática latino-americana, a grande questão a se enfrentar era o que hoje podemos chamar de colonialidade<sup>22</sup>, mas que naquela época não estava clara senão como uma intuição. De maneira simplificada tratava-se da “tendência de opor o caráter *importado* ao caráter *autóctone* do pensamento e da produção intelectual latino-americana”<sup>23</sup>. Diante da libertação da condição de colônias no século XIX veio a constatação de que, de alguma forma, ainda éramos colonizados no âmbito das ideias e da vida. Daí a necessidade de se libertar dessa outra amarra, mas ao mesmo tempo impondo-se a difícil missão de resgatar uma maneira de ser há muito perdida no regime colonial. Para Zea:

Os povos que formam a América Latina apenas haviam se emancipado de suas metrópoles na Europa: Espanha e Portugal, quando já se lhes colocaram o problema que muitos de nossos pensadores chamaram “emancipação mental”. Havia também que se libertar de hábitos, costumes e modos de pensar impostos pelas metrópoles; isto é, de uma certa concepção do mundo e da vida, de uma certa cultura, para adotar, livremente, a outra<sup>24</sup>.

Não seria necessária somente a luta pela libertação política tal qual ocorrera pela primeira vez um século antes, diante de Espanha e Portugal. Houve a imediata percepção da necessidade de uma guerra intestina ainda mais radical, era preciso além de tudo que fosse feita uma luta pela libertação cultural, pois a dominação se dava muito além da simples relação colônia e metrópole. Como bem diz Frantz Fanon<sup>25</sup> ao colonizado era preciso trocar de pele, ser outra coisa que não o sujeito massacrado e forjado pela relação

---

<sup>22</sup> Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez, S.-Grosfoguel, R. (Orgs.), Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 131, (tradução nossa). “A colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre os povos ou nações, na verdade se refere a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça”, (tradução nossa).

<sup>23</sup> Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, op. cit., p. 184.

<sup>24</sup> Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, San Miguel, Argentina, 29(4):399-413, out./dez. 1973, (tradução anônima em português disponível em: <http://files.mural2.com/200003973-33b1934ab8/FilosofiaLatinoamericana-Leopoldo%20Zea.pdf>, p. 1).

<sup>25</sup> Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador, UFBA, 2008.

colonial. Zea denuncia justamente a falha na virada do século, em que diante da necessidade de se livrar do antigo regime adotou-se outro sistema de ideias que impunham a mesma dominação. Abandonou-se um passado colonial ibérico para adotar um futuro positivista anglo-saxão, um futuro que nunca foi nosso, nem nasceu das necessidades de nossos povos: “para libertarmos dos hábitos e costumes da colônia, adotamos a filosofia positivista e prática dos homens que haviam feito do progresso uma meta sempre aberta. Porém ao fazer isto estávamos, talvez inconscientemente, adotando uma nova forma de dependência, a dos homens e interesses dos que eram expressão dessa cultura e filosofia imitada<sup>26</sup>. Zea elogia a postura de Alberdi, porque embora tivesse adotado o liberalismo, falava em uma imitação taxativa e de uma seleção, segundo essa leitura nem tudo deveria ser imitado, adequando aquela filosofia a essa realidade somente nos pontos úteis a tal realidade. Poderíamos assimilar alguns conceitos que nos ajudariam a resolver determinados problemas próprios, mas não imitar cegamente todo um sistema de ideias sem levar em conta a própria condição.

Falava-se naqueles tempos em prol da liberdade dos povos latino-americanos, da necessidade de negar o passado em sua tirania e escolher um futuro libertador. Mas segundo o filósofo mexicano não foi o que de fato aconteceu. Para ele “nossos problemas, o problema do nosso pensamento, da nossa filosofia, se originou do fato de tratarmos de nos mantermos entre duas abstrações. A abstração de um passado que não considerávamos nosso, e a abstração de um futuro que nos é estranho”<sup>27</sup>. E sua estranheza é dupla: tanto pelo fato de não ser originado da nossa forma de ser e conseqüentemente de nossa forma de pensar, como por outro lado por nunca termos sido reconhecidos como iguais por esse homem que criou essa forma de ser. Sobre esse futuro, acrescenta que era “um futuro já realizado por outros homens que, muito embora tenham algo em comum conosco, pelo fato de haver sido feito por homens, não é nosso uma vez que não participamos de sua realização”<sup>28</sup>. Para o latino-americano tentou um salto no vazio a medida em que negou o que era e buscou ser algo que negava ao próprio latino-americano – a filosofia europeia – que afirmava aquilo que ele, latino, não era. De certa forma havíamos deixado de ser. Explica que:

Queremos saltar de um vazio para outro. O vazio do que negamos e o vazio do que afirmamos. Vazio do que negamos, porque no final das contas não negamos

---

<sup>26</sup> Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, op. cit., p. 1.

<sup>27</sup> IDEM., p. 2

<sup>28</sup> IDEM.



nada, porque o que negamos está incorporado a nós, constituindo este nosso modo de ser do qual, em vão, buscamos nos libertar. E vazio do que queremos ser, porque é a negação do que somos. Propomos o modelo do que queremos ser, porém negamo-nos antes como ser<sup>29</sup>.

Na visão de Zea os chamados emancipadores das gerações anteriores foram precisos na leitura da condição latino-americana, insiste que não importa o modelo que foi produzido por qualquer cultura, imitá-lo somente não é o caminho, é preciso imitar o espírito crítico destes povos, que é inerente a todo ser humano, para que pudéssemos com nossas próprias forças chegar a um produto cultural realmente relevante à nossa condição de dominado. É preciso imitar a postura crítica europeia, sua *práxis* transformadora da realidade e não somente os sistemas pensados por eles. O filósofo defende que não é possível pular etapas na escala de desenvolvimento destes modos de ser. Diz que: “O homem deixa de ser menino, ou jovem, para amadurecer, porém só amadurece pelo fato de haver sido menino e jovem. Não por uma decisão impossível de pretender jamais haver sido menino ou jovem. Ao contrário, sendo algo novo, porém como natural desenvolvimento do que foi. Não iniciar, como ainda se pretende em nossos dias, a partir do zero”<sup>30</sup>. Por isso em seu projeto filosófico preocupa-se primeiramente em reconhecer o caráter de dominado e o legado Ibérico deixado, para a partir daí pensar uma nova etapa deste desenvolvimento intelectual, frente aos problemas que se apresentam na atualidade latino-americana.

Se era preciso resgatar esse ser renegado do latino-americano, levantando sua autoestima, era preciso também, por outro lado, reavaliar o europeu a partir da condição americana. Era preciso atacar o universalismo europeu e por em pé de igualdade o latino-americano. Segundo Carvalho:

Ao criticar o caráter universalista abstrato assumido pela filosofia ocidental de matriz europeia, Zea procurava legitimar a filosofia latino-americana enquanto tal. Segundo ele, estudar a obra dos pensadores latino-americanos e investigar como eles tentaram captar sua própria realidade social e histórica, para solucionar seus problemas concretos, já era fazer filosofia<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> IDEM.

<sup>30</sup> IDEM., p. 3

<sup>31</sup> Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, op. cit., p.188.

A filosofia latino-americana seria para Zea uma filosofia ligada ao caráter histórico de sua condição, pois a filosofia seria uma ferramenta ou uma postura da racionalidade humana frente aos problemas impostos pela vida, portanto relativas ao tempo e ao lugar de onde são praticadas. Nesse sentido a filosofia europeia seria apenas mais uma forma do pensar humano, era preciso agora reconhecer o pensar latino-americano como outro momento desta prática filosófica. Carvalho acrescenta que “Zea formula sua posição filosófica a partir da crítica ao universalismo hegemônico e abstrato da filosofia ocidental, contrapondo a ela uma noção de filosofia como expressão de uma circunstância histórico-cultural concreta”<sup>32</sup>. A filosofia ocidental de matriz europeia está assentada em uma metafísica, uma lógica e questões fortemente abstratas estranhas às questões do homem latino-americano, por isso pensar a filosofia nos termos europeus era negar o pensamento latino-americano e sua racionalidade.

§ 3 - *Leopoldo Zea: a crítica à filosofia cartesiana e a dialética da barbárie.*

Como já destacamos anteriormente o pensamento de Zea não é radical no sentido de buscar uma total cisão entre a filosofia europeia e latino-americana, afinal, devemos aceitar isso que somos, sujeitos pós-coloniais. É justamente esse seu esforço inicial. Buscando a continuidade e o amadurecimento de um pensar que pensa sua própria condição concreta. Por isso nosso primeiro passo deve ser aceitar aquilo que somos e de alguma forma converter esses espólios da colonização a nosso favor. Segundo Zea é possível haver uma assimilação do pensamento europeu, que para ele é bem diferente da simples imitação: “Ser original implica [...] partir de si mesmo, do que se é, da própria realidade. E uma filosofia original latino-americana não pode ser aquela que imite ou repita os problemas e questões que sejam alheios a realidade da qual há de partir”<sup>33</sup>. Assim é possível ser original mesmo imitando alguns elementos da filosofia alheia, selecionando o que melhor se aplicam e fazendo disso ferramentas para resolver os próprios problemas. Nessa assimilação já há um filosofar: “Assimilar é fazer próprio o que parecia estranho, acomodá-lo ao que se é, sem pretender, pelo contrário, acomodar o próprio ser ao que lhe é estranho”<sup>34</sup>. O filosofar implica, portanto, uma postura crítica frente à

---

<sup>32</sup> IDEM., p. 196.

<sup>33</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, D.F., Editora Siglo XXI, 2005. (Versão disponível em: <https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/leopoldo-zea-la-filosofia-americana-como-filosofia-sin-mas.pdf>, p. 9).

<sup>34</sup> IDEM., p. 5.

própria condição, a aceitação do que se é, mas também uma análise profunda daquilo que se recebe como verdade filosófica da Europa, confrontando a produção europeia à condição latino-americana.

Nesse processo contínuo, naturalmente surgiria um pensamento filosófico completamente próprio do latino-americano, que a medida que vai se adaptando e sendo modificado deixaria de ser europeu para ser também brasileiro, argentino, boliviano, mexicano, etc. Como fim desse processo: “Em última análise, a problemática que a realidade concreta postula a toda filosofia terá que culminar em soluções ou respostas que também podem ser válidas para outras realidades. Daí a chamada universalidade da filosofia, apesar dela se originar de problemas de uma realidade concreta, original, entendendo isto como a origem da qual surgiu”<sup>35</sup>.

Quando critica a pretensa universalidade europeia, Zea não busca defender uma relativização total da filosofia, mas denunciar aos próprios latino-americanos as armadilhas do pensamento europeu, sobretudo o cartesiano, que em sua essência, para afirmar sua liberdade e igualdade necessariamente exclui o ser de todos os outros povos através de sua ontologia. O projeto maior da filosofia latino-americano é libertar não somente o seu próprio povo das amarras da colonialidade, mas também livrar a própria Europa de sua lógica imperialista, que exclui o outro, o não-europeu, o não-ser. Disso deriva o fato de Zea ser um dos percussores da chamada filosofia da libertação, segundo explica:

Foi a Europa que se inicia na história da chamada modernidade – uma modernidade que implica um novo redescobrimiento do homem, mas, ao mesmo tempo, a aparição de um homem que faz de sua redescoberta liberdade um instrumento ou justificação para impô-la a outros, negando-os este direito – a que impôs o problema. A Europa que considerou que seu destino, o destino de seus homens, era fazer de seu humanismo o arquétipo a alcançar por todo ente que lhe pudesse assemelhar; esta Europa, mesmo a cristã ou a moderna, ao transcender as fronteiras de sua geografia e tropeçar com outros entes que pareciam ser homens, exigiu a estes que justificassem sua suposta humanidade<sup>36</sup>.

A colonização trouxe entre tantas coisas a relativização da humanidade dos povos originários, sua “sub-humanização” e a reboque a sub-humanização de todos seus descendentes, sendo mestiços ou não. No extremo deste problema posto por Zea,

---

<sup>35</sup> IDEM., p. 9.

<sup>36</sup> IDEM., p. 2.

poderíamos explicar, hoje, a dificuldade dos europeus e norte-americanos em buscar alternativas ao seu próprio pensamento na chamada “pós-modernidade”, pois sendo os únicos dotados de humanidade e consideração ficam limitados a apenas uma perspectiva, dando voltas em sua própria filosofia. A libertação que o filósofo propõe se daria não só pela libertação política dos povos latino-americanos, mas também pela consideração de sua igualdade ontológica, para que assim, desde uma outra perspectiva se possa postular outros problemas e outras soluções à modernidade. É necessária uma pluralidade de pensamentos e não uma padronização cega.

Por outro lado, Zea expõe o que chamamos aqui de dialética da barbárie. A lógica imperialista europeia funciona desde uma dicotomia dominação-dominado, em que um povo sai de uma condição de dominado para lançar essa mesma lógica sobre outros povos, a libertação e civilização de um povo rapidamente se torna a barbárie para outro. Em *Discurso desde la marginación y la barbárie* faz um estudo sobre essa dinâmica dos povos europeus e nos mostra como ela permeia seu pensamento, seja através do cristianismo ou depois, justificado filosoficamente de Descartes até Hegel. A Europa na medida em que se moderniza se auto-intitula a única possibilidade de realização da liberdade. O pensamento de Descartes surge da necessidade de reestabelecer a ordem frente aos sangrentos conflitos religiosos na Europa. É preciso encontrar algo que destitua o poder e o conhecimento de Deus, que motiva esses conflitos e apazigue as diferenças expostas por eles.

Descartes busca em sua consciência, em sua razão, algo que transcenda estas brutais diferenças, algo firme, seguro, que ninguém possa pôr em dúvida e discutir: A razão. Razão que parte do “eu penso, logo sou ou existo”, não se pode duvidar sem raciocinar sobre a própria dúvida. A partir deste reconhecimento racional o indivíduo afirma sua existência e, com ela, o mundo que o rodeia e sobre o qual há de atuar. Os homens são distintos entre si, mas há algo que os iguala<sup>37</sup>.

Descartes postula a igualdade dos homens, mas não mais diretamente por obra divina, mas porque esse mesmo Deus nos dotou de uma razão capaz de fazer coisas maravilhosas. Nossas diferenças e conflitos se dão porque deixamos de considerar as mesmas coisas, buscamos caminhos diferentes que nos fazem derivar do bom uso da razão. Se todos fossemos instruídos segundo a boa consciência e usássemos a razão

---

<sup>37</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbárie*, México, D.F., Fondo de cultura económica, 1990, p. 198.

haveria paz, liberdade e não mais o conflito e a dominação entre os homens. Sobre essa mesma ideia se erigirão os ideais iluministas e o contrato social de Rousseau, por exemplo. No entanto, se fizermos o cruzamento dos tempos históricos veremos que essa afirmação da racionalidade e o surgimento das ideias iluministas coincidem com a exploração das Américas, conquistadas desde 1492 e de onde vem a riqueza que financia o avanço técnico, científico e filosófico europeu. Como afirma Enrique Dussel<sup>38</sup>, o *ego cogito* é antecipado historicamente pelo *ego conquiro* europeu, esses homens de atitude imperial e conquistadora que se entendem como o centro do mundo, escolhidos por Deus para levar para os outros povos “menos desenvolvidos” às luzes e ao progresso.

Para justificar esta expansão e o domínio sobre os homens e povos, a filosofia europeia-ocidental necessitaria de uma justificação que não fosse ao mesmo tempo negação da filosofia que falava da igualdade de todos os homens pela razão ou entendimento. De acordo com Descartes, as desigualdades eram sempre originadas acidentalmente: o essencial é a igualdade de todos pela razão. Então o que fazer com os povos descobertos, conquistados e colonizados a partir do século XVI<sup>39</sup>.

No entanto o sujeito encontrado nas américas, que ainda não é classificado pelo europeu como latino-americano, é a negação dessa igualdade pela razão. Os habitantes das Américas não se importavam com o Deus europeu, com a sua razão, muito menos com seu progresso ou ciência, não era preciso invocar um princípio supremo, além dos seus deuses, para que não se exterminassem mutuamente. Viviam de maneira estranha aos olhos do colonizador, alheios a tudo isso e de forma bem equilibrada, sem conflitos aparentes e sem os problemas sociais europeus.

Mas a filosofia cartesiana abre prerrogativa para se questionar a humanidade dos povos originários de todo o planeta, porque ao enunciar “eu penso, logo existo” revela um lado obscuro que diz: então outros não pensam, ou pensam de maneira errada, e por isso não existem. Baseado em sua dúvida hiperbólica os povos ameríndios são rebaixados a meros objetos nas mãos dos conquistadores europeus que em sua máxima empatia só puderam imaginar catequizá-los, devastando sua cultura e seus modos de vida. Para Zea “os outros, possuindo ou não algum índice de razão, só podem ser vistos como parte da

---

<sup>38</sup> Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, in: *Tábula Rasa*, Bogotá, Colômbia, n° 9, 2008, pp.153-197.

<sup>39</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbárie*, op. cit., p. 200.

flora e da fauna por dominar. Nenhuma relação se estabelece com povos não brancos, nenhuma com povos mestiços, nada que não seja sua simples utilização. A brecha entre civilização e selvageria fica assim intransponível<sup>40</sup>.

§ 4 – *A questão da colonialidade em perspectivas contemporâneas.*

As ideias de Enrique Dussel assumem um caráter explicitamente polêmico no texto *Meditaciones anti-cartesianas*, citado anteriormente, em que se propõe uma visão da origem da modernidade que será apropriada em seguida por Ramón Grosfoguel. Dussel procura situar no século XVI as origens do “antidiscorso” da modernidade e traçar uma espécie de genealogia das ideias de Descartes nas obras de diversos autores anteriores, desde Agostinho, com o tema do cogito, Anselmo e a demonstração a priori da existência de Deus, até autores ibéricos, como Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador da Ordem Jesuítica e delineador dos exames de consciência próprios da formação das escolas jesuíticas onde Descartes estudou textos como as *Disputationes Metaphysicae*, de autoria de Francisco Suárez (1548-1617), e a obra de lógica de um autor mexicano, Antonio Rubio (1548-1615), entre outros.

Dussel mostra que, apesar de Hegel considerar Descartes como o autêntico princípio da filosofia moderna, várias das ideias mais importantes do pensador francês podem ser rastreadas nas obras dos autores que fizeram parte de sua formação, sem que isso signifique negar a originalidade do sentido que Descartes atribuiu a elas. Porém, esse estudo também mostra que o pensamento do *cogito* é mais bem situado num segundo momento dessa modernidade nascente, e que já deve ser considerado como parte de um movimento de ocultação do caráter conquistador e invasor da colonização das Américas que tinha se iniciado há mais de um século.

Ramón Grosfoguel segue Dussel quando defende que a expansão europeia não significou apenas um aumento considerável de território, mas possibilitou a existência de um novo ser, o homem europeu passou se compreender como o Ser Imperial (a partir do mencionado *Ego conquiro*), se entendendo como um conquistador de mundos e como tal se põe ao seu centro, atribuindo as suas próprias características o caráter de universal,

---

<sup>40</sup> IDEM., p. 202.

se tornando o parâmetro, o desejável, o superior detentor de todo privilégio epistemológico<sup>41</sup>.

Grosfoguel realiza uma análise de quatro genocídios específicos e utilizará o conceito de Ser Imperial para pensar a trajetória da mentalidade colonizadora europeia, de como ocorre a passagem do hostilizar religiões não cristãs e seus seguidores em Granada na Europa, ao encontro com o radicalmente diferente, que são os indígenas que faz com que esse homem europeu se sinta no direito de examinar e retirar a humanidade dos povos diferentes, não europeus, passando a entender-se como o Ser Exterminador e como este matar corpos, culturas e saberes posteriormente culmina com Descartes constituindo o Ser Pensador, o europeu como centro do conhecimento, como aquele responsável por ditar o método e o que é conhecimento.

(...) o outro lado do “penso, logo existo” é a estrutura racista/sexista do “não penso, não existo”. O último expressa uma “colonização do ser” (...), pela qual todos os sujeitos considerados inferiores não pensam e não desfrutam de uma existência inteira, pois sua humanidade é questionada. Eles pertencem à zona que Fanon denomina “zona do não ser” e que Dussel chama de “exterioridade”. As universidades ocidentalizadas, desde o início, internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais. Considera-se normal haver homens ocidentais de cinco países que produzem o cânone de todas as disciplinas daquela universidade. Não há um escândalo nisso, é tudo um reflexo da naturalização das estruturas epistêmicas racistas/sexistas de conhecimento que imperam no mundo moderno e colonial<sup>42</sup>.

Como somos frutos dessa história é impossível desprezar o contexto da nossa produção intelectual, então precisamos abraçar nossa identidade e pensar a partir desse contexto, do fato de que somos frutos de uma invasão cultural violenta e que naturalmente isso afeta a forma do nosso pensar. A filosofia não reside no ignorar o passado e sim na compreensão que desde sempre estamos situados.

Neste sentido, com o propósito de examinar as relações coloniais presentes na produção filosófica brasileira e latino-americana e oferecer uma outra perspectiva para

---

<sup>41</sup> Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 31, nº 1, pp 25-49, jan./abr. 2016.

<sup>42</sup> IDEM, p.43.



encarar parte das questões objeto das primeiras seções deste ensaio, consideramos que é importante abordar as ideias formuladas por Julio Cabrera.

No texto que aqui tomamos como referência, Cabrera propõe-se a “fazer uma destruição da pergunta tradicional sobre a ‘existência de filosofia na América Latina’, questionando os próprios termos em que essa pergunta geralmente é colocada: ‘existência’, ‘filosofia’, ‘América Latina’”<sup>43</sup>. Não se trata de uma “introdução à filosofia latino-americana”, mas de uma “introdução latino-americana à filosofia”, ou, como enfatiza o autor, uma introdução à filosofia *desde* a “América Latina”. As inversões dos termos e as aspas, assim como a preposição “desde”, ganham grande importância para marcar a posição do autor em defesa de um pensamento insurgente. Não se trata de fazer uma lista de autores latino-americanos que fizeram filosofia, mas de pensar o que significa chegar ao pensamento mundial *desde* uma perspectiva “latino-americana”. Por conseguinte, é preciso compreender o que significa pensar *desde* uma circunstância histórica e cultural.

Para chegar a essa compreensão, a análise das aspas em “América Latina” é um dos pontos de partida. O termo “América” recorda-nos um dos colonizadores que chegou nessas terras (Américo Vespúcio), e o qualificativo “Latina” deixa de fora indígenas e negros e suas origens não latinas. Além disso, a expressão sugere uma unidade, quando a realidade é ao contrário plural e fragmentada. Se há uma unidade, ela será mais negativa do que positiva. Pensar a América Latina é pensar pluralidade, diversas culturas e costumes, no entanto Cabrera nos aponta um bom fio unificador dessa aparente desconexão:

um mesmo esquema atravessa a quase todos os países “latino-americanos”: foram invadidos por uma país da península ibérica na mesma época (século XV/XVI), seus indígenas foram escravizados ou exterminados e suas culturas anuladas; em muitos desses países, negros foram trazidos da África para trabalhar como escravos; a cultura europeia foi imposta como oficial e obrigatória: primeiro uma imposição da Escolástica, depois do romantismo, do positivismo, do antipositivismo (Bergson, o vitalismo), do marxismo, e finalmente a filosofia acadêmica como exposição da filosofia europeia<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Julio Cabrera, “Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘America Latina’ (Más allá de las “introducciones a la filosofía””, in: *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*, Alberto Vivar Flores-Willames Frank (Orgs.), Goiânia, Editora Phillos, 2018, p. 12, (tradução nossa).

<sup>44</sup> IDEM., p. 14, (tradução nossa).

Notadamente o processo de constituição dessas nações foi similar, por isso Cabrera chamará o elo entre elas de unidade negativa, um conceito que dá conta de explicar como compartilham de um mesmo processo de exclusão, de dependência e de questionamentos, o que gera perspectiva ímpar de pensamento marcado por uma linha histórico existencial de invasão-colonização-possibilidade entre adaptação e resistência.

Estabelecido que não há como negar a origem e sua influência nos pensadores latino americanos, Cabrera passa a examinar o que é filosofia e seus desdobramentos para o pensamento. Entende a filosofia como um discurso gerado na Grécia e que a Europa considera como o berço da sua cultura<sup>45</sup>, no entanto ela não é a única forma de pensamento e assumir sua superioridade frente às outras formas de pensar pode ser justamente o que acarreta nossa insegurança intelectual que culmina no perder de vista a importância dos nossos próprios saberes e construções discursivas.

Assumir um caráter tão rígido e excludente para filosofia faz com que ela perca o caráter questionador e seja só mais um instrumento de manutenção da dominação.

O que quero fazer aqui é pensar como nos introduzirmos, desde “América Latina”, ao pensamento mundial e não somente ao pensamento exposto na história oficial da “filosofia”... Pois isto significa já ter aceito que “pensar” é idêntico a “filosofar”, e que o problema é como nos introduziremos a esse “filosofar”. Porém isso não é o que nos interessa perguntar. Queremos transitar um caminho para o pensamento mundial desde a situação específica “latino-americana”, assim como os europeus caminharam para o pensamento mundial através da “filosofia”<sup>46</sup>.

Nesse texto, Cabrera propõe que cheguemos a um “pensamento mundial” por um caminho que ainda temos que construir (*Esboço de uma introdução ao pensamento desde “América Latina”* (publicado originalmente em espanhol)).

O pensamento passível de tocar o ser humano quanto à sua condição de ser humano, o tipo de pensamento entendido como universal, é defendido por Cabrera, o que está em debate é como se alcança esse tipo de pensamento.

O modo como a filosofia é compreendida atualmente afasta diversas formas de pensar desse patamar de universalidade, ainda se faz filosofia segundo um certo parâmetro de origem europeia. Enquadrar outras formas de pensamentos nesses moldes

---

<sup>45</sup> IDEM.

<sup>46</sup> IDEM, p. 17, (tradução nossa).

pode prejudicar a originalidade e espontaneidade desses saberes ou simplesmente acarretar a desvalorização deles.

O questionamento sobre a existência ou não de filosofia na América Latina acabaria incorrendo no mesmo pressuposto. Quer negando, quer afirmando a existência de filosofia em nosso continente, o que se negaria ou se afirmaria é a existência de uma forma de pensamento entendida segundo parâmetros estreitos, a filosofia entendida segundo uma referência exclusivamente europeia.

Cabrera lista algumas dessas características que entende como constante em ambos os lados, da negação ou da afirmação: o desprezo pelos saberes indígenas do passado; a aceitação da modelo filosófico europeu como matriz, como ditando as regras do que é fazer filosofia e não sujeito à apropriação e à desconstrução, mas apenas à aceitação e à reprodução; o não reconhecimento da nossa pluralidade cultural; a ideia de que o que se faz aqui ainda não é filosofia propriamente dita, mas um preparar de terreno, sendo a filosofia latino-americana entendida como um projeto para o futuro; a exigência de rigor e de percorrer etapas profissionalizantes, com a necessidade de passar pela história da filosofia europeia tendo mais importância do que o empenho sobre o objeto analisado filosoficamente; e por último uma busca por originalidade dentro dos parâmetros do pensamento ocidental.

Esses parâmetros levam a uma filosofia que compactua com a dominação cultural europeia e afasta qualquer possibilidade de insurgência de um pensar mais próprio, de demonstrar outras formas construções, saberes e pensamentos.

Cabrera propõe desconstruir essa metodologia engessada, listando suas sugestões de novos processos e termos para a filosofia latino-americana.

Começando pelo reconhecimento do saber indígena, que apesar de ter sofrido um apagamento sistemático ainda tem traços na sociedade atual, uma proposta de reavê-lo a partir do entendimento de sua importância e da possibilidade do enriquecimento cultural através de se englobar saberes, um reconhecimento que somos uma junção de conhecimentos originários e invasores, isso faz parte fundamental de se entender como latino-americano.

A compreensão que a filosofia europeia e seu modelo são inescapáveis, fazem parte do passado e do presente filosófico, não devem ser desprezados, há muito que se aprender deles, mas não precisam ser repetidos, é possível aprender e desconstruir. Buscar formulas próprias, experimentações, uma filosofia em busca da emancipação do saber latino-americano.

Perceber que identificar a multiculturalidade latino-americana não é suficiente, é necessário reconhecer uma igualdade entre os diferentes saberes e aceitar suas diversidades de métodos para uma interação realmente eficaz. Aceitar que somos uma mistura de índios, brancos e negros e que essa mistura não se dá de forma harmoniosa, reconhecer o passado de violência e a implicação que isso acarreta até hoje e buscar ressignificar o que é ser latino-americano.

Aceitar que o pensamento e formulação de conhecimento latino-americano já é uma realidade e não um projeto para o futuro e que o que nos impede de entrar em contato com ele de forma efetiva são parâmetros importados da Europa aos quais submetemos toda forma de conhecimento. Quando não conseguimos enquadrar algo nos moldes europeus ele passa a ser inferiorizado, entendido como não suficiente e isso precisa ser alterado.

Compreender que apesar da importância do pensamento ser transmitido de forma coesa, objetiva e clara, há uma valoração muitas vezes inadequada as técnicas rigorosas, aos modelos fechados, há necessidade de vários anos de profissionalização antes da possibilidade da elaboração filosófica. Tirar do polo superior hierarquizado o estilo acadêmico de elaborar pensamentos e perceber que ele é apenas um dos estilos possíveis.

Buscar a originalidade na insurgência, no romper com uma filosofia que sirva de instrumento de opressão, dominação. Reconhecer a importância da história da filosofia não é se limitar apenas a completá-la, é preciso pensar problemas não hegemônicos e reconhecer que também são problemas filosóficos.

Cabrera defende que esse pode ser um caminho para pensar a nossa filosofia, um caminho para reencontrar nosso pensamento de forma a valorizá-lo.

O surgimento de um pensar desde “América Latina” é, por isso mesmo, forçosamente violento e rebelde, reativo, ou “insurgente”, porque estará sempre surgindo em um lugar onde não era esperado, onde não se queria que surgisse... senão como uma luta pela existência, pelo vir a ser, pelo surgir, um desejo mais primordial do que a “liberdade” em um sentido kantiano-hegeliano... é um pensamento que luta por ser em suas próprias circunstâncias; e a circunstância do pensar latino-americano é originariamente de invasão, exclusão e dominação, e de

consequente resistência ou acomodação; essa é sua realidade básica a partir da qual surge o resto do pensamento desde “América Latina”<sup>47</sup>.

Se não é necessariamente o rigor, a extensa formação acadêmica ou os moldes europeus que constituem a filosofia, como ela se dá? Existe alguma fórmula sócio-política-cultural favorável que quando atingida gera o filósofo?

Em outros escritos, como no livro *Diário de um filósofo no Brasil* e nos textos *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil?”*<sup>48</sup> e *“Não há filósofos no Brasil?”*<sup>49</sup>, publicados no blog mantido pelo autor, a proposta parece ser alargar o conceito do que é filosofia. As formulações desses três textos são próximas, mas não idênticas.

No livro, constata-se que a filosofia tem sido entendida profissionalmente como uma “atividade de reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental”<sup>50</sup>. Diferentemente, o autor pretende sustentar uma visão plural do filosofar, que não a restrinja a um modo profissional e técnico de se produzir o pensamento, mas que vincule o filosofar com a finitude, que pode se manifestar tanto na filosofia da matemática quanto na filosofia da existência. Para além da profissionalização da atividade filosófica, qualquer ser humano que se lança com paixão reflexiva sobre seu desamparo e incompletude constitutivos é, em certa medida um filósofo.

Filosofia é mais que uma forma, não são apenas os componentes externos que formam magicamente um filósofo, para Cabrera há uma característica singular no ato de filosofar, uma necessidade urgente, imperiosa de abordar algum determinado assunto, em um ato próprio do pensamento que chega a se traduzir em textos acerca do mundo escritos com uma abordagem singular e que trazem uma nova perspectiva.

O filosofar próprio surge de um impulso singular de expor o mundo de uma maneira inevitavelmente pessoal, mas que, de um modo o outro, apela para o humano, para o que afeta a todos. Isso não quer dizer que esse pensamento não reflita as suas origens e seus contextos sócio-culturais, pois é claro que vai refleti-los, inevitavelmente. Mas não é isso que deveria ser tematizado no momento de

---

<sup>47</sup> IDEM., p. 19, (tradução nossa).

<sup>48</sup> Julio Cabrera, *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil?”*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>), acesso em julho de 2018.

<sup>49</sup> Julio Cabrera, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>) acesso em julho de 2018.

<sup>50</sup> Julio Cabrera. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí, Editora Unijuí, 2010, p. 12.

perguntar-se como é que esse pensamento próprio vai surgir... Para filosofar não se precisa de nenhum "embalo", nem queimar gerações, nem absolutamente nenhum "preparo" prévio: estamos já em condições de filosofar por contra própria, se tivermos a sensibilidade e a vontade de tentá-lo, o qual será sempre uma empreitada cheia de riscos de todo tipo (desde o risco ao ridículo até o risco da mediocridade)... A minha última tese é que existem já filósofos brasileiros (e argentinos, e chilenos, e bolivianos e paraguaios...<sup>51</sup>.

Partindo do filosofar como expressão desse ato singular no ser humano, como oriunda da nossa relação com o mundo, do nosso autoquestionamento e do questionamento das coisas a nossa volta, das dúvidas sobre nossa própria existência, do nosso projeto existencial sempre em desenvolvimento, das nossas descobertas, espantos, angustias, curiosidades, todas características próprias do *Dasein* e não do ser humano de uma determinada região do globo terrestre, fazendo que qualquer indivíduo esteja capacitado para a possibilidade de filosofar, independentemente da sua origem.

Na verdade, em minha concepção, Kierkegaard, Marx e Husserl filosofaram todos da mesma maneira, ou seja, da forma como aqueles meus estudantes de graduação gostariam filosofar: fascinados por uma temática (social, epistemológica ou existencial), com muitas ideias sobre a mesma, e com uma consciência muito aguda da importância crucial das questões abordadas, além de uma espantosa facilidade para exprimir-se em suas línguas. Quando alguém é filósofo, suas questões são inadiáveis, as mais urgentes do mundo. Isto não é “psicologista”, nem “privado”, nem “pessoal” num sentido intransferível; mas é singular no sentido de provir de um contato do filósofo com as coisas mesmas, com fatos ou fenômenos que o golpeiam de uma maneira desafiadora e excludente. Sem isso, não há filósofo<sup>52</sup>.

Apesar desses argumentos, e do testemunho da própria História da filosofia latino-americana do qual nas primeiras seções deste ensaio tentamos dar conta, ainda nos deparamos com o questionamento da existência ou não filosofia feita na América Latina, diante disso é preciso investigar quais são os motivos para tais questionamentos.

---

<sup>51</sup> Julio Cabrera, *O que significa dizer: "Não existem filósofos no Brasil"?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>), acesso em julho de 2018.

<sup>52</sup> Julio Cabrera, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>), acesso em julho de 2018.

Uma das explicações pode ser como nosso sistema de ensino não distribui o pensamento produzido pelos seus membros, não estudamos filósofos conterrâneos e vizinhos. Apesar de estarmos na América Latina nossas academias tem seus currículos voltados para Europa, estudamos autores europeus, debatendo sobre problemas europeus e achando soluções europeias. Essa valorização da filosofia europeia nos impede de notar e difundir o conhecimento produzido aqui, a partir daqui. Quando pensamos em bons filósofos nacionais ou vizinhos geralmente pensamos em termos de bons comentadores da filosofia europeia.

Como resultado, nosso trabalho na universidade ocidentalizada é basicamente reduzido a aprender essas teorias oriundas da experiência e dos problemas de uma região particular do mundo, com suas dimensões espaciais/temporais muito particulares e “aplicá-las” em outras localizações geográficas, mesmo que as experiências espaciais/temporais destas sejam completamente diferentes daquelas citadas anteriormente... O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “apartheid epistêmico”<sup>53</sup>.

Descartes produz um método para alcançar o conhecimento, a verdade, que irá estabelecer como fazer filosofia e guiar até hoje o que julgamos como filosofia, a atribuição de valor do que é ou não filosofia vem exportada em um molde unilateral que basicamente informa que o jeito de se produzir filosofia na modernidade é seguindo à risca o modelo cartesiano, qualquer coisa que seja divergente disso apresenta um valor inferior e não pode se quer ser entendido como filosofia.

A filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento. A pretensão de uma “não localização” da filosofia de Descartes, um conhecimento “não situado” inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um “Eu” que assume produzir conhecimento de um não lugar. Como afirma o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez a filosofia cartesiana assume a epistemologia do ponto zero, ou seja, um ponto de vista que não assume a si mesmo como ponto de vista. A importância

---

<sup>53</sup> Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, op. cit., p. 27.



de René Descartes para a epistemologia ocidentalizada pode ser percebida 370 anos depois: as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento. Mesmo os que são críticos da filosofia cartesiana continuam utilizando-o como critério para diferenciar o que é ciência ou não<sup>54</sup>.

O mito da filosofia não situada colaborou para que o homem europeu, após dominar fisicamente a maior parte dos territórios do mundo dominasse também as estruturas epistemológicas. Ao se colocar como referencial do que é universal, o mundo passa a ser olhado por uma perspectiva europeia e todos os povos que fogem a esse modelo estão fadados a serem diminuídos.

As estruturas são construídas dentro desse imaginário e servem tanto para garanti-lo como para perpetuá-lo, com isso nossas instituições de ensino continuam até hoje desprezando saberes locais e privilegiando quase exclusivamente saberes europeus. A conclusão a que chega Cabrera aponta para a necessidade de rever as condições em que se produzem conhecimentos nas universidades da América Latina:

Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica. Tudo foi afetado pela Modernidade eurocêntrica e muitos aspectos do eurocentrismo foram engessados nessas novas epistemologias. Entretanto, isto não significa que cada tradição está contida, em um sentido absoluto, e que não há uma saída da epistemologia ocidental. Ainda existem perspectivas epistêmicas não ocidentais, que guardam uma exterioridade relativa da Modernidade eurocêntrica. Elas foram afetadas pelo genocídio/epistemicídio, mas não foram completamente destruídas. É esta exterioridade relativa que, de acordo com Enrique Dussel, propicia esperança e possibilidade de um mundo transmoderno: “um mundo onde muitos mundos são possíveis”, para usar o slogan zapatista... A transmodernidade é um convite para que se produza, a partir de diferentes projetos epistêmicos políticos que existem no mundo hoje, uma redefinição dos muitos elementos apropriados pela Modernidade eurocêntrica e tratados como inerentes à Europa, rumo a um projeto decolonial de liberação para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e coloniais<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> IDEM, p. 30.

<sup>55</sup> IDEM, p. 45.

Talvez uma mudança nesse paradigma coloque a comunidade filosófica mais disposta a notar a quantidade de conhecimento sendo produzida em outros lugares não europeus e demonstre até mesmo a necessidade de formular um conceito mais abrangente do que é filosofia que não esteja tão presa a expectativas tão engessadas.

Como vocês já sabem, penso que filosofia é muitas coisas. Historicamente ela se desenvolveu em muitas direções e estilos. Creio que seríamos mais felizes (ou menos infelizes) se vivêssemos numa sociedade onde muitos tipos de filosofia pudessem ser praticados, e não um único tipo (com independência de assuntos e conteúdos, que também serão diversos). Uma sociedade onde nunca escutássemos a frase: “Ah, sim, mas isso não é filosofia” (uma frase que escuto demasiado frequentemente, para meu gosto)...uma consequência de um projeto institucional: a concepção vigente de como se deve produzir filosofia bloqueia o caminho para aqueles que pretendem instaurar qualquer ato singular de filosofar, pois o mesmo é abertamente desestimulado como sendo frouxo, irresponsável e ilusório<sup>56</sup>.

§ 5 – “*Democracia futura*”, técnica e questão ambiental desde um prisma brasileiro.

No interior deste horizonte, focar em uma última perspectiva temática permitirá esclarecer com mais precisão um dos significados filosóficos deste ensaio coletivo. Como já destacou Marilena Chauí é necessário estudar o Brasil não “a partir do que falta”, mas “a partir do que ele efetivamente é”. Com efeito, não se pode compreender o nosso país (e, é claro, suas produções filosóficas, sociais, artísticas, etc.) “pela falta, pela ausência e pela privação”<sup>57</sup>. Ao contrário. É necessário dizer “sim” ao que somos e ao que fazemos; ao nosso passado, à nossa história, ao nosso diálogo/confronto com a tradição europeia. Esse é o no qual devemos buscar as raízes de nossa identidade e encontrar os elementos fundadores de nossa Filosofia.

Neste sentido, temas como a crise da política, a crítica do (inelutável?) avanço da técnica e da ciência, a questão ambiental, os destinos da democracia, a luta contra a corrosão do espaço público por ondas de fascismo sociocultural<sup>58</sup> cada vez mais

---

<sup>56</sup> Julio Cabrera, “Não há filósofos no Brasil?”, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>), acesso em julho de 2018.

<sup>57</sup> Marilena Chauí, “Conversa com Marilena Chauí”, in: *Conversas com filósofos brasileiros*, op. cit., pp. 306-307.

<sup>58</sup> Fascismo social e não político, como alerta Boaventura de Souza Santos (Cf. *A difícil democracia. Reinventar às esquerdas*, São Paulo, Boitempo, 2016). Fascismo social, cultural, ideológico “democrático e politicamente correto”, que estaria presente também nas práticas cotidianas de setores não irrelevantes das esquerdas, de acordo com Rossano Pecoraro (Cf., “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do

imponentes, são centrais no horizonte filosófico brasileiro da atualidade. É um sinal importante, que não só reforça a ideia de filiação (ainda incipiente, mas sem dúvida promissora) a uma tradição autenticamente latino-americana, como permite vislumbrar uma série de indicações para o fortalecimento da pesquisa acadêmica e do ensino de filosofia em nosso país.

Tomemos como exemplo as tensões que atravessam o debate em torno da democracia (destino, riscos, desafios) na nossa era tecnológica e digital.

Parlamentar, direta, representativa, de alta ou baixa densidade, formal, real, substancial, participativa, digital, compartilhada, etc. Qual seria a melhor forma de democracia? Que tipo de “ideal” nos deveria nortear na reflexão filosófica e na ação transformadora? De que modo conciliar políticas de governo com a necessidade de pôr em prática um imperativo ético que fale em nome das gerações futuras, do meio ambiente e de todo ser vivo?

Na última fase de seu pensamento Jacques Derrida busca indicar um caminho através da formulação do conceito de “democracia futura” ou “democracia por vir” – que não estaria mais ligada a noções clássicas da teoria política (cidadania, território, soberania, estado) e cuja legitimidade se fundamentaria na expectativa por um tempo futuro *à venir* e na invocação do *evento*, im-possível, plural e improgramável, que “não pertence a este tempo”<sup>59</sup>. Essa formulação derridiana de uma “democracia por vir” é central na reflexão recente de Vladimir Safatle<sup>60</sup> que – partindo da constatação do “esgotamento da diferença como valor maior para a ação política”, da proposta de uma “experiência produtiva de indeterminação” e da apropriação de ideias relativas ao “Estado de exceção” de Giorgio Agamben e à dissociação radical entre Justiça e Direito afirmada por Derrida (o Direito não é a Justiça nem faz Justiça escreveu em *Força de lei*) – propõe como única saída possível da crise política e social um regime democrático no

---

doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018 e “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro [Orgs.], Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017). Uma esquerda que, parafraseando o livro de Vladimir Safatle, deveria aprender a não ter medo de gritar seu nome (Cf. *A esquerda que não teme dizer seu nome*, São Paulo, Três estrelas, 2012). Uma esquerda que “se especializou demais”, apoiou-se “na causa da diversidade e perdeu de vista a universalidade” e que precisaria expulsar de sua genética política os “traços inquietantes” do “patrulhamento” e da promoção do “assassinato de reputação” de quem dissente ou usa seu “direito a mudar de convicção” como afirma Renato Janine Ribeiro (Cf. “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muanis [Orgs.], Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017).

<sup>59</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994, p. 13.

<sup>60</sup> Cf., Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, op. cit.; *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

qual o poder seja “transferido para instâncias de decisão popular que podem e devem ser convocadas de maneira contínua”<sup>61</sup>.

Utopia? Mero ideal regulador? Segundo Safatle não, uma vez que

Há muito ainda *por vir*. Como dizia Derrida, eis a razão pela qual só podemos falar em democracia *por vir*, e nunca em democracia como algo que se confunde com a configuração atual do nosso Estado de Direito. Contra os arautos do Estado democrático de direito, que procuram nos resignar às imperfeições atuais de uma democracia parlamentar devemos afirmar os direitos de uma democracia *por vir*, que só poderá ser alcançada se assumirmos a realidade da *soberania popular*<sup>62</sup>.

Tendo o mesmo objetivo, isto é, desenvolver uma análise, mais ou menos conjuntural da condição atual do regime democrático, Renato Janine Ribeiro não se dirige ao contexto contemporâneo para buscar seus instrumentos conceituais, mas à filosofia grega antiga e ao direito romano. O cerne de seu discurso é a oposição entre a República (romana) e a Democracia (ateniense), entre a vontade (ou o bem comum) e o desejo. “Mesmo sendo de forma pejorativa, a afirmação dos conservadores gregos de que a democracia se pauta pelo desejo, é interessante. Indica que as pessoas desejam ter mais, para ser mais”<sup>63</sup>. Desejam que suas diferenças e suas reivindicações particulares sejam reconhecidas socialmente e garantidas por lei. A política democrática apoia todas essas lutas por desejos que, aliás, não são uma exclusividade de ideologias e partidos de esquerda<sup>64</sup>. O que fazer, então? O que esperar? Como preservar o bem comum? Como controlar a voracidade consumista das sociedades contemporâneas? De que maneira dar voz àqueles que não têm voz e às gerações futuras? Um passo essencial e necessário, diz Janine, “é a fusão dos dois princípios: do princípio democrático, do desejo que dá força e conteúdo à política; e do espírito republicano, como uma espécie de contenção”<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Para uma leitura crítica desses temas e, mais em geral, do debate da atualidade sobre as várias formas de democracia(s) Cf., Rossano Pecoraro, “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaísmo e do doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018 e “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro (Orgs.), Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017.

<sup>62</sup> Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, op. cit., p. 53.

<sup>63</sup> Renato Janine Ribeiro, “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muani (Orgs.), op. cit., p. 52. Sobre estes temas ver, do mesmo autor, “Democracia versus República”, in: *Pensar a República*, Newton Bignotto (Org.), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000; “Démocratie versus République: inclusion et désir dans les luttes sociales”, in *Diogène*, v. 220, 2007 (este ensaio foi republicado nas edições inglesa e chinesa da Revista).

<sup>64</sup> No texto citado Janine foca, ao contrário, na esquerda brasileira, especialmente no PT (Democrático) e naquilo que seria o seu contrário ideológico e partidário, ou seja o PSDB (Republicano).

<sup>65</sup> IDEM., p. 53.

Mas isso seria suficiente?

Com o propósito de relançar a pergunta e fortalecer a discussão é interessante recorrer a um autor relativamente pouco apreciado pela tradição filosófica europeia e norte-americana, mas que se tornou em poucos anos um dos filósofos contemporâneos mais lidos e estudados no Brasil<sup>66</sup>. Estamos falando de Hans Jonas e de suas reflexões pioneiras sobre técnica, ética e natureza.

A partir de uma perspectiva latino-americana o ponto central é: a técnica moderna é considerada hoje não só como um problema filosófico radical, mas também como um urgente problema ambiental e, portanto, *político*. Tudo o que fazemos no nosso presente se estende ao que teremos no futuro da humanidade e de toda a biosfera, pois nossas ações, sob o signo da técnica e das tecnologias, ganham alcance espaço-temporal antes impensáveis<sup>67</sup>. Permanecemos, hoje, sem nenhuma espécie de novo *controle efetivo* sobre o avanço da técnica, sobre suas promessas, suas conseqüências à biosfera e seus riscos. Neste presente precário e não interrogado de modo adequado o futuro é posto em xeque permanentemente. Por isso, é inevitável e até necessário que questionemos: que tipo de governo será capaz de exercer o controle necessário sobre o poder da técnica e suas conseqüências? Que governo será suficientemente “firme” e “convincente” em seus programas e ações para garantir que exista vida humana no meio ambiente preservado em um futuro em que os laços familiares não são o motivo que determinam as nossas ações atuais? De maneira mais clara, que governo será capaz de exigir, legal e legitimamente, sacrifícios e subordinar os interesses conflitantes do presente às demandas de longo prazo no futuro? Analisemos, pois, alguns dos limites e das possibilidades da democracia diante desses desafios. Afirmo o pensador argentino Mario Glück:

Hoje deve ser dito que as capacidades de qualquer governo são seriamente limitadas para encarar algum tipo de acordo político para o futuro, uma vez que se tratam das mesmas capacidades do Estado que estão em crise com a globalização

---

<sup>66</sup> Trata-se de um fenômeno peculiar e autenticamente nosso para o qual contribuem de maneira fundamental as atividades e os resultados (pesquisas, eventos, publicações, etc.) do Grupo de Trabalho (GT) Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação (ANPOF).

<sup>67</sup> Em *O princípio responsabilidade*, Hans Jonas formula uma nova maneira de pensar a ética na era da civilização tecnocientífica. O pensador propõe a responsabilidade como princípio de uma ética para o futuro, que se impõe como um imperativo categórico, sobretudo, para o homem público enquanto depositário das ações coletivas com projeções temporais distantes. Em função dos problemas enfrentados pela modernidade com o avanço da técnica, ocasionado pela economia do lucro e pelo advento das ciências positivistas, Jonas afirma que tal responsabilidade deverá ser exercida, sobretudo, em âmbito estatal, uma vez que, sua propulsão deriva dessa empresa coletiva da ação humana que adquiriu uma nova dimensão. Sobre os preceitos deste princípio viabilizar-se-á uma política efetiva sobre a técnica que se consolida como um poder ameaçador para toda a biosfera.

financeira. As liberdades empresariais com cada vez menos limites por parte do estado como representante do interesse geral, podem prever um futuro muito mais perigoso diante do avanço do egoísmo individual. É interessante assinalar que grande parte do processo de globalização e da perda de capacidades do estado, é consequência em parte do avanço tecnológico que tem contribuído para que os fluxos financeiros pudessem mobilizar-se escapando do controle dos Estados<sup>68</sup>.

A novidade desses desafios do nosso tempo ocorre porque “nunca antes a política pública teve de lidar com questões de tal abrangência e que demandassem projeções temporais tão longas. De fato, a natureza modificada do agir humano altera a natureza fundamental da política”<sup>69</sup>. Esse diagnóstico surge após a análise crítica a respeito da “técnica moderna” e a fundamentação do “princípio responsabilidade” como uma proposta ética adequado à civilização tecnológica que deve ser colocada em prática na esfera pública, através do governante, pois a “técnica moderna” não está restrita a ação de indivíduos isoladamente, mas sim, tornou-se um modo de ser coletivo que representa um poder desgovernado e ultrapassa a esfera das cidades. A forma de governo suficientemente “forte” para controlar esse novo modo de ser coletivo deverá constituir um *poder sobre o poder*. Das reflexões políticas desenvolvidas pelo filósofo, queremos construir aqui uma janela pela qual possamos contemplar alguns aspectos da democracia diante dos desafios expostos.

Desse modo, é inevitável que a primeira avaliação geral deste regime de governo aponte exatamente para sua limitação quanto ao cumprimento dos interesses do futuro, pois a democracia parece estar condicionada às vantagens do presente, uma vez que “aquilo que não existe não faz nenhum lobby, e os não-nascidos são impotentes”<sup>70</sup>. O regime democrático, sobretudo aquele que se define “representativo”, depende de um processo eleitoral periódico. Na corrida para conquistar a maioria dos votos, os candidatos articulam promessas e programas (quando existem) populares (melhor dizendo populistas) e desejáveis que, absolutamente, dizem respeito ao bem-estar atual dos eleitores. Em países com grande má distribuição de renda, baixo índice de desenvolvimento humana e diversos problemas econômicos e sociais, onde as demandas do presente são urgentes, como exigir esforços para um futuro distante onde os eleitores atuais não colherão os louros do porvir? Em países desenvolvidos, com alto índice de

---

<sup>68</sup> Mario Glück, “El principio de responsabilidad: ¿una etica impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas”, in: *Revista e Filosofia*, v. 18, n° 22, jan./jun. 2006, p. 50, (tradução nossa).

<sup>69</sup> Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, Rio de Janeiro, Contraponto-Editora PUC-Rio, 2006, p. 207.

<sup>70</sup> IDEM., p. 64.

consumo de bens e acúmulo de riquezas, como exigir uma moderação e redistribuição a nível internacional?

Ainda que à primeira vista a democracia se apresente de modo problemático para governar o poder tecnológico e garantir o futuro da humanidade, assim como de toda a biosfera, é urgente que tenhamos o interesse na fundamentação de um poder coletivo que se compreenda na forma política, capaz de regular a técnica de modo providente, resguardando as organizações sociais de governos tirânicos que poderiam acender sob pretextos catastróficos. Ou seja, devemos de modo voluntário ter interesse em circunstâncias futuras a fim de evitar medidas emergenciais extremas e, com isso, prevenir a ascensão de regimes autoritário ou mesmo totalitários. Se não decidimos pelo futuro no presente, o depois poderá demandar medidas que não são compatíveis com os procedimentos e tempo necessários aos regimes democráticos. Com as previsões catastróficas anunciadas, como o aumento da população mundial<sup>71</sup> e a má distribuição de bens de consumo a nível global (que divide os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos), esse futuro é iminente<sup>72</sup>.

Ainda que não tenhamos uma imagem definitiva de como seria uma forma de governo adequada aos desafios promovidos pela “técnica moderna”, precisamos refletir sobre a “dificuldade da liberdade no mundo de amanhã, e sobre o fato de que ela – por outro lado, mas especialmente – só é realmente possível caso se possa confiar em sua autolimitação através da censura do costume”<sup>73</sup>. Portanto, pensar a democracia atualmente é também repensar os nossos valores morais, onde o pensamento prudente e o reconhecimento da responsabilidade por toda a biosfera tenha força suficiente para impor limites às ações tecnológicas e regulamentar o modo de viver do homem.

---

<sup>71</sup> Em seu livro *10 bilhões* Stephen Emmott, diretor do departamento de pesquisas em ciências da computação da Microsoft e professor da Universidade de Oxford, afirma que até o final do século XXI seremos uma população mundial de mais de dez bilhões e que esse crescimento populacional nos coloca em uma situação de emergência planetária sem precedentes. Escreve ele: “Para todos os lados que se olhe, um planeta de dez bilhões parece um pesadelo. E o mais preocupante é que agora existem provas contundentes de que todos os ecossistemas globais não só podem chegar a um ponto de virada catastrófico, mas já estão próximos dessa transição”. (Stephen Emmott, *10 bilhões*, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2013, pp.150-151). Nessa mesma perspectiva Luiz Fernando Krieger Merico afirma que “a humanidade se encontra, pela primeira vez, diante dos limites da biosfera. As alterações climáticas são o exemplo mais didático disso. Estamos provocando rupturas, ultrapassando diversos limites impostos pela biosfera: alteração do ciclo hidrológico, desertificação, perda da biodiversidade, mudanças climáticas e diversos outros processos que sustentam a vida e a economia. Considerando que a biosfera não pode ser trocada, que as leis gerais do universo, entre elas a termodinâmica, também não podem ser alteradas, não estamos em face de um modismo passageiro”. (Luiz Fernando Krieger Merico, *Economia e Sustentabilidade*, São Paulo, Loyola, 2008, p. 13).

<sup>72</sup> Atualmente temos um exemplo didático acontecendo na Europa que precisa lidar com a invasão dos milhares de imigrantes fugitivos da guerra, da pobreza e da violação dos direitos humanos em seus países de origem.

<sup>73</sup> Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 79.



O sistema “democrático liberal” é um sistema político que tem como premissa medular a liberdade dos homens. Mas Jonas sublinha aqui um problema fundamental inerente a essa concepção de liberdade, pois nem sempre é uma liberdade para o bem. No atual sistema, em que quase totalidade do ocidente vive, há a obliteração do conceito de deveres a serem exigidos pelos conceitos de direitos a serem garantidos, ou seja, na prática, o que não é proibido é permitido. Portanto, o dever é negativo, isso significa que não se deve fazer aquilo o que é proibido, mas não há qualquer dever afirmativo que exija que se aja de determinada forma. Essa é uma crença “ingênua” na liberdade humana ou, uma convicção na bondade inata dos homens, pois toda ampliação irrestrita da liberdade é uma “grande aposta de que o bom uso superará o mau”<sup>74</sup>.

Não se deve perder de vista que a liberdade no homem é uma marca da sua ambivalência que certamente pode se decidir pelo mal, mas ela pode igualmente optar pelo bem. Por isso mesmo, algumas circunstâncias de uma ordem econômica má, assim como uma ordem política má podem impedir alguns indivíduos alcançar qualquer tipo de “bondade”. Jonas afirma que existem formas de governo e de economia melhores ou piores, na medida em que “possam ser mais ou menos morais como tal, ou seja, de acordo com regras morais, elas estabelecem condições melhores ou piores para o Ser moral de seus membros, ou seja, para a ‘virtude’”<sup>75</sup>. A virtude certamente não é a escolha mais fácil e cobra o seu preço, mas ela não deve ser excepcionalmente cara ao ponto de que o homem médio não seja capaz de “comprá-la”. No caso dos regimes despóticos há uma corrupção dos valores éticos que ocorre de diferentes maneiras entre os agentes e as vítimas da violência imputada por esse tipo de governo. Nas palavras de Jonas:

Nesse caso, sendo os homens o que são, a lógica seria que se encorajasse a virtude, em vez de inibi-la. Mas, sobretudo, não se deveria encorajar o vício, embora seja isso o que ocorre nos despotismos, de forma mais absoluta nos despotismos totalitários: o arbítrio e a crueldade nos dominantes, a covardia, a hipocrisia, a difamação, a traição dos amigos, a insensibilidade e, no mínimo, a indiferença fatalista – enfim, o vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço<sup>76</sup>.

O “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” destacado por Jonas, diz respeito igualmente aos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e outros

---

<sup>74</sup> IDEM., p. 278.

<sup>75</sup> IDEM., p. 273.

<sup>76</sup> IDEM., p. 274.



aspectos sociais institucionais. Para se evidenciar isto, basta afirmar que “o que se obtém no despotismo, por meio da violência e do medo, obtém-se aqui pela miséria material e a necessidade bruta. Ali onde não se consegue sufocar o sentido da ‘virtude’, pelo menos o seu preço torna-se demasiado alto”<sup>77</sup>. É, no entanto, necessário ressaltar que a liberdade política e a moralidade civil, que representam aqui o oposto ao despotismo, não garantem necessariamente bons homens, pois “não é obrigatório que o bom Estado coincida com os bons cidadãos”<sup>78</sup>. Segundo Jonas, isso ocorre porque “causar” não consiste no mesmo que “permitir”, ou seja, o bom Estado permite ao seu cidadão a escolha pela virtude, mas não garante que este seja virtuoso como “efeito” necessário dele. Na verdade, é muito mais evidente o vício incentivado pelo aspecto negativo. Por isso,

observamos desde já que nenhum ceticismo a que cheguemos nos exime do dever de abolir circunstâncias malélicas e substituí-las, na medida do possível, por outras melhores. Os escândalos morais devem ser eliminados, mesmo que não saibamos qual será o resultado. Em relação a esse dever, não faz diferença se alimentamos dúvidas ou confiança a respeito dos seres humanos. Mas isso é importante, quando se trata de utopias e de objetivos de longo prazo como tal, nos quais a visão vai mais além de uma simples correção dos males atuais. Por isso, novamente se coloca aqui a velha questão da relação entre o bom Estado e o bom cidadão<sup>79</sup>.

Esta posição jonasiana se contrapõe à atual concepção liberal predominante no mundo ocidental sobre a neutralidade do Estado do ponto de vista moral defendida por filósofos como Kant, Hobbes e Maquiavel em suas teorias distintas<sup>80</sup>. Seria este “o Estado da guarda noturna” por ser desejável que ele não seja notado em nome da liberdade individual dos seus cidadãos. Mas, “a aparição de uma possível tarefa para a responsabilidade e a mais ampla pergunta, implícita nela, de até que ponto podemos nos permitir amanhã a permissiva sociedade de hoje”<sup>81</sup> nos impõe a contínua questão sobre o melhor governo, segundo o “princípio responsabilidade”. O Estado moralmente neutro não garante o bem-estar social por meio da repartição material e imaterial dos produtos, regulada de forma pública que assegure estabilidade aos cidadãos a fim de

---

<sup>77</sup> IDEM., p. 276.

<sup>78</sup> IDEM., p. 273.

<sup>79</sup> IDEM., p. 277.

<sup>80</sup> IDEM., p. 277-278.

<sup>81</sup> Hans Jonas, *Técnica, medicina e ética*, São Paulo, Paulus, 2013, p. 69.

superar aquele “vício do medo e da sobrevivência a qualquer preço” imposto, nesse caso, pelos efeitos desmoralizantes da exploração econômica e de outros aspectos sociais institucionais (como a falha dos serviços de educação, saúde e até emprego).

Novamente, é necessário confirmar que a questão prática que tange o princípio de responsabilidade diz respeito ao quanto o Estado pode determinar o bom ou mau caráter de seus membros. Nesse sentido, inegavelmente, conclui-se que os regimes liberais são pelo menos melhores nesse aspecto, na medida em que evitam as causas da corrupção inerentes aos regimes despóticos. Segundo Jonas, a liberdade é um valor moral em si, digna de seu alto preço; além disso, algumas virtudes são possíveis de florescer apenas em um regime de liberdade, pois “nas situações inter-humanas nunca faltará ocasião para a justiça, a bondade e a lealdade, e sua posse como postura permanente, assim como exercício criterioso, caso a caso, sempre representará um valor que nenhuma sociedade quer perder nem pode substituir pela mera coação jurídica”<sup>82</sup>. Portanto, um sistema liberal é preferível por motivos morais a um sistema não-livre, onde podemos afirmar junto ao filósofo que:

Um Estado de direito é melhor que um Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos, melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito a defender os seus interesses e a participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente de gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade obtida à força<sup>83</sup>.

Ainda segundo Jonas, devemos conceder maior valor à posse das virtudes que podem florescer somente em um regime de liberdade em detrimento do valor de evitar os vícios que também surgem neste tipo de governo, como os problemas da estabilidade e bem-estar social que citamos acima. Ou seja, os problemas na economia são pagos pelo valor supremo da liberdade. Porém, “aqui o que se pode esperar de melhor é uma compensação, com concessões entre os extremos que sejam irreconciliáveis. Como em tudo o que é real, reina aqui o princípio da ‘compossibilidade’”<sup>84</sup>. O Estado de direito, as ideias básicas de cidadania, da soberania do povo, da representação, do sufrágio universal,

---

<sup>82</sup> IDEM., p. 70.

<sup>83</sup> Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 279.

<sup>84</sup> IDEM., p. 280.

da regra majoritária, da equidade social, da ampliação das liberdades civis, entre outros, são frutos de seus avanços e esforços continuados. Os sistemas liberais são construídos na base de concessões permitidas por sua própria natureza “instável”, imperfeita, fluida, capaz de sofrer ameaças e coações de maneira interna e externa, passando sempre por novas adaptações. Exatamente por ser concebida por essas características, há um risco inerente à própria natureza desses sistemas do qual nos alerta Jonas:

[...] deveríamos acrescentar de imediato que o fato de esses sistemas serem melhores, na forma como o definimos aqui, não lhes garante nenhuma durabilidade, pois, ao contrário, em suas vantagens, sobretudo naquela da liberdade, está contido o germe das contradições, das crises, de uma possível degeneração interna e mesmo de uma transformação radical no seu oposto<sup>85</sup>.

Por isso, Jonas reafirma o valor das virtudes para este governo, que, uma vez executor do princípio responsabilidade, deve cuidar para que haja uma situação global preventiva às situações de emergência e, sobretudo, de antecipação às ameaças integrais contra as quais nenhuma virtude poderia ser investida. Jonas conclui: “Cabe a nós evitar a necessidade da tirania, controlando-nos e sendo mais uma vez rigorosos em relação a nós mesmos. Um sacrifício voluntário da liberdade agora pode salvar o que há de mais importante nela para depois”<sup>86</sup>. O sacrifício voluntário da liberdade sempre fez parte do pacto social para garantir os direitos individuais, mas, sendo a responsabilidade pela humanidade futura o valor principal para o mundo de amanhã, segue-se que:

[...] o valor complementar a ele é um vivo *sentido* de seu objeto, precisamente o “todo”, a humanidade como tal. Assim, o despertar, a manutenção, e inclusive a *fundamentação* de um sentimento pela “humanidade” é uma importantíssima tarefa educativa e intelectual para o mundo do amanhã<sup>87</sup>.

Portanto, para cumprir a exigência da ética do futuro, o sistema político “precisa se decidir contra o indivíduo e a favor do coletivo (e assim por diante), ou seja, por aspectos que, segundo outra óptica são absolutamente imperfeitos”<sup>88</sup>. Podemos, neste momento, com toda exposição realizada até aqui, questionar um ponto não interrogado

---

<sup>85</sup> IDEM., p. 279.

<sup>86</sup> Hans Jonas, *Técnica, medicina e ética*, op. cit. p. 84.

<sup>87</sup> IDEM., p. 82.

<sup>88</sup> Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, op. cit., p. 280.

por Jonas: este sistema democrático-liberal, pode ser compatível às exigências de vinculação aos princípios da ética do futuro? Ainda que o filósofo não nos forneça uma defesa clara à democracia (em suas mais variadas expressões), ele nos alerta quanto aos indesejáveis regimes totalitários ou autoritários. Outra pista que nos é fornecida trata da necessária vinculação da política a princípios éticos que devem conduzir a ação do governante de modo imperativo, a fim de garantir os direitos das gerações futuras de existir enquanto humanos ontologicamente preservados em sua natureza. De que maneira essa vinculação pode ocorrer e se isso é possível de modo prático são as aberturas que as críticas de Jonas e dos outros autores analisados deixam à *nossa* reflexão enquanto perspectivas filosóficas.

#### *Referências bibliográficas.*

AA.VV., *La filosofía en América Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, julio de 1979, tomo 1.

Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México D.F., Siglo XXI, 1968.

Boaventura de Souza Santos, *A difícil democracia. Reinventar às esquerdas*, São Paulo, Boitempo, 2016.

Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incansable de la identidad* (3ª edición), Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

Daniele Dottorini, “Rocha, Glauber”, in: *Enciclopedia del Cinema Treccani*, Roma, 2004.

Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, in: *Tábula Rasa*, Bogotá, Colômbia, nº 9, 2008.

Eugênio Resende de Carvalho, “A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969)”, in: *Ideias*, Campinas, nº 7, nova série, 2º semestre, 2013.

Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador, UFBA, 2008.

Hans Jonas, *O princípio Responsabilidade*, Rio de Janeiro, Contraponto-Editora PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_, *Técnica, medicina e ética*, São Paulo, Paulus, 2013.

Italo Moriconi, “Apresentação: Medula e osso”, in: *Torquato Neto essencial*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017.

Ivan Domingues, “Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos – desafios e legados”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, n° 2, 2013.

\_\_\_\_\_, *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas*, São Paulo, UNESP, 2017.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofia contemporânea”, in: *Latinoamerica, cuadernos de cultura latinoamericana*, Ciudad de México, Coordinación de humanidades/Centro de estudios latino-americanos-Facultad de Filosofia y Letras, UNAM, 1978.

Julio Cabrera, “Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘America Latina’ (Más allá de las “introducciones a la filosofía””, in: *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*, Alberto Vivar Flores-Willames Frank (Orgs.), Goiânia, Editora Phillos, 2018.

\_\_\_\_\_, *O que significa dizer: “Não existem filósofos no Brasil”?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>).

\_\_\_\_\_, *Não há filósofos no Brasil?*, (disponível em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/06/acerca-da-natureza-e-situacao-atual-das.html>).

\_\_\_\_\_, *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí, Editora Unijuí, 2010, p. 12.

Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, in: *Stromata*, San Miguel, Argentina, 29(4):399-413, out./dez. 1973, (tradução anônima em português disponível em: <http://files.mural2.com/200003973-33b1934ab8/FilosofiaLatinoamericana-Leopoldo%20Zea.pdf>).

\_\_\_\_\_, *La filosofia americana como filosofia sin más*, México, D.F., Editora Siglo XXI, 2005. (Versão disponível em: <https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/leopoldo-zea-la-filosofia-latinoamericana-como-filosofia-sin-mas.pdf>).

\_\_\_\_\_, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, D.F., Fondo de cultura económica, 1990.

Luiz Fernando Krieger Merico, *Economia e Sustentabilidade*, São Paulo, Loyola, 2008.

Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), *Conversas com Filósofos Brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000.

Marilena Chauí, “Conversa com Marilena Chauí”, in: *Conversas com filósofos brasileiros*, Marcos Nobre-José Marcio Rego (Orgs.), São Paulo, Editora 34, 2000.

Mario Glück, “El principio de responsabilidad: ¿una etica impracticable? Reflexiones en torno a la propuesta política de Hans Jonas”, in: *Revista e Filosofia*, v. 18, n° 22, 2006.

Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez, S.-Grosfoguel, R. (Orgs.), Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007).

Paulo Roberto Margutti Pinto, “Crisóstomo entrevista Margutti - (Fazer Filosofia no Brasil, Conhecer Pensamento Brasileiro)”, in: *Boletim da ANPOF*, Julho/2018, (disponível em: <http://www.ANPOF.org/portal/index.php/pt-BR/2014-01-07-15-22-21/entrevistas/1685-crisostomo-entrevista-margutti-fazer-filosofia-no-brasil-conhecer-pensamento-brasileiro>).

Ramón Grosfoguel, “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”, in: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 31, nº 1, jan./abr. 2016.

Renato Janine Ribeiro, “A utopia e a redução de danos: entrevista com Renato Janine Ribeiro”, in: *A crise das esquerdas*, Aldo Fornazieri-Carlos Muanis (Orgs.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_, “Democracia versus República”, in: *Pensar a República*, Newton Bignotto (Org.), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_, “Démocratie versus République: inclusion et désir dans les luttes sociales”, in *Diogène*, v. 220, 2007.

Ricardo Timm de Souza, *O Brasil filosófico*, São Paulo, Perspectiva, 2003.

Rossano Pecoraro, “Da democracia e da servidão voluntária na época do blablaismo e do doxismo (com Žižek e La Boétie)”, in: *Coleção do XVII Encontro da ANPOF*, São Paulo, ANPOF, 2018.

\_\_\_\_\_, “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, in: *Sexo, política e desconstrução*, Baptiste Grasset-Rossano Pecoraro (Orgs.), Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2017.

\_\_\_\_\_, “Filosofia della storia (latinoamericana)?”, in: *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. III, nº 1-2, 2015 (Dossiê Filosofia da História, Antônio Carlos dos Santos [Org.]).

Stephen Emmott, *10 bilhões*, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2013.

Vladimir Safatle, *A esquerda que não teme dizer seu nome*, São Paulo, Três estrelas, 2012.

\_\_\_\_\_, *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2012.