

e-issn 2359-6384

# revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA  
NÚMERO 35 • JANEIRO/JUNHO 2017



**e-issn 2359 - 6384**



**ANO 2017**

**REVISTA IDEIÇÃO**

**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF**



---

---

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**

---

---

**Reitor**

Evandro do Nascimento Silva

**Vice-Reitora**

Norma Lúcia Fernandes de Almeida

**Diretor do DCHF**

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Ágabo Borges de Souza

**Vice-Diretora do DCHF**

Adriana Costa Santana

**Coordenador do NEF**

Malcom Guimarães Rodrigues

**Secretária**

Jaciene Silva e Carvalho

**Estagiárias**

Cintia Jesus de Almeida

Thaís de Almeida Santos

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana

Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte

CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294

Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br

Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



# **REVISTA IDEAÇÃO**

**CORPO EDITORIAL**

**SECRETÁRIA**

Thaís de Almeida Santos

**WEBMASTER**

Marcelo Vinicius Miranda Barros

**REVISÃO**

Juliana de Orione Arraes Fagundes

**PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA**

Jaciane Silva e Carvalho

**COMITÊ EDITORIAL**

Adriana Santos Tabosa

André de Jesus Nascimento

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Rodrigo Ornelas

Túlio Madson de Oliveira Galvão

Wagner Teles de Oliveira

**EDITOR-CHEFE**

Laurenio Leite Sombra

**ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ DIS-PENSANDO O OCIDENTE**

Flávia Almeida Pita

Laurenio Leite Sombra

---

FEIRA DE SANTANA	n. 35	p. 1 - 501	Ano 2017
------------------	-------	------------	----------

---

## Conselho Editorial

André Luís Mota Itaparica (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Carlos Ziller Camenietzki (Universidade Federal do Rio de Janeiro — UFRJ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UW/USA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas — PUCCAMP)  
Dante Augusto Galeffi (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Desidério Murcho (Universidade Federal de Ouro Preto — UFOP)  
Edvaldo Souza Couto (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Elyana Barbosa (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo — Valencia/Espanha)  
Jarlee Oliveira Silva Salviano (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
João Carlos Salles Pires da Silva (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin — Oskosh — UW/USA)  
José Crisóstomo de Souza (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia) †  
Maria Constança Pissara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — PUC/SP)  
Maria Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de la Plata - UNLP)  
Mariluz Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del — Rei/UFSJ)  
Olivail Freire Júnior (Universidade Federal da Bahia — UFBA)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS)  
Valério Hillesheim (Universidade do Estado da Bahia — UNEB)

### Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas  
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -  
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
n. 35, jan./jun. 2017

Semestral

e-issn 2359 - 6384

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1

# SUMÁRIO

## DOSSIÊ DIS-PENSANDO O OCIDENTE

### APRESENTAÇÃO

Flávia Almeida Pita Laurenio Leite Sombra .....	11
DIS-PENSANDO O OCIDENTE: O ÍNDIO TECNIZADO	
Filipe Ceppas .....	17
¿QUÉ HACER CON LOS UNIVERSALISMOS OCCIDENTALES?	
Santiago Castro-Gómez .....	39
FILOSOFAR ACADÊMICO E PENSAMENTO INSURGENTE : (DIS-PENSANDO A FILOSOFIA A PARTIR DE OSWALD DE ANDRADE E RAUL SEIXAS)	
Julio Cabrera .....	77
NEUTRALIZANDO O ARGUMENTO DA QUALIDADE: RESULTADOS PRELIMINARES DE UM ESTUDO DE FILOSOFIA EXPERIMENTAL	
Laura Tolton Luke Prendergast Murilo Seabra .....	133
O OCIDENTE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	
Laurenio Leite Sombra .....	193

DIS-PENSAR O DIREITO OCIDENTAL: REFLETINDO SOBRE REDES DE SENTIDO A PARTIR DA FORMALIZAÇÃO JURÍDICA DO TRABALHO

Flávia Almeida Pita .....243

TEJIENDO EL SENTIPENSAR ONTOLÓGICO: ENCUENTROS ENTRE POESÍA Y FILOSOFÍA

Jennifer Olarte Mesa

Juan Cepeda H. .... 275

DAS SEPARAÇÕES À DESCOLONIZAÇÃO: UM COMPROMISSO DE LEITURA

Pedro Augusto Pereira Gonçalves ..... 305

¿QUÉ DEBEMOS ENTENDER CUANDO OBAMA AFIRMA QUE PRETENDE LLEVAR A CUBA (Y AL MUNDO) LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS?

Paulo Renato Vitória ..... 331

ENTRE LÉVI-STRAUSS E O DIABO: (OU ALGUMAS NOTAS SOBRE A ARTE DA ANTROPOLOGIA)

Orlando Calheiros ..... 367

BIOGRAFIA, MEMÓRIAS COLONIAIS E LEGADOS PÓS-COLONIAIS

Margarida Paredes ..... 395

SENTIPENSAR ONTOLÓGICO: APROXIMACIÓN GEOCULTURAL AO CONCEPTO DE SER

Juan Cepeda H. .... 411

**ARTIGOS**

A ARMADILHA DA TÉCNICA: ENTRE PENSAR E OBEDECER

Leidiane Coimbra .....427

O ENSINO ÉTICO DOS AFETOS EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes .....449

## **TRADUÇÃO**

### **A NOÇÃO DE PROBLEMA EM FILOSOFIA**

ÉMILE BRÉHIER

Pedro Jonas de Almeida ..... 481

## **NORMAS EDITORIAIS**

Ano 2017 ..... 491

## **EDITORIAL GUIDELINES**

Ano 2017 ..... 495

## **SUMMARY**

Ideação 35 ..... 499



## APRESENTAÇÃO

### DIS-PENSANDO O OCIDENTE

O pensamento latino-americano tem sido atravessado pela ambiguidade inerente à sua participação periférica na modernidade ocidental. Aqui, as línguas hegemônicas foram herdadas da Europa, bem como o seu sistema de direitos e de produção científica, padrões estéticos e morais. No entanto, também somos fortemente influenciados pela cultura ameríndia e africana. Por certo, nossas profundas contradições e desigualdades devem-se, em grande medida, a esse paradoxo. Apesar disso, ainda hoje, temos a sensação de que parte significativa da produção acadêmica hegemônica (ainda mais na filosofia) passa ao largo dele.

Como afirma Serge Latouche, todo o planeta é acossado por um processo progressivo de *ocidentalização*. O que significa esse processo e o que significa o “Ocidente” que progressivamente avança, junto com ele? Como ele afeta o nosso modo de pensar e sentir ou, inversamente, de que forma ainda são possíveis *outras* práticas que dialoguem, negociem, enfrentam ou rompam com o modo de sentir e pensar ocidental? Foi em torno destas questões que propusemos o dossiê “Dis-pensando o Ocidente”.

Naturalmente, as respostas possíveis dependeriam da apropriação de cada autor, inclusive no que diz respeito ao significado de “dis-pensar”. O hífen do neologismo pretendia convidar, com jeito de uma brincadeira, a possibilidades que vão desde um radical “dispensar” (seria possível?) a um

novo pensar (um pensar “pelo avesso”, talvez?), que enfrenta a tensão entre o conservar e o superar. O “dis-pensar” não poderia, assim, funcionar como uma espécie de *Aufhebung* ameríndio?

Filipe Ceppas, por exemplo, refletiu sobre a imagem do “índio tecnizado” produzida por Oswald de Andrade. E mostra como, nela, somos convidados a reconsiderar o modo como o Ocidente compreende a si mesmo e aos povos indígenas, em alguns dos seus paradigmas mais fundamentais.

Santiago Castro-Gómez, por sua vez, questiona certa teoria crítica “desde a América Latina” em sua pretensão de negar a noção, supostamente ocidental, de universalidade. Mostra, inversamente, que a defesa dos particularismos tende a ser paradoxalmente uma defesa reacionária. O grande desafio para combater o colonialismo e o eurocentrismo seria denunciar a universalidade “incompleta” europeia, sem, no entanto, rechaçar a ideia de universalidade em si, e seu objetivo último, que é a luta contra a desigualdade.

Julio Cabrera questiona duas convicções básicas do filosofar acadêmico atual: o que ele chama de *exigência de exaustividade* e *exigência de frieza vital*. Em contraposição a esta visão, traz o olhar de Oswald de Andrade, que enfrentaria a exigência de exaustividade por meio da antropofagia, e o de Raul Seixas, que se oporia de modo vivido à exigência de frieza vital. Em ambos os casos, como modelo de rejeição do pensamento hegemônico europeu.

Murilo Seabra, Laura Tolton e Luke Predengast discutem os resultados de uma pesquisa empírica num campo ainda pouco explorado, nomeado como *filosofia experimental*. Nesta pesquisa, mas também a partir do diálogo com diversos

autores, discutem e demonstram uma preferência irrefletida, nos departamentos de filosofia brasileira, por autores europeus.

Valendo-se de uma perspectiva teórica ancorada em conceitos que desenvolve em suas pesquisas, Laurenio Sombra articula a noção de *Ocidente*, sua gênese e desenvolvimento histórico, bem como os diversos processos de inclusão-exclusão que ela enseja — o que ele nomeia *paradoxo da modernidade* —, com as contradições e armadilhas da prática filosófica latino-americana.

Flávia Pita reflete, a partir de um caso concreto, os efeitos da *colonialidade do poder* (noção de Aníbal Quijano) no Direito brasileiro, especialmente no caso de coletivos de trabalhadores de Economia Popular e Solidária. Mostra como, diante das estruturas jurídicas “colonizadas”, nos colocamos diante do desafio de *descolonizar o direito*.

Jenifer Olarte Mesa e Juan Cepeda H. pensam, numa profunda articulação entre filosofia e poesia, a possibilidade de uma ontologia latino-americana, a partir de um *sentipensar ontológico*, evocando as tessituras de tecelãs, camponesas e indígenas. Para tanto, partem de Aristóteles e Heidegger, e deságuam no pensamento de Rodolfo Kusch, apresentando os resultados do grupo de pesquisa *Tlamatinime*.

Pedro Augusto Gonçalves questiona a radical separação entre humanos e animais, no discurso filosófico ocidental da modernidade, tendo Kant como o seu mais notável representante. Mostra, em sua investigação, como essa separação é correlata a outros modos de colonização, racismos e sexismos da modernidade.

Paulo Renato Vitória inspira-se em uma afirmação do ex-presidente Barack Obama para questionar a visão norte-americana de democracia e direitos humanos, sob uma perspectiva descolonial. Nesta análise, tenta desmontar o mito do “excepcionalismo” estadunidense que lhe dá uma suposta prerrogativa de encarnar os valores mais nobres da humanidade.

Orlando Calheiros parte de uma experiência pessoal para pensar os efeitos, na antropologia, de certa *arte de interpretação* tipicamente nietzschiana. A partir desses efeitos, noções como “observador” e “observado”, “etnógrafo” e seu “outro” ficam profundamente borradas, apontando para uma antropologia que se mostra ciência social do observado e do observador, espaço de reintegração e diálogo com os que, antes, “deveriam ser excluídos do ato de pensar, aqueles que da perspectiva do ocidente estariam além e aquém da razão”.

Margarida Paredes igualmente parte de uma experiência pessoal, neste caso da própria biografia. Sendo portuguesa e tendo participado da luta de libertação anticolonial em Angola, ela reflete sobre sua múltipla condição de guerrilheira, escritora e antropóloga, numa articulação complexa da teoria feminista e pós-colonial.

Finalmente, o dossiê é concluído com uma experiência efetiva de sentipensar ontológico: um poema filosófico de Juan Cepeda H., que articula sensivelmente uma ontologia latino-americana, num diálogo que passa por Platão, Aristóteles e Heidegger, e chega a Rodolfo Kusch. Mas que, acima de tudo, pensa-reflete o modo de ser andino.

Não é possível traçar uma síntese de contornos nítidos destes olhares e sensibilidades. A aventura que se propôs

exigia mesmo tintas impressionistas, a desafiar modos de entrever novas luzes, novas sombras, novas cores. É possível, no entanto, distinguir algo em comum em todos que acolheram o convite: uma inquietude em nossas relações com o Ocidente — eventualmente, uma indignação, de algum modo sempre uma esperança quanto a possibilidades renovadas de pensar e agir.

Nesse momento, não é pouco.

Laurenio Sombra  
Flávia Pita  
*Organizadores*



# DIS-PENSANDO O OCIDENTE: O ÍNDIO TECNIZADO

Filipe Ceppas<sup>1</sup>

**RESUMO:** A imagem oswaldiana do “índio tecnizado” nos convida a reconsiderar criticamente, e de modo radical, certas premissas com as quais o Ocidente se compreende a si mesmo e compreende os povos indígenas. Com esta imagem, Oswald propõe uma possível síntese de aspectos civilizacionais dinâmicos do Ocidente e das culturas ameríndias. Proponho rever algumas ideias de Oswald de Andrade, subjacentes à tese do “índio tecnizado”, em confronto com alguns aportes da antropologia, com o objetivo de reforçar a pertinência desta reconsideração crítica do “Ocidente” a partir da *antropofagia*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio Tecnizado; Oswald de Andrade; Antropologia.

**RESUMÉ:** L'image du “índio tecnizado” (“l'indien high-tech”) nous invite à reconsidérer de façon critique et radicalement certaines suppositions avec lesquelles l'Occident pense soi-même et les peuples indigènes. Avec cette image Oswald propose une synthèse des aspects dynamiques et civilisationnelles d'Occident et des cultures amerindiennes. Je propose d'examiner quelques idées d'Oswald de Andrade sous-jacentes à la thèse du “índio tecnizado” et les confronter

à des contributions de l'anthropologie afin de renforcer la pertinence de ce réexamen critique d'Occident à partir de l'*anthropophagie*.

**MOTS-CLÉ:** l'indien High-tech; Oswald de Andrade; Anthropologie.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação.  
Tínhamos Política que é a ciência da distribuição.  
É um sistema social-planetário.  
Oswald, *Manifesto antropófago*

## APRESENTAÇÃO

A narrativa mais consensual acerca do surgimento da filosofia apresenta o exercício do *lógos* entre os gregos como um processo em que descrições e explicações acerca da natureza e da experiência humana se independizam, em grande medida, da autoridade dos elementos sobrenaturais presentes nos mitos. Isto teria se dado sobretudo em função da radicalização do uso político da palavra, no contexto em que o poder soberano do *basileus* perde prestígio e o debate público na pólis o substitui, enquanto instância definidora da lei. A lei escrita tem como principal função conter o excesso, a *hybris*, a desmedida na esfera do comportamento e da riqueza. Jean-Pierre Vernant mostrou como o surgimento do “pensamento grego” esteve relacionado, dentre outros aspectos, à necessidade de controlar a riqueza.<sup>2</sup> Além da escrita, que fixa não apenas cada lei, mas a própria ideia de uma lei então acessível a todos, há o monopólio da moeda pelo Estado. A moeda, que materializa a ideia de justa medida, teria sido responsável por possibilitar que a Grécia entrasse numa “profunda transformação [orientada] no sentido do mercantilismo”, permitindo “estabelecer entre realidades diferentes uma medida comum e igualar assim o intercâmbio como relação social” (Vernant, 1986, p.67).

Nada disso parece errado, mas os valores e significados que costumam estar associados a essas inovações precisam ser reavaliados criticamente. Tudo se passa como se este momento representasse não apenas uma “conquista da humanidade” —da mesma importância que, por exemplo, a técnica de secagem da mandioca-brava ou a fundição do ferro—, senão algo incomensuravelmente mais valioso, que diria respeito à própria essência do ser humano, ou à parte mais digna daquilo que poderia vir a ser a sua existência. Associa-se a isso a ideia mesma de ciência, de *episteme*, como a exploração de uma medida intrínseca à ordem do mundo, possibilidade de pensar uma ordem ou princípio (*arché*) que governa os fenômenos. Nessa grande narrativa ocidental das origens da filosofia, a razão ela mesma (e não apenas “a filosofia”) seria filha da cidade grega, da democracia; ambas, razão e democracia, se retroalimentariam e constituiriam, grosso modo, a dignidade do ser humano, o que teria possibilitado que nos afastássemos da barbárie, da violência.<sup>3</sup>

São muitas as perspectivas que nos forcem a reavaliar esta narrativa. A começar pela história do Ocidente, que nos leva a crer que a justa medida nunca foi, precisamente, justa —e que, como Foucault não cansou de mostrar, nossas noções de justiça e as analogias entre a ordem intrínseca do cosmos (natureza) e a ordem social, assim como a própria distinção *natureza-cultura*, são, no mínimo, problemáticas—; que as sociedades ocidentais foram também (e já, desde sempre, na Grécia) sociedades constituídas na e pela violência, pela desordem, pela desigualdade; e que isso não é mero resultado de uma certa impotência da razão diante de obstáculos externos de todo tipo, mas algo que lhe diz intrinsecamente

respeito (tema abordado pelo próprio Vernant em suas obras sobre o mito e a religião na antiguidade). A tudo isto dever-se-ia associar, ainda, a clássica consideração filosófica acerca da “dimensão fáustica” da ciência. Num de seus fragmentos publicados postumamente, Nietzsche sentencia: “o objetivo da ciência é aniquilar o mundo” (Nietzsche, 2005, p.5).

A problematização dos sentidos da democracia, da razão, da ciência, do progresso tecnocientífico, encarnados na ideia grega, mais geral, mais ou menos arquetípica, de uma “razão da medida” (indissociável das ideias do bem, do belo e do verdadeiro) como sendo *o próprio do ser humano*, se deu, é certo, no âmbito da filosofia, já com os cétricos e os cínicos, com Montaigne, Rousseau, Nietzsche, entre outros. Foram porém os “outros do europeu” —os índios e seus costumes, descritos por viajantes e colonizadores, mais tarde traduzidos, analisados, hiperinterpretados pela antropologia (mas também, desde sempre, os africanos, os árabes, os orientais, em toda a sua diversidade; os “bárbaros” em geral)— que apresentaram o maior desafio desta identificação da essência do humano com uma “racionalidade” codificada pelas ciências e a filosofia ocidentais.<sup>4</sup>

Os índios constituem um tal desafio, em especial, porque vivem em comunidades aparentemente em tudo diferentes, sem Estado (ou, antes, *contra o Estado*) e sem escrita (ou, antes, *com outros códigos e inscrições*). Durante muito tempo se imaginou que os índios (os “selvagens”) viviam num estágio de atraso com relação ao ocidente, que o pensamento dos índios era *pré-lógico*, animista, entendendo o termo num sentido pejorativo, sinônimo de “supersticioso”. Isso e a ausência de escrita e do Estado os colocariam num “estágio inferior” ao

do Ocidente e da própria ideia de humanidade, identificada “em sua essência” com capacidades “superiores”, e não apenas com o uso da linguagem, mas com o bom uso, o uso *racional*, não religioso, não supersticioso, da linguagem. O ser humano seria, essencialmente, um *animal racional* —e sobretudo *mais racional do que animal*. Os índios, e quaisquer outros que se afastem desse uso da razão (abstraindo o fato de que essa “razão ocidental” é também sempre múltipla, disputada, antinômica, etc.) seriam incapazes, portanto, de aceder a uma organização social, cultural, econômica e política mais complexa, mais diversificada, ou menos “bárbara”.

A seguir, veremos algumas das ideias de Oswald de Andrade que giram em torno da imagem do *índio tecnizado*, questionando-as a partir dos aportes da antropologia. Com a *antropofagia*, Oswald desenvolveu uma plataforma filosófico-literária capaz de tensionar ao máximo as questões acima esboçadas. A imagem do índio tecnizado propõe uma possível síntese de aspectos civilizacionais dinâmicos do Ocidente e das culturas indígenas. Esta é uma formulação que pode nos estimular a avançar no embate entre filosofia e antropologia, na perspectiva de repensar e, quem sabe, contribuir para “dispensar” (ou “superar”? ou “reconfigurar”?) “o Ocidente”.

## PREMISSAS

Já no *Manifesto antropófago*, lançado em 1928, Oswald de Andrade se insurge contra a inadequação do “esquema conceitual” que identifica o próprio do ser humano com a razão, o Direito e a democracia (“Perguntei a um homem o

que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o”). Mas foi a partir do texto *A crise da filosofia messiânica*, de 1950, que o autor sistematizou minimamente algumas ideias que fariam da antropofagia uma perspectiva filosófico-literária, ou uma *Weltanschauung*. E a tese deste texto é, em resumo, a defesa da superação do “capitalismo patriarcal” pelo retorno a um matriarcado comunista, na forma de uma síntese dialética, cuja imagem é a do índio tecnizado. Podemos começar discutindo esse elemento “hegeliano” ou “marxista” do texto, que é um de seus aspectos estruturais mais problemáticos, na medida em que compõe uma narrativa totalizante, global, enquanto perspectiva evolutiva determinista, redutora, simplificadora da história: o matriarcado como tese, o patriarcado como antítese e o índio tecnizado como síntese. A fonte principal do texto, neste sentido, é o livro de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, que entretanto parece não poder servir de base para a generalização do esquema proposto por Oswald.

Para começar, o que Engels assume como “matriarcado” (*das Mutterrecht*) é, em diversos momentos, apenas a ideia de sociedades matrilineares. Isto é, apesar de, em alguns momentos, se referir diretamente às teses do Bachofen, na maior parte das vezes Engels não está se referindo a uma época em que as mulheres dominariam, de algum modo, porque ninguém sabia de quem era o filho. Em Engels, estamos lidando já com uma quantidade enorme de informações históricas e etnográficas, que menos auxiliam do que dificultam uma visão de conjunto. E muitos dos dados etnográficos por ele utilizados são em grande medida defasados. “Defasado”

não quer dizer necessariamente errado; quer dizer que se avançou muito mais no que diz respeito ao conhecimento das especificidades das inúmeras sociedades pesquisadas.

Um dos motivos pelos quais Lévi-Strauss é referência incontornável nesse debate é sua convicção acerca da impossibilidade de se encontrar princípios que descrevam, resumam ou expliquem globalmente a complexidade do funcionamento que seja somente de um conjunto restrito de grupos sociais indígenas mais ou menos semelhantes. Se cada sociedade tem a sua especificidade, é possível compará-las e identificar suas estruturas gerais, a partir, por exemplo, das relações supostamente homeostáticas entre narrativas míticas, totemismo e sistemas de parentesco. E isso seria o máximo a que poderíamos aspirar.

Levando em conta apenas os contributos de Engels e Lévi-Strauss, somos forçados, de imediato, a suspeitar do “gesto filosófico” de Oswald, que pretende extrair leis ou regularidades de dados bastante genéricos, inespecíficos, acerca das sociedades ou das civilizações. As informações que Oswald dispunha vinham, basicamente, de Nietzsche, Morgan, Frazer e Engels. Abstraída a crença num certo “progresso dialético”, resta a intuição de que o matriarcado e a ode ao ócio tem algo importante a nos dizer. Se tomamos a obra de Pierre Clastres como parâmetro de comparação (veremos sua importância para esse debate a seguir), não se trata de idealizar as sociedades indígenas, “sem Estado”, como uma espécie de horizonte utópico, mas de perceber que existe algo de fundamental a aprender com sociedades que exercem o poder de uma maneira diferente (onde experiências de autoridade, controle ou coerção são vivenciadas de modos

totalmente distintos do que os que se configuram nas sociedades ocidentais). Tendo essa premissa como referência, o que da narrativa construída por Oswald permaneceria relevante, se pensamos sobretudo na influência do livro de Engels?

Com o esquema do índio tecnizado como síntese do movimento dialético da humanidade, Oswald mira no que vê e acerta no que não vê. No final do texto de Engels, encontramos um resumo do problema, na sessão intitulada “Barbárie e civilização”. Nela, Engels afirma uma tese que será também a de Lévi-Strauss: as grandes transformações técnicas e sociais da humanidade se deram no neolítico (Engels, 1979, p.177ss).<sup>5</sup> A agricultura e o sedentarismo seriam a base para a produção de excedentes e a divisão social do trabalho. Apesar de Lévi-Strauss adotar uma perspectiva próxima a de Engels, neste aspecto, antropólogos marxistas criticarão o estruturalismo por supostamente não levar em conta a história e, enquanto análise puramente sincrônica, formalista, por suprimir o sujeito, agente das transformações sociais. Em “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico” (*Antropologia Estrutural II*), Lévi-Strauss rebate:

Será sobretudo Auguste Comte quem denunciará a fraqueza da visão unitária do desenvolvimento da humanidade, concebida quer como uma progressão, quer como uma regressão, ou ainda como uma mistura complexa das duas formas. De fato, na 52ª lição do Curso de Filosofia Positiva, Comte critica os perigos de uma teoria unitária do desenvolvimento social e cultural. *Ele diz que é preciso estudar o desenvolvimento como uma propriedade específica da civilização ocidental.* Ainda

que seja para adotar, posteriormente, as conclusões obtidas à transformação de sociedades diferentes. O marxismo confirma esta especificidade das evoluções particulares. (Lévi-Strauss, 1993, p.318, *grifo nosso*)

Lévi-Strauss cita, então, uma passagem de Engels, do texto *Anti-Dühring* (“quem quisesse reduzir a economia política da Terra do Fogo e a da Inglaterra atual à mesmas leis só evidenciaria os lugares comuns mais banais”), e conclui:

Concordando com o positivismo a esse respeito, *o marxismo vê no desenvolvimento uma propriedade intrínseca da civilização ocidental*: “as velhas comunidades primitivas podem subsistir durante milênios antes que o comércio exterior produza em seu seio diferenças de fortuna que acarretem sua dissolução”. (idem, *grifo nosso*)

Isto é, as sociedades podem ou não desenvolver mecanismos de produção de apropriação da mais-valia que redundam em Estado, opressão, escravidão, acumulação de capital. Sendo assim, a perspectiva do desenvolvimento não é a melhor perspectiva para analisar todas as sociedades. A obra de Pierre Clastres explicita e radicaliza um aspecto importante dessas ideias de Lévi-Strauss: as milhares de tribos que não desenvolveram um Estado, até o momento do encontro com os invasores europeus, “não quiseram” fazê-lo. Elas poderiam tê-lo feito, mas *evitaram* fazê-lo. Esse é o sentido do *contra* na expressão “sociedade *contra* o estado”.<sup>6</sup>

Na continuação da passagem de Lévi-Strauss acima citada, encontramos ainda uma tese importante a respeito do desenvolvimento tecnológico: “Em primeiro lugar, às

velhas civilizações primitivas se credita descobertas sem as quais seria inconcebível o desenvolvimento da civilização ocidental.” (Lévi-Strauss, 1993, p.318) No artigo que dá título ao livro mais famoso, “A sociedade contra o estado”, Clastres analisa a questão da tecnologia. Ele argumenta que falamos em “tecnologia de subsistência” como algo inferior porque consideramos que nossos modelos são melhores, que nosso modelo científico-tecnológico é *mais evoluído*. Mas, para os indígenas, com raras exceções, a tecnologia que eles tinham e tem seria suficiente para uma vida confortável, *com produção de excedente* (2013, p.208ss).<sup>7</sup> A “escolha” de não permitir que desse excedente, dessa tecnologia e dessa acumulação surjam exploração do trabalho e Estado não pode ser dita totalmente consciente (como se poderia querer evitar algo que não se conhece?), mas não deixa de sê-lo: é uma identidade que se afirma nessas sociedades, identidade produtiva, cultural e, como defende Viveiros de Castro (2015), metafísica.

Lévi-Strauss continua:

Em segundo lugar e principalmente, Marx inverteu a perspectiva pela qual se consideram geralmente os processos de industrialização e de desenvolvimento. Para ele, a industrialização não é um fenômeno que se procura introduzir de fora em civilizações que permaneceram na passividade. Ao contrário, a industrialização é uma função e um resultado indireto da condição das sociedades ditas primitivas, ou, mais exatamente, da relação histórica entre elas e o ocidente. O problema fundamental do marxismo é saber porque e como o trabalho produz uma mais-valia. Ainda não foi suficientemente notado que a resposta de Marx a este problema tem um caráter etnográfico.

A humanidade primitiva era bastante reduzida para se estabelecer apenas nas regiões do mundo onde as condições naturais assegurassem um balanço positivo ao seu trabalho. Por outro lado, é uma propriedade intrínseca da cultura, no sentido que os etnólogos dão a este termo, estabelecer uma relação entre mais-valia e trabalho, que a primeira se acrescente sempre ao segundo. Por essas duas razões, uma de ordem lógica e outra de ordem histórica, podemos postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia. A exploração do homem pelo homem vem mais tarde e aparece concretamente na história sob a forma de uma exploração do colonizado pelo colonizador, ou seja, pela apropriação, em benefício do último, do excedente, da mais-valia que o primitivo dispõe por direito (Lévi-Strauss, 1993, p.319)

Dentre os “valores a mais” produzidos, o excedente, os índios teriam tudo que advém da técnica e que ultrapassa o estrito necessário da subsistência, além do que advém do simbólico, que sempre excede o utilitário, incluindo presentes, ritos, o próprio ócio, e tudo o que é “bom para pensar”, etc.<sup>8</sup>

Lévi-Strauss e Clastres, ademais, criticam a ideia de que os indígenas, porque seriam “sem escrita”, estariam para sempre relegados a uma apreensão fugidia, efêmera, das suas experiências, porque não haveria registro, acúmulo de saber sobre si mesmos. Os índios não teriam um registro para além da oralidade, para além de duas ou três gerações, ou para além de um conjunto de marcas e tradições que apontam para uma época distante, que se perde no tempo. É incrível a quantidade de coisas que se escondem nesse “aquém”, nessa tara ocidental de definir os outros pelo que eles não têm. Os

índios têm *outras maneiras* de pensar a sua experiência (e Lévi-Strauss defende, inúmeras vezes, que estas maneiras não são melhores nem piores do que as nossas) e um de seus aspectos recorrentes é a performatividade, o caráter transformacional, mutante, dos seus próprios mitos de fundação. Antes do que uma “falta”, trata-se de uma tradição em que a *história*, no sentido de transformações visíveis e das narrativas que delas se apropriam, lhes dando sentido, é vivida de modo alternativo às concepções que prevalecem no Ocidente. Ambos, Lévi-Strauss e Clastres, chamam a atenção para o fato de que na antropologia, até o início do século XX, os registros etnográficos costumavam ficar restritos às tribos, sem levar em conta as relações que as tribos sempre estabelecem entre elas, como conjunto definidor das sociedades indígenas. Uma dimensão fundamental das transformações históricas, a guerra, se dá neste nível intercomunitário, não no intracomunitário.<sup>9</sup>

### “DIS-PENSANDO” O OCIDENTE

Tentemos, agora, retomar as ideias acima sumariamente apresentadas em articulação com a tese do “índio tecnizado” de Oswald. O ócio, como resultado do avanço técnico, não precisa ser uma utopia baseada na expectativa ingênua de que a máquina trabalhará cada vez mais sozinha, deixando ao ser humano tempo livre suficiente para que ele faça o que bem entender, mas poderia ser, antes, uma nova forma de lidar com aquilo que a técnica é capaz de nos dar, tendo em vista a percepção de Oswald, no *Manifesto antropófago*, do “*Cosmos parte do eu*” (1970, p.15). Trata-se de uma expressão

ambivalente, que pode significar que o cosmos *começa* em mim ou que ele é uma parte de mim. De todo modo, esta ideia nega a suposição da inexorabilidade do desenvolvimento enquanto princípio motor da vida, *em que o eu se expande em direção ao cosmos*. Trata-se de considerar a ideia de que nossa “consciência participante”, nossa “rítmica religiosa” (importante deriva de nosso processo histórico de miscigenação, dos brasileiros, “preguiçosos no mapa-múndi do Brasil”, idem, p.14) funciona na direção contrária do dramático desenrolar da “dialética do esclarecimento”, do saber-poder dominação da natureza e autoaprisionamento humano.

Uma das principais preocupações que atravessam não apenas o *Manifesto*, mas também os textos tardios de Oswald sobre arte e literatura, assim como parte de sua produção jornalística nos anos 1940 e 50, é a tensão entre “coletivismo” e as “conquistas interiores” - preocupação de resto recorrente em todos os que, como ele, num curto espaço de tempo, se entusiasmaram e se decepcionaram com o marxismo e a revolução soviética. O louvor ao “ócio-matriarcado” não pode confundir-se, na antropofagia, com uma espécie de ideal “romântico” e tropicalizado de um Estado coletivista, administrado e totalitário. Isso iria não apenas contra a inspiração indígena de sua perspectiva filosófica, mas também seria desmentido pelo distanciamento de Oswald com relação ao Partido Comunista, suas crescentes críticas ao marxismo e à União Soviética, assim como pela importância por ele atribuída a um livro como *A Revolução Gerencial*, de James Burnham.

Para além do que dissemos acima, sobre a identificação da organização econômico-social indígena com a recusa

da “acumulação primitiva do capital”, do Estado e da ideia mesma de “desenvolvimento”, parece empobrecedor restringir a apreciação da ideia do índio tecnizado (um “ócio tribal” supostamente prestes a ser garantido pelo avanço tecnológico) a considerações acerca da importância dos impactos positivos ou negativos da automação nas sociedades contemporâneas. A questão da “recusa do desenvolvimento” pode ser reavaliada por uma outra característica atribuída por Pierre Clastres às sociedades indígenas, dessa vez contra Mauss, Lévi-Strauss e grande parte do *mainstream* do pensamento antropológico que identifica na *troca* o princípio fundamental de coesão social de qualquer agrupamento humano.

Como vimos no início deste texto, a filosofia e a democracia teriam seu nascimento, na Grécia, com um tipo de decodificação especial, um rendimento deste princípio fundamental da troca, racionalizado na ideia de “justa medida”. O Ocidente não faria mais do que ampliar uma racionalidade subjacente a toda e qualquer sociedade, explorando-a e potencializando-a exponencialmente.<sup>10</sup> Esse seria o parâmetro de todo *poder*: do poder sobre a natureza e do poder encarnado na *política*, de uma “comunidade de iguais que busca aquilo que é melhor para todos”, na famosa definição aristotélica. Clastres, entretanto, questiona radicalmente essa ubiquidade da troca, no bojo da recusa de um poder identificado exclusivamente com o poder do Estado, seja este uma estrutura tirânica, monárquica, oligárquica ou uma *politéia*, uma república, uma “comunidade de iguais”. Como bem resume Viveiros de Castro:

Clastres, em seu primeiro artigo (de 1962) sobre a filosofia da chefia indígena — uma crítica cuidadosamente

sinuosa a um texto de Lévi-Strauss que pensava a chefia como resultado de uma troca recíproca entre o líder e o grupo—, já havia sugerido que a concepção indígena do poder implicava ao mesmo tempo uma afirmação de reciprocidade e sua negação, ao colocar o lugar do chefe fora de sua esfera —na posição, precisamente, de devedor unilateral perpétuo do grupo. Sem retirar da troca seu valor sociológico *fundante*, Clastres introduzia a necessidade política *instituinte* de uma não troca. (...) Em seus últimos artigos sobre a guerra, a disjunção entre troca e poder se transforma, entretanto, em uma curiosa ressonância. Ao deslocar-se da relação intracomunitária para a relação intercomunitária, a negação da troca se converte na essência mesma do *socius* primitivo. A sociedade primitiva é “*contra a troca*” pelas mesmas razões que é contra o Estado: porque ela deseja a autarquia e a autonomia —porque ela “sabe” que toda troca é uma forma de dívida, de dependência mesmo que recíproca. (Viveiros de Castro, 2014, p.338)

Melhor deixar em suspenso, por enquanto, o detalhamento destas teses e seus desdobramentos (questões que ultrapassam em muito minha competência). Não nos interessa aqui, nem caberia neste texto, resumir ou debater os principais argumentos de Clastres ou a estimulante análise de Viveiros de Castro (que é, também, as de Deleuze e Guattari) em torno da questão da troca e da dívida.<sup>11</sup> Nos limites dessa breve investida em assunto tão vasto, não parece de menor importância a constatação de que a imagem oswaldiana do “índio tecnizado” nos convida a reconsiderar criticamente, e de modo radical, certas premissas

fundamentais com as quais o Ocidente compreende a si mesmo e os povos indígenas. Oswald, com um material infinitamente mais limitado do que o que dispomos hoje, apostou intensamente no caráter libertador, libertário, transformador que as culturas ameríndias deveriam representar para a nossa sociedade de “baixa antropofagia, aglomerada nos pecados de catecismo — a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristinizados...”. É contra esta “baixa antropofagia” (e contra a mãe dos Gracos e a Corte dos poderosos de plantão) que devemos agir.<sup>12</sup>

---



---

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio). É professor adjunto da Faculdade de Educação da UFRJ e professor do PPGF-UFRJ. E-mail: filcepps@gmail.com.

<sup>2</sup> « ...contrariamente a todos os outros “poderes”, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo. Tal é o tema que volta, de maneira obsedante, no pensamento moral do século VI. Às fórmulas de Sólon passadas a provérbios: “Não há termo para a riqueza. *Koros*, a saciedade, engendra *hybris*”, fazem eco as palavras de Teógnis: “Os que hoje têm mais ambicionam o dobro. A riqueza *ta chrémata*, torna-se no homem loucura, *aphrosyne*”. (...) Em contraste com a *hybris* do rico, delinea-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. “Nada em excesso”, tal é a fórmula da nova sabedoria », Vernant (1986, pp.59-60).

<sup>3</sup> O conceito de *barbárie* entre os gregos não implica necessariamente identificação dos povos estrangeiros com inferioridade ou violência. A aproximação dos dois termos, violência e barbárie, tem uma longa história, cujos meandros nos ajudariam a aprofundar a problematização aqui proposta. Ver Mattéi (2002).

<sup>4</sup> Sendo que as imagens dos selvagens “descobertos” no século XVI remetem a antigas fábulas de povos constituídos por seres fantásticos, cuja origem se perde no tempo e que desde sempre serviram como uma espécie de “espelho imaginário” na constituição da identidade dos povos mediterrâneos. Ver os livros de Afonso Arinos de M. Franco (1976) e Sérgio Buarque de Holanda (2000).

<sup>5</sup> Esta tese, entretanto, será questionada, de modo contundente, por Clastres (2013, p.213ss).

<sup>6</sup> Ver Clastres (2013) e (2014).

<sup>7</sup> Lévi-Strauss também argumenta, por caminho semelhante: « A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações. Eis aí, aliás, o que os tecnólogos se aperceberam, já há bastante tempo, em seu domínio: um machado de ferro não será superior a um machado de pedra porque seria “mais bem feito” que o outro. Ambos são igualmente bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra » (Lévi-Strauss, 1967, p.265).

<sup>8</sup> Ver “A ciência do concreto”, texto seminal a esse respeito, de Lévi-Strauss (1989).

<sup>9</sup> Ver Viveiros de Castro, 2015, p.336ss. e Lima & Goldman 2013, p.21.

<sup>10</sup> À troca seligaria, ainda, a proibição do incesto como princípio aparentemente universal — questão cuja relação com a antropofagia é tema de um artigo que intitulei “Antropofagia e diferença” (ver bibliografia).

<sup>11</sup> Numa rota alternativa, em diálogo com alguns textos de Derrida, procurei me aproximar desses temas em outros ensaios sobre a antropofagia de Oswald. Ver Ceppas (2014), (2016) e “Uma perspectiva antropofágica no ensino de filosofia, para além da metáfora” (ver bibliografia).

<sup>12</sup> Agradeço ao gentil convite do Professor Laurenio Sombra, editor da Revista Ideação, para participar deste dossier intitulado Dis-pensando o Ocidente. Assumi o desafio do título, embora o que aqui desenvolvo esteja longe de ser satisfatório, seja para pensar no sentido da expressão *dis-pensando*, seja para repensar a ideia mesma de “Ocidente”. Trata-se de uma abordagem incipiente, que procura somente indicar alguns problemas incontornáveis de um trabalho nesse sentido. Aproveito para agradecer a turma que me acompanhou no curso

de pós-graduação intitulado “Estética e política n’*A crise da filosofia messiânica*”, no IFCS-UFRJ, do primeiro semestre de 2016, onde os temas abordados neste texto foram trabalhados pela primeira vez. Agradeço em especial a Bruno Fabri, Dinho Irlim, Fabiana Martinheiro, Fagner Neves, Felipe Araújo, Larissa Duarte, Lourdes Bastos, Luan Reboredo, Renata Passos e Rodrigo de Almeida dos Santos. Uma primeira versão desse texto foi apresentada no XVII Encontro Nacional da Anpof, em Aracaju, em outubro de 2016.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de (1970) *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*, Obras Completas 6, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CEPPAS, Filipe (2014) “Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã”. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 34, p. 237-247.

CEPPAS, Filipe (2016) La vision de monde amérindienne et l'enseignement de la philosophie. *Cahiers Critiques de Philosophie*, v. 16, p. 69-79.

CEPPAS, Filipe (no prelo) “Antropofagia e diferença”. *Revista do College International de Philosophie*.

CEPPAS, Filipe (no prelo) “Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença”, in *Filosofia e Educação*, Universidade Federal de Uberlândia.

CLASTRES, Pierre (2014) *Arqueologia da violência*, tradução P. Neves, São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre (2013) *A sociedade contra o Estado*, tradução T. Santiago, São Paulo: Cosac Naify.

ENGELS, Friedrich (1979) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, tradução L.Konder, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo (1976) *O índio brasileiro e a Revolução Francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, São Paulo: Topbooks.

HOLANDA, Sérgio Buarque (2000) *Visão do paraíso*, São Paulo: Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1967) “A estrutura dos mitos” in *Antropologia estrutural*, tradução C.S. Katz, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989) “A ciência do concreto” in *O pensamento Selvagem*, tradução T. Pellegrini, Campinas: Papyrus.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1993) “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”, in *Antropologia estrutural dois*, tradução C.S. Katz, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LIMA, Tania & GOLDMAN, Marcio (2013) “Prefácio” in CLASTRES, Pierre (2013) *A sociedade contra o Estado*, tradução T. Santiago, São Paulo: Cosac Naify.

MATTÉI, Jean-François (2002) *A barbárie interior*, tradução I.M. Loureiro, São Paulo: Ed. Unesp.

NIETZSCHE, Friedrich (2005) *Sabedoria para depois de amanhã*, tradução K. Jannini, São Paulo: Martins Fontes.

VERNANT, Jean-Pierre (1986) *As origens do pensamento grego*, tradução I.B.B. da Fonseca, São Paulo: Difel.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2015) *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Coasc Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014) “Posfácio”, in CLASTRES (2104) *Arqueologia da violência*, tradução P. Neves, São Paulo: Cosac Naify.

# ¿QUÉ HACER CON LOS UNIVERSALISMOS OCCIDENTALES?

Santiago Castro-Gómez<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Este artículo analiza cierta visión de la “teoría decolonial” que rechaza cualquier pretensión de universalidad del pensamiento, asociando esta afirmación al eurocentrismo. Contrariamente a esta visión, presenta efectivamente la imposibilidad de particularizar las identidades, ya que estas resultan dentro de la combinación de las redes de relaciones que las posibilitan. La idea de una “identidad cultural” es siempre originada por la cristalización temporal de determinadas relaciones de poder. Así, una política emancipadora debe radicalizar lo universal, negando la universalidad “incompleta” y “abstracta” de los grupos hegemónicos. El eurocentrismo es una forma singular de relacionar lo universal y lo particular, que no puede ser aceptada como la única posible. El verdadero rechazo al universalismo europeo no puede confundirse con un rechazo de la universalidad emancipadora, más bien debe buscar una perspectiva común que vaya más allá del particularismo. Por lo tanto, los “sin parte” tiene que poner constantemente en tela de juicio la idea hegemónica de la universalidad que los excluye. Si hay una “necesidad” en lo universal, su construcción circunstancial se llevará a cabo en la lucha política.

**PALAVRAS-CLAVE:** Universal; Eurocentrismo; Laclau; Teoría Decolonial; Žižek.

**ABSTRACT:** This paper discusses a certain view of the “decolonial theory” that refuses any pretension of universality to thought, associating this pretension with a necessary Eurocentrism. In contrast to this view, it shows the effective impossibility of the particularism of identities, since they are always conjugated in a network of relationships that make them possible. The idea of a putative original “cultural identity” always represents the temporal crystallization of certain power relations. Thus, an emancipatory policy must radicalize universality, denying the “incomplete” and “abstract” universality of hegemonic groups. Eurocentrism is a particular form of relation between the universal and the particular, and cannot be accepted as the only possible. The correct refusal of European universalism cannot be confused with a refusal to emancipatory universality, which seeks a common perspective that goes beyond particularisms. To this end, those “without part” must constantly challenge the hegemonic idea of universal, which excludes them. If there is no “necessity” in the universal, its contingent construction will result from political struggle.

**KEYWORDS:** Universals; Eurocentrism; Laclau; Decolonial Theory; Žižek.

Desde hace ya tiempo se ha venido asentando en ciertos círculos de izquierdas en América Latina la tesis de que el propósito central de una “teoría decolonial” es la denuncia del eurocentrismo. Se piensa además que la “descolonización” de las ciencias sociales, el arte y la filosofía radica en recuperar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas o afro-descendientes, pues allí se encontraría un ámbito de “exterioridad” capaz de interpelar los conocimientos y las prácticas provenientes de Europa a través de la colonización. Finalmente se dice que el propósito de una teoría crítica “desde América Latina” sería negar toda pretensión de universalidad, pues se sospecha que el universalismo es una ideología perteneciente a la historia local europea, y que exportarla hacia otros ámbitos culturales conllevaría reproducir un gesto colonial que debe ser desechado. En este trabajo quisiera presentar algunos argumentos que cuestionan estas posiciones. En primer lugar preguntaré si es posible pensar las identidades culturales en términos particularistas. Luego abordaré el problema del eurocentrismo, tratando de dilucidar a qué tipo de fenómeno específico puede ser aplicable este término. Enseguida me moveré hacia el tema del universalismo, mostrando que la política emancipatoria no puede renunciar al gesto de la universalización de intereses<sup>2</sup>. Finalmente quisiera articular algunas reflexiones en torno a la noción de “transmodernidad”, desarrollada en América latina por el filósofo argentino Enrique Dussel.

## 1. LA IMPOSIBILIDAD DEL PARTICULARISMO DE LAS IDENTIDADES

La primera pregunta que quisiera levantar es si las identidades culturales pueden ser pensadas como

particularidades puras, esto es, como fenómenos que se constituyen sólo en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral, y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de mónadas autosuficientes. De entrada diré que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. ¿Por qué razón? Porque no es posible comprender el sentido y la función de una práctica cualquiera si la abstraemos de la *red de relaciones* que la hace posible. No existe ninguna práctica que tenga sentido *por sí misma*, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales. Esta, me parece, es una de las lecciones básicas que aprendemos tanto de la deconstrucción de Jacques Derrida como de la analítica del poder de Michel Foucault. Derrida, recordémoslo, parte de la lingüística de Saussure para mostrar que todo acto significativo sólo se define únicamente al interior de un *sistema de diferencias*. Cada signo se define no por unas propiedades esenciales, sino por las diferencias que lo distinguen de otros signos. Es decir que el signo no tiene identidad consigo mismo; la identidad plena del signo es algo que se le “escapa” constantemente, pues esta dependerá siempre de la posición diferencial de ese signo en el sistema de significaciones. Esto quiere decir que en cualquier cadena de significaciones todo elemento siempre remite a otro, es decir que cada elemento se constituye sólo a partir de la “huella” que dejan en él los demás elementos con los que se relaciona. Derrida nos dice que en un sistema de este tipo no puede pensarse algo así como una «armonía preestablecida» entre los elementos, es decir, un principio que regule la posición que ocupa cada uno de ellos en el sistema y establezca de antemano el tipo y el número de relaciones que

entabla con todos los demás elementos. Si esto ocurriera, lo que tendríamos sería un sistema cerrado, libre de diferencias, pero entonces quedaría cerrada también la posibilidad de la significación.

Foucault, por su parte, nos dice que toda comunidad humana se encuentra atravesada por *relaciones de fuerza*, lo cual quiere decir que ninguna fuerza particular puede definirse con independencia del sistema de fuerzas que la constituye, bien sea como fuerza afectante o como fuerza afectada. Esto significa que ningún elemento de una comunidad puede existir sino referido a las relaciones de fuerza que entabla con todos los demás elementos. Este modelo agonístico del poder apunta hacia la tesis de que ninguna formación social jamás podrá llegar a encerrarse en sí misma. El agonismo de las fuerzas engendra siempre nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de modo que resulta imposible que una comunidad cualquiera pueda “completarse” y adquirir una identidad esencial. Siempre será una comunidad *incompleta*, pero no porque ontológicamente le *falte* algo, sino porque la dinámica de las fuerzas genera siempre nuevos pliegues y nuevas combinatorias diferentes de sus elementos. En precisamente en este sentido que todas las comunidades humanas son históricas.

Todo esto quiere decir, según Foucault, que no es posible buscar un “origen” último (*Ursprung*) que le dispense sentido y finalidad al sistema de fuerzas en su conjunto. Al igual que Derrida, Foucault afirma que la existencia de un “origen” anularía el juego agonístico de las fuerzas. Pero es precisamente esta falta de origen lo que hace que el juego de las fuerzas tenga siempre un final abierto, esto es, que exista un relación no determinable de antemano entre los poderes y los contrapoderes. Si existiera

un “origen” que definiera de antemano esas relaciones, entonces no tendríamos juego alguno. Lo que tendríamos sería un sistema muerto, cerrado en sí mismo, en el que ninguna incitación mutua de las fuerzas sería posible. Derrida diría, a su vez, que un sistema de significaciones no puede cerrarse nunca, porque para hacerlo, tendría que hacer referencia a una “archihuella” que se sustraería al juego de las diferencias y que imposibilitaría el acto mismo de significar. El vacío del origen es, entonces, la *condición de posibilidad* para que pueda existir la significación, lo cual quiere decir, a su vez, que todo sistema de relaciones significativas adolece de una «falta» que le es constitutiva y que impide que sus elementos se cierren por completo.

Ahorra bien, si pensamos las relaciones sociales como relaciones significativas, en el estilo de Derrida, o bien como relaciones de fuerza, en el estilo de Foucault, el resultado es exactamente el mismo: las identidades sociales no tienen esencia, puesto que la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan sólo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte. No existen, por tanto, identidades que no sean relacionales, tal como lo concluyó también el filósofo argentino Ernesto Laclau:

Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el particularismo puro es, en última instancia, contradictorio.

Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no antagonica, con todas las demás identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye las diferencias como diferencias. Peor aún: como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder — es decir que cada grupo no es sólo diferente de los otros sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el statu quo en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de “desarrollos separados” tal como la formulara el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de poder en el que este último se basa son sistemáticamente ignoradas<sup>3</sup>.

Lo que dice Laclau es que las identidades sociales no son esenciales, es decir que no se constituyen sólo en relación consigo mismas, con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (*Ursprung*), a un espacio ancestral «propio» que ofrecería, de una vez para siempre y sin relación con una exterioridad, los significados acerca de lo que un grupo «es». Tal posición, por desgracia bastante común en algunos círculos de izquierdas en América Latina, es políticamente conservadora, diría que incluso reaccionaria. Las luchas identitarias, sea cuales fueran (de género, raza, clase, orientación sexual, etc.), no pueden tener como objetivo político la afirmación de la propia identidad y *al*

*mismo tiempo* verse a sí mismas como luchas progresistas, ya que con ello dejan intacto el sistema de relaciones que jerarquiza las identidades. Sancionan, como dice Laclau, el *statu quo* del sistema jerárquico inclusión/exclusión, reproduciendo de este modo la lógica del *apartheid*. Quien afirma una particularidad sólo puede hacerlo si reconoce, al mismo tiempo, el sistema relacional de fuerzas en el que esa particularidad se inscribe. Si la afirmación de la particularidad fuera el *único* principio aceptado de lucha, entonces la afirmación de *cualquier* particularidad debería ser igualmente válida, incluyendo, desde luego, la de aquellos grupos que han subordinado la identidad por la que se está luchando. Estamos, pues, frente a una paradoja insoluble.

Es claro entonces que la «identidad cultural» no es más que la cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y no una esencia intemporal que pueda ser pensada con independencia de éstas. No hay manera de que una comunidad particular (sea indígena, negra, gay, musulmana, lesbica) viva una existencia independiente del sistema de relaciones de poder que la ha constituido precisamente como identidad subalterna. Es una ilusión creer que las comunidades subalternas viven como las mónadas de Leibniz, sin puertas y ventanas abiertas hacia el mundo exterior. Por eso Laclau dice que una lucha por la transformación de la condición subalterna de estas comunidades tiene que incluir la transformación del sistema de relaciones desiguales a partir del cual estas comunidades son definidas como subalternas. No es posible cambiar una relación de poder simplemente aferrándose a la *diferencia cultural*, es decir al particularismo de las identidades, dejando intocado el sistema de relaciones que trascienden esa particularidad.

Quien lucha por cambiar su *posición* subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente aceptar que su identidad se verá *también* modificada.<sup>4</sup> No se puede tener una cosa, sin tener también la otra. Modificar un sistema jerárquico de relaciones significa necesariamente modificar la particularidad de cada uno los elementos que se relacionan en ese sistema.

Tomemos el caso hipotético de una comunidad subalterna que se coloca a sí misma en una posición de completa exterioridad con respecto a la «cultura occidental», reclamando conocer la «verdad» de esa cultura (en tanto que esencialmente diferente a los valores que unifican a esa comunidad subalterna). Aquí lo que tendríamos es la negación de la lucha política en nombre de un esencialismo cultural. ¿Por qué razón? Ya lo hemos visto: sólo hay política si primero se reconoce que entre los adversarios existe una relación de antagonismo. Pero cuando una de las partes niega (por la razón que fuese) la existencia de tal relación, poniéndose a sí misma en un lugar de *exterioridad radical* frente al sistema de relaciones antagónicas que ha constituido a unos como colonizadores y a otros como colonizados, a unos como superiores y a otros como inferiores, entonces la política ya no sería posible. La fórmula es simple: allí donde hay esencialismos no puede haber política, y allí donde hay política no puede haber esencialismos. La exterioridad, como veremos más adelante, únicamente puede entenderse como exterioridad *relativa*.

De todo esto podemos concluir que una posición teórica “decolonial” no es aquella que busca la *recuperación* de la

identidad cultural de los pueblos colonizados. Tal recuperación no es más que una quimera, pues ha sido, precisamente, el sistema-mundo moderno/colonial el espacio en que se han constituido las identidades de cada uno de los elementos que entraron en esa matriz de relaciones jerárquicas. Aquello que Mignolo llama la “diferencia colonial” sólo tiene sentido al interior de un sistema desigualitario de relaciones de poder y no debe ser pensada, por tanto, como una inconmensurabilidad de tipo cultural entre europeos y no europeos. Esto último nos conduciría directo a una especie de fundamentalismo culturalista de tipo conservador. Si tomamos, en cambio, la conquista de América como el momento de “emergencia” (*Entstehung*) de ese sistema diferencial de fuerzas, diríamos entonces que no hay una identidad indígena, negra o europea que sea *previa* a la consolidación de esa red geopolítica de relaciones. Lo que quiero decir es que las identidades son lo que son, únicamente a través de sus diferencias en una matriz de relaciones jerárquicas de poder que organiza la posición ocupada por cada una de ellas. Pretender la “conservación” de la identidad cultural de los pueblos colonizados, o bien su “retorno” a una matriz identitaria ancestral, poco tiene que ver con una política emancipatoria. Esto equivaldría a sostener el absurdo de afirmar que existen pueblos colonizados *sin colonialismo*, es decir sin relaciones moderno/coloniales de poder. Pero decir esto, sostener que existen pueblos colonizados que no han sido afectados por las jerarquías de poder moderno/coloniales, que han vivido a espaldas de las relaciones que les han constituido precisamente como pueblos *colonizados*, ¿no significa negar el gesto mismo de la política? Este tipo de representación, que afirma la diferencia pero

sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es otra cosa que una representación *colonial*.

## 2. ¿QUÉ ES EL “EUROCENTRISMO”?

Es precisamente en nombre de este particularismo estéril que muchos activistas y académicos de América Latina recurren frecuentemente a la sospecha de «eurocentrismo» y «colonialismo intelectual» como eje catalizador de sus luchas. No son pocos quienes afirman que «pensar desde América Latina» significa pensar por fuera de los parámetros de universalidad establecidos por la política moderna, ya que éstos son específicamente europeos y se montan sobre la exclusión sistemática de las culturas no europeas. En algunos circuitos teóricos de la región se viene imponiendo una especie de Abyayalismo que sustituye al Latinoamericanismo de las décadas anteriores, en el que se proclama un «desprendimiento» de la modernidad, incluyendo aquí las tradiciones críticas de la izquierda, para recuperar las «epistemes-otras» de los pueblos indígenas y afro-descendientes. Consideran, por tanto, “eurocéntrica” aquella posición que niega, en nombre de valores modernos (como la igualdad), la posibilidad de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria en la que imperan valores radicalmente *diferentes* a los modernos.

¿Qué tan válidos pueden ser estos argumentos? Para dilucidar esto, quisiera considerar en primer lugar la posición del filósofo Slavoj Žižek. El argumento del

esloveno es claramente hegeliano. Es cierto que los poderes coloniales europeos irrumpieron con violencia en el mundo de las sociedades no europeas, alterando sus costumbres y destruyendo el tejido cultural de su experiencia. Pero esto significa, precisamente, que la resistencia política frente a esta irrupción colonial debe echar mano del lenguaje del colonizador para llevar a cabo su lucha, en lugar de propugnar por un retorno a los lenguajes previos a la ocupación colonial. ¿Por qué razón? Porque sólo radicalizando la universalidad, es decir, universalizando su «punto de exclusión», podrá el movimiento descolonizador lograr sus objetivos. No lo conseguirá negando la universalidad y buscando un «retorno a los orígenes», un regreso a la situación pre-colonial, invocando el «rescate» de una identidad cultural olvidada. Esto equivaldría simplemente a reforzar la ideología en su expresión más reaccionaria: creer que es posible rasgar el velo de la negatividad y descubrir, más allá de ella, el secreto oculto de la reconciliación. A contrapelo de esto, el esloveno muestra que la lucha por la descolonización debe asumir plenamente la herencia europea, esto es, el gesto de la universalización, para desde ahí plantear sus demandas.

Žižek ilustra su punto con varios ejemplos. El más claro de ellos es el de los procesos de independencia poscolonial en el siglo XX, principalmente el de la India. Ante la crítica de muchos teóricos culturales indios de que el inglés les ha sido impuesto como lengua colonial y que la descolonización debería suponer un retorno a las lenguas nativas, el filósofo esloveno retoma el caso de los Dalits, aquellos sujetos tenidos como parias por el sistema tradicional de castas de la India. Precisamente fueron ellos, los que «no tenían

parte» en ninguna de las castas, quienes reivindicaron el inglés como lengua nacional. Para los Dalits, el sistema colonial inglés creó las condiciones formales para que fueran vistos como sujetos jurídicamente iguales ante la ley. Antes de eso, en la situación pre-colonial, no gozaban de ningún derecho, sino que eran tenidos como un *homo sacer*. Lo que nuestro filósofo quiere decir es que la descolonización debe radicalizar la universalidad abstracta del legado colonial. No se trata, pues, en nombre de la descolonización, de liberarse de la universalidad (por considerarla un instrumento del colonizador), sino de apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es «incompleta», que ha dejado algo por fuera. La lucha no es entonces por desembarazarse de la universalidad, sino por encarnarla. Pues sólo cuando los que «no tienen parte» muestran que ellos son el punto que «niega» la universalidad abstracta, es cuando esa universalidad se torna realmente libertaria. En palabras de Žižek, «sólo cuando los indios abrazan el ideal democrático-igualitario, ellos llegan a ser más europeos que los europeos mismos».

Otro ejemplo es el de Malcom X, el activista afroamericano de los años sesenta. ¿Por qué coloca esta X en su nombre de pila? Con ello quería indicar que había perdido definitivamente la identidad que le ligaba con sus ancestros esclavos y que no era posible un retorno a sus «raíces étnicas». Pero es precisamente esta ausencia de identidad la que le abre la posibilidad de reinventarse a sí mismo, luchando por una identidad más universal incluso que la reclamada por los blancos. La lucha política de los sujetos que, como él, no «tienen parte» en la sociedad, no consiste en «volver» a la particularidad del grupo étnico, a una comunidad orgánica

situada mitológicamente «antes de la caída». Consiste, más bien, en apropiarse de la universalidad abstracta que los blancos han reservado para ellos y hacerla concreta mediante su «punto de exclusión», aquel elemento que esa universalidad dejó por fuera. La universalidad sólo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de la misma. La lucha de Malcom X no buscaba volver «más atrás» de la universalidad moderna, negándola en nombre de un retorno a los orígenes africanos de la identidad, sino llevarla «más allá» de los límites señalados por los esclavistas blancos. Se trata, entonces, de radicalizar la universalidad y no de abandonarla, como plantean hoy día muchos teóricos poscoloniales. Ya el propio Nelson Mandela se daba cuenta de que la supremacía blanca y la tentación del retorno a las raíces tribales, eran las dos caras de una misma moneda.

Aunque no comparto con Žižek varios elementos de su crítica, lo que quieren mostrar estos ejemplos es que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es reclusándose en la particularidad étnica y negando la universalidad por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse a través de la universalidad. Pero no se trata de una universalidad *abstracta* que niega la particularidad (universalismo), sino de una universalidad *concreta* que se construye a través de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es sólo un gravísimo error político, sino que es un mecanismo de despolitización que el esloveno denomina «arquepolítica». Es el intento de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria,

homogénea, encerrada en sí misma e inmune frente a todo antagonismo. Una comunidad en la que no hay «síntoma», donde no existe un punto de exclusión a partir del cual levantar una pretensión de universalidad. En su libro *El espinoso sujeto*, el filósofo presenta este problema como una clara línea divisoria entre la izquierda y la derecha: mientras que la derecha niega el universalismo y se contenta con la afirmación del particularismo puro, la izquierda en cambio sabe que no hay política emancipatoria sin universalismo y se opone a todo intento de mitologizar la particularidad.

¿Cómo pensar entonces este problema de la particularidad y la universalidad? O, para utilizar el lenguaje de Žižek, ¿cómo entender la relación entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta? Como ya vimos, algunos activistas dicen que el universalismo es tan sólo una estrategia para legitimar la superioridad cultural de Europa sobre el resto del mundo, sancionando *de iure* los privilegios obtenidos *de facto* a partir del saqueo que produjo la colonización. Es por esto que, en su opinión, la lucha contra la descolonización implica necesariamente el abandono de la universalidad, ya que ésta es tan sólo un invento perteneciente a la historia local y particular europea. Desde este punto de vista, la universalidad tiene solamente un carácter *ideológico*. Cualquier lucha política que apele a criterios universales pecaría de «eurocentrismo», porque elevaría a un carácter general lo que tan sólo vale para una cultura en particular. ¿Qué diremos frente a esto? Es verdad que a través de la expansión colonial, Europa se empieza a ver a sí misma como la encarnación de funciones universales. Funciones que vienen definidas primero por el cristianismo (expansión colonial portuguesa y española) y

más tarde por el racionalismo (expansión colonial inglesa y francesa). La cultura europea como *encarnación* de una forma humana universal que debía ser «comunicada» a todas las demás culturas, aún en contra de su propia voluntad. Las resistencias de las otras culturas eran vistas como prueba de su inferioridad, de su barbarismo, e incluso de su incapacidad constitutiva para acceder a lo universal. Aquí sin duda tienen razón las críticas que se han hecho al *universalismo* europeo desde posiciones feministas, decoloniales y poscoloniales. Pero, ¿conlleva todo esto la negación de la *universalidad*? Creemos que no, porque el problema que está en juego no es *elegir* entre lo universal y lo particular, sino comprender el tipo de *relación* que se da entre estos dos polos. No se trata de equiparar el eurocentrismo con la universalidad para después abandonar las dos cosas en nombre de la particularidad, sino de entender que eso que hoy llamamos «eurocentrismo» no es más que una forma *específica* de plantear la relación entre universalidad y particularismo que procede de la ilustración (*Aufklärung*).

Para comprender este problema debemos acudir de nuevo al filósofo argentino Ernesto Laclau, quien en su libro *Emancipación y diferencia* reconstruye en tres momentos la compleja relación histórica entre lo universal y lo particular. El primer momento corresponde a la filosofía antigua clásica (Platón), en la que las relaciones entre ambos elementos es de mutua exclusión. Lo universal está dado *de antemano* y puede ser aprehendido por la razón, pero ello conlleva necesariamente el abandono de toda particularidad, ya que ésta no es sino la corrupción de la universalidad.<sup>5</sup> La relación entre los dos polos es esencialmente dicotómica: lo racional se opone a lo

irracional y la verdad se opone a la apariencia, con lo cual se abren dos operaciones posibles: o bien lo particular se elimina a sí mismo para transformarse en el medio a través del cual la universalidad se manifiesta (que es la operación propiamente filosófica), o bien lo particular niega categóricamente lo universal afirmando su propio particularismo (que es la operación propiamente sofística). Dicho de otro modo, o eres un filósofo y puedes atrapar lo universal a través de la razón, o eres un sofista y te quedas atrapado en el mundo cavernícola de las particularidades. No existe *mediación* alguna entre estas dos posiciones. Tal mediación aparecerá sólo después con el cristianismo. Aquí lo universal no es accesible a través de una razón que se ha distanciado de lo particular, sino que se «encarna» en lo particular mismo. Es lo que ocurre en la Biblia cuando Dios revela su voluntad universal a los hombres mediante una serie de eventos esenciales que son opacos a la razón humana.<sup>6</sup> Entre lo universal y lo particular no existe entonces una relación de exclusión mutua, como ocurría en la filosofía antigua, ya que Dios aparece como *mediador* entre los dos polos. De este modo aparece la idea de que existen agentes privilegiados de la historia (los profetas, el pueblo elegido) que son el *vehículo* de lo universal. Sin embargo, entre lo universal y la particularidad que lo encarna no existe todavía una conexión de orden *racional*. Su relación depende exclusivamente de la voluntad de Dios y no del uso humano de la razón.

Será apenas con el advenimiento del racionalismo que la conexión entre la universalidad y la particularidad que lo encarna se reviste de un carácter racional. Laclau muestra que el racionalismo moderno se deshace de la lógica cristiana de la

encarnación, pues el papel de mediador entre lo universal y lo particular ya no lo asume Dios, sino la Razón. Si todo lo que existe debe ser transparente a la razón (pretensión central de la *Aufklärung*), se hace necesario eliminar la opacidad entre la universalidad y la particularidad que la encarna, con lo que aparece la idea de un cuerpo que es, en sí y por sí mismo, universal. *Aquí* es donde se ancla no sólo el eurocentrismo (Europa como cuerpo universal), sino también la idea marxista de que el proletariado es una clase universal:

Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero éste era aún el cuerpo de una cierta particularidad. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión — ya no la encarnación — de una esencia humana universal [...] Aquí el problema es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc.<sup>7</sup>.

La vieja noción cristiana del «agente privilegiado de la historia» se une con la concepción iluminista de la relación entre lo particular y lo universal, para dar origen a eso que llamamos *eurocentrismo*. Europa se presenta como agente universal, bajo la convicción de que su cultura expresa principios *incondicionales* que derivan de privilegios

epistemológicos y ontológicos. Lo universal no es *resultado* de la acción contingente de fuerzas antagónicas, sino la expresión trascendental de privilegios encarnados en actores específicos. Con lo cual queda claro que el problema del eurocentrismo no es la *universalidad* como tal, sino su concepción *universalista* del juego entre lo universal y lo particular. El eurocentrismo va de la mano con la tesis ilustrada de que existe un agente privilegiado de la historia cuyo cuerpo es expresión racional de una universalidad que lo trasciende. Entre el contenido universal y su expresión particular existe una relación de transparencia garantizada por la razón.

El eurocentrismo es, entonces, una forma peculiar de entender la relación entre lo universal y lo particular. Aquí, lo universal no se da a través de la particularidad, sino que existe con *anterioridad* a ella. Desde este punto de vista, el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver, por ejemplo, con reconocer que muchos de los adelantos técnicos, científicos y políticos que hoy día son patrimonio de la humanidad provienen de Europa. No hay entonces que confundir una posición anti-eurocéntrica con la negación de toda universalidad, pues ello nos conduciría a un callejón sin salida. Debemos entender que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es recluyéndose en las particularidades culturales y negando la universalidad por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse afirmando la universalidad. Pero no se trata, como veremos, de una universalidad abstracta que niega la particularidad (es

decir del *universalismo*), sino de una universalidad concreta que se construye *a través* de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es sólo un gravísimo error político, sino que es un mecanismo de despolitización.

Filosóficamente hablando, ¿qué es entonces el eurocentrismo? Es una forma equivocada de entender la relación entre lo universal y lo particular. Lo universal es visto aquí como un conjunto de valores que *preexisten* a las relaciones entabladas por los actores sociales, y que son encarnados por uno de ellos en particular, en este caso en los europeos. Como puede verse, el eurocentrismo es la otra cara del particularismo extremo que estudiábamos en la sección anterior. Ambas posiciones imaginan una situación en la que un elemento en particular se *sustrae* al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan sólo a partir de sí misma. En el primer caso se trata de imaginar una identidad cultural indígena o afro-descendiente no contaminada por el sistema moderno/colonial de relaciones; en el segundo, una cultura europea que encarna valores universalmente válidos para todo el planeta. Con Laclau diremos entonces que el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver con el reconocimiento de que la *universalidad* es un factor clave para entender la política. No hay que confundir entonces el universalismo con la universalidad, ni confundir tampoco una posición anti-eurocéntrica con el puro y simple chauvinismo de las particularidades.

### 3. LA UNIVERSALIDAD COMO REQUISITO DE UNA POLÍTICA EMANCIPATORIA

Como acabamos de ver, se ha hecho un lugar común en muchos grupos de izquierdas la sospecha de que detrás de toda pretensión de universalidad se esconde un interés particular, y que la crítica al eurocentrismo radica precisamente en el abandono de todo universalismo por considerarlo un instrumento colonizador. La universalidad es vista como un fenómeno propio y singular de la historia local europea, que fue exportado violentamente hacia otros contextos culturales gracias a la colonización, operando de este modo como una institución imperialista. En esta última sección quisiera discutir la pertinencia de tales argumentos.

Ante todo hay que decir que cuando se habla de universalidad, quienes se ocupan de la filosofía política usualmente piensan en propuestas teóricas como las de Rawls y Habermas. Ambos filósofos entienden que no puede haber política sin apelar a un «punto de vista moral» en el que un acuerdo sólo podrá ser aceptado como legítimo, si cumple una serie de requisitos procedimentales. Un acuerdo será universalmente válido cuando el procedimiento que lo hizo posible garantice que el resultado del mismo pueda ser aceptado por *todos* los participantes en la deliberación, con independencia de si ese resultado corresponde o no a sus intereses personales. Habermas en particular distingue entre el «discurso moral» y el «discurso ético». El discurso *ético* hace referencia a la deliberación en torno a lo que debe hacerse para llevar una «vida buena», para lo cual se tendrán en cuenta las normas ancladas en la cultura particular de

los hablantes, que en todo caso permanecen anclados en un contexto específico. El discurso *moral*, por el contrario, no apela a los valores culturales de los hablantes sino que apela a juicios universales, pues su objetivo es la resolución imparcial y equitativa de los conflictos. Es decir que apelará a unos procedimientos de discusión que puedan ser aceptados como válidos por todos los participantes. Como puede verse, mientras que el discurso ético se ejerce siempre en un contexto específico, en el *ethos* de una comunidad histórica en particular, el discurso moral aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones, con total independencia de los *ethoi* particulares. La universalidad de la que aquí se habla no corresponde entonces a *contenidos* específicos, sino a los *procedimientos* que han de tenerse en cuenta para establecer esos contenidos.

No es extraño que este tipo de universalismo hay generado críticas provenientes sobre todo del feminismo y de la teoría poscolonial. Se sospecha que bajo esta razón universal se esconden siempre los intereses *particulares* de un sujeto varón, heterosexual, blanco, europeo, burgués, imperialista, de clase media, etc. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel nos dice, por ejemplo, que en tales universalismos «el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí». El universalismo sería tan sólo una particularidad más, un *ethos* que se postula como universal gracias a los privilegios que obtiene este sujeto epistémico de la dominación (colonial, machista, burguesa, capitalista) ejercida sobre otros.

Grosfoguel sospecha con razón que los «universalismos occidentales» no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El *universalismo* corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados *a priori* que preexisten a la política y que son usados como arma para someter a otras culturas y formas de vida tenidas como «barbaras». En esto concordamos plenamente con Grosfoguel, pero el problema es la *conclusión* que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de *universalidad* debe ser abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad* como gesto fundamental de la política emancipatoria. El resultado de esto, como veremos enseguida, es la incapacidad de articular una voluntad común que vaya más allá de los particularismos. La *universalidad* no preexiste a las prácticas articularias que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas. Por ello, estoy de acuerdo plenamente con Žižek cuando afirma que la universalización de intereses es el gesto *político* por excelencia.

Pero, ¿cómo se produce esta universalización de intereses? Tal vez sea Rancière quien con mayor claridad vislumbra este problema. De él precisamente toma Žižek la idea de que los «sin parte» (el elemento sintomático de la sociedad) pueden asumir la voz de todos y cuestionar de forma radical el orden existente. ¿Qué significa esto? Que en toda sociedad hay «sujetos flotantes» que no encajan en el ordenamiento que

esa sociedad considera útil, normal, funcional o deseable. Son entonces los «parias» de esa sociedad, aquellos cuya voz «no cuenta» en el reparto de lo sensible. El momento propiamente político es aquel en el que esos sujetos flotantes entablan un litigio frente al ordenamiento que los excluye. Pero atención: lo que cuestionan no es la exclusión que *ellos en particular* experimentan, sino el ordenamiento mismo en el cual esa exclusión tiene lugar. No piden ser incluidos en el mismo orden que les excluye («queremos tener una parte en ese orden»), sino cambiar las reglas que son válidas para todos («queremos otro orden»). De modo que, según el filósofo francés, la función política de los «sin parte» es «poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica». Cuando esos sujetos flotantes «toman la palabra» (algo que supuestamente no «pueden» hacer, ya que se les considera inferiores), en realidad no están hablando por ellos mismos sino por todos. Lo que cuestionan no es tal o cual regla en particular que debe ser cambiada, sino la totalidad de las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad. Su voz, en este sentido, es universal. No están litigando por la desigualdad en particular que vale *para ellos*, sino por la desigualdad que vale *para todos*.

Rancière menciona como ejemplo el caso de «la muchacha negra que un día de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama), decidió permanecer en su lugar en el autobús». Cuando Rosa Parks hace lo que supuestamente no debía hacer (un negro no puede sentarse en el lugar del autobús que corresponde sólo a los blancos), no estaba exigiendo un derecho para ella, o para la comunidad negra en particular, y ni siquiera para los habitantes de Estados Unidos, sino para

todos los que en cualquier parte del mundo son tratados desigualmente en las distintas jerarquías que componen el «orden social»: jerarquías de clase, género, edad, orientación sexual, trabajo, educación, política, etc. Pues en cada una de estas jerarquías siempre juega una distinción entre aquellos que tienen parte y aquellos que no la tienen. De tal modo que cualquiera de los «sin parte» en cualquiera de esas jerarquías de poder, podría levantarse y decir: «yo soy Rosa Parks». Nótese además que la universalidad que invoca ella no es abstracta (basada en los Derechos Humanos que dicen «todos los hombres son iguales»), sino que es concreta, pues -como diría Žižek- universaliza una particularidad. Al sentarse en el lugar «equivocado» del autobús, Rosa Parks está diciendo: «aunque soy mujer y soy negra, me considero igual a todos los que se sientan aquí». Eleva de este modo una pretensión de igualdad que no habla en nombre de una particularidad (las mujeres negras), sino de un nosotros universal.

Nótese entonces que la presuposición de igualdad es justo el principio democrático que invocan los «sin parte» para articular una política emancipatoria. Sus reclamos no hacen énfasis en el hecho de la diferencia (soy mujer, negra, pobre, lesbiana, etc.), sino en la condición de desigualdad. Al hacer lo que se supone que no puede hacer (alguien que ocupa un lugar inferior en una jerarquía de poder no puede «igualarse» con los que ocupan lugares superiores), Rosa Parks se apropia precisamente de aquello que se le niega y eleva una pretensión de universalidad que vale no sólo para ella, sino para *todos* los que son inferiorizados en *cualquier* jerarquía de poder. Lo cual significa que el combate a tales jerarquías no podrá hacerse en nombre de la diferencia y la particularidad, sino

en nombre de la igualdad que invocan de manera abstracta los propios dominadores en sus constituciones democráticas. Como bien lo vio Žižek, la política emancipatoria radica en convertir esa universalidad abstracta en una universalidad concreta.

La negación de la universalidad no es entonces el camino para una política decolonial, tal como argumentan hoy muchos activistas. No es posible hacer política sin el gesto emancipatorio de la universalización de intereses, pues de otro modo, el gesto político se reduciría a la exaltación de los particularismos. Y este gesto, como ya vimos, no es solo filosóficamente cuestionable, sino que es políticamente conservador. La crítica a la universalidad abstracta del eurocentrismo no supone la negación de la universalidad, sino el paso de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, tal como lo ha mostrado Žižek. El eurocentrismo defiende ciertamente una universalidad *abstracta* despojada ilusoriamente de todo contenido, que se postula sin embargo como fundamento de todos los contenidos. La universalidad *concreta*, por el contrario, se produce a través de su síntoma, es decir *por medio de* aquellos contenidos particulares que han sido negados por la universalidad abstracta. Esos contenidos particulares, en lugar de afirmarse en su propia particularidad, deben ser negados para que puedan insertarse en la forma universal, que de este modo se verá parcialmente «completada». No se niega la universalidad como tal, sino tan sólo la negación que la universalidad abstracta había establecido frente a determinados contenidos particulares.

Finalicemos entonces diciendo que si lo que busca una lucha decolonial es afirmar las particularidades culturales,

entonces ha renunciado de entrada a la política y caído en brazos de un multiculturalismo que ofrece a cada particularidad lo que esta necesita para reconocer su “identidad”. Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino una que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco” que organiza desigualitariamente la sociedad. Pues, en últimas, es el mercado capitalista el que hoy día permite que cada particularidad pueda gozar de su estilo de vida. Hay productos de todo tipo para la comunidad gay y para las lesbianas, hay tiendas especializadas en música étnica, hay ropa y emblemas para los punks, mercados de artesanías indígenas, restaurantes de comida vegetariana, especies provenientes de la India, Tailandia, etc. Así las cosas, una política emancipatoria no es aquella que renuncia a la universalidad con el argumento de que toda universalidad es eurocéntrica y colonialista. Es, por el contrario, una que rechaza el universalismo eurocéntrico *en nombre de la universalidad*, pues sabe que su objetivo último es la lucha contra la *desigualdad*, donde quiera que esta se manifieste. Afirmar en cambio el particularismo de las identidades equivale a renunciar a la universalización de lo particular, es decir al gesto político por excelencia, tal como lo muestran tanto Žižek como Rancière y Laclau. Equivale a dejar la puerta abierta al multiculturalismo de las identidades, en donde las luchas políticas se mueven cómodamente al *interior* del marco desigualitario que organiza la sociedad, pero sin cuestionarlo jamás.

Desde este punto de vista, lo universal no tiene contenidos necesarios, sino que todos ellos son «puestos» de manera contingente a través de operaciones *políticas*. Lo cual quiere

decir que lo universal no es una forma común a todos los humanos encarnada en un actor particular (Europa), sino una aspiración que debe ser «llenada» parcialmente a través de las luchas políticas. Es decir que no es un procedimiento que *precede* a la discusión política y la regula (como en Rawls y Habermas), sino un *efecto contingente* de operaciones equivalenciales (como en Laclau). Así las cosas, resulta claro que un llamado al particularismo extremo, tal como se da por ejemplo en las políticas de la diferencia en Europa y los Estados Unidos, pero también en ciertas concepciones «abyayalistas»<sup>8</sup> en América Latina, no aporta mucho a las luchas progresistas. Insistimos: no es posible ningún tipo de política emancipatoria sin la universalización de intereses. Negar la universalidad no es entonces el camino adecuado para superar el eurocentrismo.

#### 4. TRANSMODERNIDAD

Como hemos venido argumentando, una política emancipatoria no es aquella que se repliega en la reconstitución de los tejidos comunitarios, poniéndose de espaldas a la transformación de las relaciones de poder que han subalternizado a esas comunidades. Esto no significa en absoluto que los valores anclados y vividos en esas comunidades no puedan ser importantes a la hora de pensar un proyecto emancipatorio de izquierdas en América Latina. Y es aquí donde me parece importante considerar la categoría “transmodernidad”, tal como se ha venido utilizando por el filósofo argentino Enrique Dussel. De entrada digamos que

la noción se mueve en dirección contraria a lo que muchos grupos de intelectuales y activistas entienden hoy en día por “descolonización”. Operando con la curiosa idea de que la modernidad en su conjunto tiene una “lógica profunda” que es el colonialismo, es decir que todo despliegue modernizador es *de suyo* colonialista, tales grupos se precipitan directo en una actitud radicalmente *anti-moderna*. Según ellos, descolonizarse significa escapar de la modernidad (identificada con el genocidio de los pueblos, el “epistemicidio” y la destrucción cultural), replegarse en las “epistemologías” sobrevivientes propias de aquellos pueblos que no fueron cooptados enteramente por la modernidad (comunidades indígenas y negras para el caso de las Américas), pues allí se encuentran las semillas de “otro mundo” muy distinto al occidental.<sup>9</sup> Vincularse orgánicamente con esas “epistemes-otras” es tenido por tales grupos como el acto político emancipador por excelencia.<sup>10</sup> No obstante, la política que ofrece Dussel tiene en realidad muy poco que ver con esta visión esencialista.<sup>11</sup> El filósofo argentino no es *antimoderno* sino *transmoderno*. ¿Qué significa esto?

Al igual que los otros miembros del grupo modernidad/colonialidad (Quijano, Grosfoguel, yo mismo), Dussel parte de la tesis de que la modernidad es un fenómeno histórico que tiene un momento “intrauterino” (por así decirlo) con la constitución de la burguesía hacia finales de la edad media europea, pero que adquiere su perfil definitivo gracias a la conquista de América y la creación del mercado mundial con la expansión colonial de las potencias europeas (lo que teóricos marxistas como Immanuel Wallerstein han llamado el “sistema-mundo moderno”). Este sistema mundial coloca

por primera vez juntas, pero en relación asimétrica, a una gran cantidad de “culturas” que antes habían vivido separadas unas de otras, estableciendo sobre ellas la *hegemonía* de una concepción primero cristiana y señorial (siglos XVI-XVII), luego racionalista y capitalista (siglos XVIII-XX) de entender la vida, el conocimiento, la naturaleza y las relaciones sociales. Dussel se refiere específicamente a culturas milenarias como las provenientes de India, China, el mundo árabe y el mundo indígena precolombino. Nótese que la colonización en Dussel no se *reduce* al “genocidio” y/o la “occidentalización” *completa* de pueblos y culturas (que sin duda ocurrió en más o menos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una *hegemonía cultural*. Esto quiere decir que las culturas de esos pueblos no fueron destruidas (su propio peso histórico milenario lo impedía<sup>12</sup>), sino que amplios pliegues de su “sentido común”, de su “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), fueron *transformados* con la introducción del cristianismo, la ciencia moderna, la modernización político-cultural y, sobre todo, el capitalismo. Pero esto significa *también* que tales pliegues han permanecido en una “exterioridad relativa” con respecto al *significado* que todos estos procesos adquirieron en Europa. Aquí se muestra el alcance del concepto gramsciano de “hegemonía” utilizado por Dussel. La colonización conlleva el establecimiento de un “consenso” tácito entre los valores occidentales traídos con la colonización europea y los valores propios de las culturas colonizadas, provenientes de su mundo ancestral premoderno. Pero Dussel tiene claro que esos valores ancestrales no han permanecido *inalterados* con el advenimiento de la modernidad (a la que fueron incorporados por el colonialismo), sino que se han transformado *junto con*

*ella*. No hay ningún tipo de esencialismo cultural en Dussel, similar al que se evidencia en las posiciones “abyayalistas” que mencionamos anteriormente. La exterioridad de las culturas colonizadas es solamente relativa y no *absoluta* frente a los procesos de modernización. La modernidad es un *fenómeno irreversible* del cual ninguna cultura en el planeta tierra puede ni podrá sustraerse por entero, tal como lo entrevió Marx.

¿Qué significa entonces la “transmodernidad”? Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser “asimilado” dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* pero desde “otro lugar”, precisamente desde aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euro-norteamericana (posicionada como “centro” de la modernidad). En términos de Marx, la transmodernidad sería entonces la “negación de la negación”, es decir la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que *niega su forma occidentalista y eurocentrada*. Una modernidad, en últimas, *descolonizada*. Pero tal descolonización no remite, como decimos, a un proyecto antimoderno, sino a un proyecto crítico y emancipatorio frente a las instituciones desarrolladas por la modernidad misma.<sup>13</sup> Desde esta perspectiva, Dussel entiende la transmodernidad como un proyecto político, económico, social y cultural que marcará una nueva fase de la historia mundial. Un proyecto que, según él, será impulsado por “intelectuales orgánicos” situados *en medio (Borderthinking)* de su propia cultura subalternizada y

la modernidad eurocentrada. Son precisamente intelectuales poscoloniales, aquellos que viven “entre dos mundos”, quienes pueden establecer las *mediaciones culturales* necesarias entre la modernidad occidental y los valores de las culturas negadas por ésta durante la expansión colonial, propiciando de este modo la “negación de la negación”. Nótese entonces: la transmodernidad no es una operación de “retorno” a los valores de las culturas “nativas” *antes de la colonización*, sino una “problematización” (como diría Foucault) que tiene dos caras: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, y *al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna, modificada ya indefectiblemente por los procesos de modernización, debe ser reinterpretada críticamente. No hay entonces en Dussel ningún amago de *subalternismo*, posición que, por desgracia, se ha expandido como un virus en no pocos sectores intelectuales de América Latina, sobre la base de una interpretación políticamente *equivocada* del “giro decolonial”.

Comparto muchos de los análisis que hace Dussel a este respecto y a diferencia de los subalternistas, entiendo la descolonización en el sentido “transmoderno” que él señala. Sin embargo, quisiera realizar algunas observaciones críticas antes de finalizar este trabajo. La primera tiene que ver con su noción de “núcleo ético-mítico”, categoría tomada de Paul Ricoeur, que le sirve a Dussel para pensar aquello que define no sólo esta o aquella cultura en particular, sino la cultura en general. Su tesis parece ser que la *religión* forma parte del “núcleo ético-mítico” presente en todas las culturas. Y sobre la base de esta ontología de la cultura es que Dussel coloca el

proyecto transmoderno. En el fondo late la creencia de que esos “intelectuales orgánicos” de las culturas subalternas se hallan vinculados de algún modo a las “grandes religiones” de la humanidad: el Budismo, el Hinduismo, el Islam, el Cristianismo. El diálogo transmoderno sería entonces un diálogo entre intelectuales críticos provenientes de o vinculados con las grandes tradiciones religiosas. De ahí su énfasis en la necesidad del diálogo entre los teólogos y los filósofos, como lo deja ver en el apéndice de su último libro *Filosofías del Sur*.

Quisiera articular una breve reflexión a este respecto. Hay por lo menos cuatro instituciones fundamentales nacidas de la modernidad que necesitamos reinscribir hoy en un escenario transmoderno: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica. Creo, junto con Dussel, que es posible una transmodernización de estas instituciones y es en *este* sentido preciso que entiendo el “giro decolonial”. La primera de ellas es la ciencia. No podremos garantizar la vida de las poblaciones (como dice Dussel) sin el concurso de la ciencia moderna, enriquecida desde luego con aportes provenientes de las medicinas no occidentales (el llamado «diálogo de saberes»). Rechazar de plano la medicina moderna (por considerarla «imperialista» o «atea») sería un acto de oscurantismo similar al derribamiento de las estatuas de Buda por parte de los Talibanes. La segunda institución (imprescindible por ahora) es el Estado de derecho, que querámoslo o no, continúa siendo el marco básico de la política, aún a pesar de las pretensiones levantadas en los últimos años por los movimientos antiglobalización y otros grupos autogestionarios. En Bolivia, por ejemplo, el Estado de

derecho no desaparece, sino que integra y reconoce diferentes formas de autoridad y gobierno comunitario, generando así un constitucionalismo de nuevo tipo, como bien lo muestra Boaventura de Sousa Santos. La tercera institución es la democracia, entendida como un imaginario político en el que la igualdad y la libertad son valores universalizables, susceptibles de ser extendidos hacia toda la comunidad. Estos valores no tienen por qué reñir con formas ya existentes de igualitarismo y participación ancladas en diferentes culturas (como la de los caracoles zapatistas a la que hace referencia Dussel), pero debemos entender que la democracia supone el rechazo de todas las jerarquías de poder, así estas formen parte de las «tradiciones culturales» de una comunidad. Finalmente, la cuarta institución que considero básica para una situación transmoderna es la crítica. Con ello me refiero al ejercicio de la problematización, la desnaturalización de lo dado, el cuestionamiento del «sentido común» a través del arte, el debate de ideas, la filosofía, etc. Pero aún en una hipotética situación transmoderna, la reinscripción no eurocéntrica de estas instituciones conllevará, de todos modos, el desafío de asumir la incompletud ontológica que ellas arrastran consigo. Dicho de otro modo: la transmodernidad no puede significar remitir la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica racional a las certezas incuestionadas de un fundamento último, con el argumento de que tales certezas forman parte de la «identidad cultural» de otros pueblos y de que es necesario «inculturar» ahí tales instituciones. Digo esto porque me parece que la categoría dusseliana de «transmodernidad» es heredera del gran debate que se dio en América Latina, sobre todo en círculos de la Iglesia Católica hacia la década de 1970,

en torno a la necesidad de «inculturar» el evangelio. A raíz del Concilio Vaticano II, los teólogos reflexionaban sobre el modo en que la liturgia católica (largamente desarrollada en Europa) podría vivirse de una forma no eurocéntrica en contextos culturales como el asiático, el africano y el latinoamericano. Esta discusión, que puede ser válida para entender el problema de la interculturalidad religiosa (en el que en todo caso no se cuestiona el tema del fundamento último), me parece algo limitada para entender el modo en que algunas instituciones modernas (cuyo funcionamiento depende de la ausencia de fundamento último) pueden ser experimentadas en contextos culturales no occidentalizados. Por eso afirmo que no debemos entender la transmodernidad como una simple «inculturación» de la modernidad en contextos culturales no europeos.

Corren días difíciles para la humanidad en su conjunto. La extrema derecha parece estar logrando la hegemonía cultural y política en importantes naciones del primer mundo y también en América Latina. Es muy importante comprender que la mejor estrategia para combatir esta tendencia no es el repliegue en las acciones comunitarias, sino la lucha por democratizar los valores anclados en el sentido común de las sociedades y por recuperar la soberanía de las instituciones públicas. No significa esto que la reconstitución de los tejidos comunitarios no sea importante para avanzar en esta lucha. Lo es, y mucho. Pero sería un error dar por perdida la lucha por la hegemonía política de las instituciones *sociales* (incluyendo desde luego el Estado) en nombre de una “descolonización” que apunta hacia el subalternismo y el autonomismo. Debemos entender que no hay soluciones exclusivamente comunitarias

para los problemas de *sociedades* complejas como las nuestras y que la construcción hegemónica de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanzas en medio del desierto.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Doctor en Filosofía en la en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Correo electrónico: scastro@javeriana.edu.co.

<sup>2</sup> Todos estos argumentos se encuentran desarrollados con amplitud en mi libro *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid / México: Akal 2015

<sup>3</sup> Ernesto Laclau. «Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad», en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 54-55

<sup>4</sup> Al respecto dice Laclau: «En lugar de invertir una relación particular de opresión/cierre en lo que tiene la particularidad concreta, invertir lo que hay en ella de universalidad – la *forma* de opresión y cierre como tal. La referencia al otro se mantiene también aquí, pero como la inversión tiene lugar al nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos del sistema opresivo, las identidades *tanto* de los opresores como de los oprimidos son radicalmente modificadas» *Ibidem*, p. 62

<sup>5</sup> «Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad», en *Emancipación y diferencia*, cit., p. 47

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 48

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 50

<sup>8</sup> Me refiero con ello a la invocación de «Abya Yala» (nombre dado por algunos grupos indígenas a la América *prehispánica*) como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas (indigenistas, pero también feministas y ecologistas). El problema de este gesto es su tendencia a invocar una *exterioridad* frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello las

pretensiones de universalidad de la política moderna (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la izquierda), por considerarlas una forma de «colonialismo»

<sup>9</sup> Hay que decir, sin embargo, que la obra temprana de Dussel (en los años setenta) favorecía esta actitud anti-moderna, pues presentaba a la modernidad como una “totalidad opresora” en su conjunto. Actitud que será posteriormente moderada por el propio Dussel en la medida en que se deja interpelar por los textos de Marx

<sup>10</sup> Para un análisis crítico de estas posiciones, véase: Castro-Gómez, 2015: 270-288

<sup>11</sup> He acuñado la categoría “abyayalismo” en mi libro *Revoluciones sin sujeto* para referirme a las posiciones que propugnan por un “rescate” de los valores de las culturas nativas previas a la colonización, como si tales valores hubieran permanecido en una exterioridad absoluta frente a las relaciones de poder que los subalternizaron. El abyayalismo es entonces la *ilusión* de que es posible sustraerse a las relaciones dominantes que definen la posición de las distintas culturas en un sistema jerárquico de clasificación de las poblaciones (eso que Quijano denomina la “colonialidad del poder”)

<sup>12</sup> Dussel se refiera a esto con la ambigua categoría ricoeuriana de “núcleo ético-mítico”. Véase: Dussel, 2015: 282

<sup>13</sup> Aunque seguramente Dussel preferiría hablar de un diálogo “analéctico”

## REFERENCIAS

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto*: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. Madrid / México: Akal, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur*: descolonización y transmodernidad. Madrid / México: Akal, 2015.

LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto*: el centro ausente de la ontología política. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2001.

# **FILOSOFAR ACADÊMICO E PENSAMENTO INSURGENTE (DIS-PENSANDO A FILOSOFIA A PARTIR DE OSWALD DE ANDRADE E RAUL SEIXAS)**

Julio Cabrera<sup>1</sup>

**RESUMO:** Dentro de uma série de convicções básicas do atual filosofar acadêmico destacam-se duas características: a exigência de exaustividade e a exigência de frieza vital, que determinam que os trabalhos filosóficos sejam feitos com pleno conhecimento de fontes e de maneira objetiva e impessoal. O texto traz à tona dois escritores brasileiros que contestam essas exigências: Oswald de Andrade enfrenta a exigência de exaustividade com a sua ideia da antropofagia, e Raul Seixas a exigência de frieza vital através de um pensamento vivido na música e assumido na própria vida e morte. O texto defende que estas duas atitudes enfrentam uma situação atual de indústria cultural filosófica, numa tecnologia do paper erudito e sem autoralidade. Pensar contra essa tendência é um modo de dispensar o pensamento europeu, visto hoje não como modelo a seguir, mas como mero objeto de estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofar Acadêmico; Pensamento Insurgente; Oswald de Andrade; Raul Seixas.

**ABSTRACT:** Two features in the present academic philosophical practice are exhaustiveness and impersonality, demanding full

knowledge of sources and anonymous styles of expositions. Two Brazilian writers challenge these academic demands: Oswald de Andrade faces the demand of exhaustiveness with his idea of anthropophagy; Raul Seixas does the same regarding the demand of impersonality, through the exercise of a philosophy intensely lived in a way of making music, living and dying. This article maintains that these two insurgent attitudes challenge a present situation of “philosophical cultural industry” centered upon the production of papers erudite and without existential involvement. Thinking against this hegemonic tendency means beginning to take European philosophy as a model for doing philosophy instead of a mere object for scholarly analysis.

**KEYWORDS:** Academic Philosophical Practice; Insurgent Thinking; Oswald de Andrade; Raul Seixas.

## 1. DUAS CARACTERÍSTICAS DO FILOSOFAR ACADÊMICO: *EXAUSTIVIDADE E FRIEZA VITAL, DENTRO DO MARCO DO ACERVO T.*

Num texto anterior<sup>2</sup>, referi-me a um conjunto de convicções inabaláveis da nossa atual cultura filosófica institucionalizada. Chamei esse conjunto de “Acervo T”. Neste novo texto pretendo referir-me a duas características mais específicas desse filosofar, que chamarei “exigência de exaustividade” e “exigência de frieza vital”. Meu objetivo será mostrar como essas características mantêm a atividade filosófica latino-americana (e brasileira em particular) na dependência de uma “Europa” mitificada, que funciona como modelo inibidor em lugar de dinamizador de atividades filosóficas criadoras. O texto pretende apontar para a obra de dois brasileiros natos e netos que desafiaram essas duas características *dispensando* — num sentido que será explicado — o pensamento filosófico hegemônico, em lugar de meramente *pensá-lo*.

Reapresento aqui rapidamente as ideias fundamentais do Acervo T. (Para mais detalhes, remeto o leitor ao artigo indicado na nota 1). Este conjunto de ideias possui todas as características do “vigente”: são ideias aceitas por todos os membros da comunidade e que não se põem mais em discussão, teses que despertam a adesão imediata de qualquer público, ideias que já não são mais de ninguém e são de todos, e em cima das quais os membros da comunidade constroem as suas carreiras bem sucedidas e constituem seu prestígio. São também aquelas que determinam o “valor” ou “falta de valor” de um trabalho filosófico. Essas teses, ou convicções absolutas, são, basicamente, as seguintes:

- (1) A filosofia é universal; ela fala desde e com a universalidade da razão. Os problemas filosóficos surgem do próprio exercício dessa razão universal e atingem qualquer ser humano em qualquer lugar do planeta, precisamente pela sua natureza racional que fala ao humano enquanto tal, com independência de nacionalidades ou idiosincrasias regionais.
- (2) A história da filosofia europeia, de Tales a Habermas, mostra de maneira exemplar e modelar esse exercício universal da razão.
- (3) As filosofias de outros países, entre eles os latino-americanos, não conseguiram, até hoje, atingir esse nível universal da razão; uma boa parcela do que se escreve fora de Europa (por exemplo, na América Latina) refere-se a motivos nacionais (ou mesmo nacionalistas), mais de interesse para uma “história das ideias” do que propriamente de interesse universal. É por isso que não existem grandes pensadores brasileiros, colombianos ou africanos sendo discutidos atualmente no mundo.
- (4) Quando se fala de uma filosofia a partir de certa parte do planeta (por exemplo, desde o Brasil, ou desde os Estados Unidos ou desde a Bélgica) se alude ilegitimamente a uma origem “nacional” do filosofar, o que contradiz frontalmente a natureza universal da filosofia. Estes projetos “nacionais” não fazem o menor sentido e devem ser abandonados por não serem universais e, portanto, não filosóficos. Falar de uma filosofia latino-americana ou brasileira seria tão absurdo como falar

de uma física ou de uma matemática brasileiras ou norte-americanas. As alegações “nacionais” são mais políticas do que estritamente filosóficas.

- (5) Quando essas filosofias nacionais se insurgem contra a filosofia universal europeia, elas mesmas já a utilizam para dirigir suas críticas; somos formados por categorias europeias de pensamento, de maneira que rebelar-se contra elas representa um gesto impossível e contraditório; o que prova que, pelo menos por enquanto, só existe filosofia europeia, ao ser ela indispensável mesmo para criticar a sua natureza e limites.
- (6) Conhecer filosofia é, fundamentalmente, adquirir sólidos conhecimentos sobre história da filosofia europeia, para, a partir daí, estar devidamente capacitado para praticar exegeses, interpretações e estudos comparativos, que só podem ser efetuados a partir de um sólido conhecimento dessa história, visando preencher as condições para alguma futura contribuição significativa para a filosofia universal.
- (7) Qualquer “filosofar autoral” que se pretenda assumir, pressupõe, como condição necessária, que se conheça solidamente esse acervo de conhecimentos filosóficos universais; qualquer tentativa de “filosofar autônomo” — ou, pior ainda, de “filosofar independente” — que prescindia desses conhecimentos, corre o lamentável risco de repetir o já dito, e de incorrer em todo tipo de ingenuidade.

Denomino Acervo T ao conjunto (1)-(7) de convicções inabaláveis (mesmo que se discorde neste ou naquele termo da sua formulação) das nossas comunidades filosóficas<sup>3</sup>. No que tange às duas características mais específicas às quais vou me referir neste artigo — a “exigência de exaustividade” e “exigência de frieza vital” — elas estão diretamente ligadas com as características (6) e (7) do Acervo T, embora todas as outras características forneçam um pano de fundo daquelas exigências. Passo agora a tentar esclarecê-las.

Chamo de “exigência de exaustividade” nos estudos filosóficos a ideia seguinte: ao debruçar-nos sobre um autor para estudar seu pensamento, o pesquisador deve “conhecer” profundamente *toda* a obra do autor estudado; ou, se esta for muito volumosa, deve-se, pelo menos, ter um conhecimento global da mesma através do intenso uso de literatura secundária, além da leitura atenta de todos os textos originais disponíveis. O “leitor exaustivo” sempre teme que alguém da audiência formule alguma pergunta que aluda a uma leitura que ele não conseguiu fazer. Se não se trata de autor, mas de temática, também haverá a exigência de conhecer adequadamente *toda* a literatura considerada relevante pela comunidade a respeito do assunto tratado, o que costuma ser chamado de *status questionis*, do pé em que se encontram atualmente as discussões relevantes.

Digamos que alguém se debruce em cima da questão da “intencionalidade”. Terá que dar pelo menos uma olhada em Brentano, Meinong e Husserl e seus comentadores (Dreyfuss, Olafson, Follesdal, Barry Smith), para depois revisar a copiosa literatura analítica sobre o assunto, que cresce diariamente; além de consultar alguns importantes clássicos (como Frege,

Russell, Wittgenstein e Quine, especialmente pelas conexões da intencionalidade com questões de discurso indireto e atitudes proposicionais), terá que consultar, pelo menos, os trabalhos de Anscombe, Chomsky, Kripke, Kaplan, Putnam, Dummett, Chisholm, Burge, Fodor, Dretske, Grice, Dennett, Crane, Davidson, MacDowell, Churchland, Rosenthal, Millikan, McGinn, Peacocke, Chalmers, Neander, Block e Searle.

A “exigência da exaustividade” determina não ser possível, nem sério nem responsável, escrever sobre a questão da intencionalidade sem conhecer adequadamente toda a literatura relevante<sup>4</sup>. Entretanto, o motivo pelo qual esta exigência (inserida dentro do espírito do Acervo T, especialmente em seus pontos (6) e (7)) será aqui criticada, não se refere ao tamanho e duração da “leitura exaustiva”. Depois de tudo, “grandes filósofos” europeus gastaram literalmente a totalidade de suas vidas perseguindo uma obsessão pessoal, algo que lhes interessava de maneira vital e que eles se colocaram como tarefa irrenunciável (a relação do singular com Deus em Kierkegaard, a crítica da forma intelectualista de pensar em Schopenhauer ou o pensamento heideggeriano sobre o esquecimento do ser). Não se trata, pois, do tempo gasto, mas da natureza do que é feito nesse tempo.

É típico da “exigência de exaustividade” que a etapa de leituras tenda ao infinito. Alguém que sofre de maneira direta esta exigência virá a público sempre com a amarga sensação de “não ter lido o suficiente”. A pretensão de exaustividade é atormentadora e premente; exige a informação sem a qual não se terá nenhum direito a falar. “Conhecer” será condição necessária para qualquer empreitada sobre um autor ou uma temática. É também notável perceber, no começo de falas em

congressos, que muitos conferencistas esclarecem o óbvio quando dizem: “Nesta comunicação não pretendo, de forma alguma, ser exaustivo”. O curioso deste tipo de afirmação não é seu conteúdo, mas a inutilidade da sua expressão; pois dado o enorme quantum de informações hoje disponíveis sobre qualquer autor ou tema filosófico, essa frase esclarece o óbvio, pois é simplesmente impossível ser exaustivo. Esta declaração, inútil em si mesma, é, porém, reveladora do fato de ser, realmente, a exaustividade o que se almeja, e se claudica diante da sua lamentada impossibilidade. “Ter lido tudo” é a expectativa que assoma pelas frestas da declaração, perfeitamente supérflua — quase uma desculpa — de “não pretender ser exaustivo”.

Resumindo esta primeira característica: na atual comunidade filosófica, avalia-se como grave deficiência — que retira respeito e reconhecimento — não ter todos os “conhecimentos” considerados relevantes ao assunto ou autor tratado. Não se trata, pois, de exigir uma exaustividade absoluta impossível, mas sim de uma exaustividade relativa ao que a comunidade considera relevante, e que já costuma abranger um conjunto imenso de referências, o que sugere uma espécie de tarefa interminável (sobretudo com os dispositivos de informação com os quais se conta atualmente).

Passo a tentar formular brevemente a “exigência de frieza vital”. Filósofos europeus como Kierkegaard, Unamuno, Ortega y Gasset, Henri Bergson, Karl Jaspers e Albert Camus, entre outros e em registros diferentes, falaram da enorme importância de vincular, interna e firmemente, filosofia e vida, conhecimento e experiência; tornar pessoal e biográfica a tarefa filosófica, tirá-la do anonimato e transformá-la numa

empreitada existencial, na qual a própria vida esteja envolvida naquilo que se tenta refletir. Pensar com as entranhas, com a pele, e não apenas com a cabeça, fazer valer uma profunda motivação pessoal no que está sendo abordado, de tal forma que o pensamento seja também existencialmente motivado, e não apenas produto de leituras ou conhecimentos adquiridos. Escrever em primeira pessoa, de maneira autoral, assinando embaixo, através de textos que não poderiam ter sido escritos por qualquer um.

Ora, a “exigência de frieza vital” na construção de um texto filosófico, vai precisamente em direção contrária ao pregado por estes pensadores: um filosofar profissional e rigoroso exige distanciamento e frieza, despersonalização e anonimato; qualquer envolvimento vital é considerado pouco sério e pouco profissional. A vida deve ficar do lado de fora, tudo aquilo que biograficamente nos leva a filosofar é visto como irrelevante, apenas importando os resultados obtidos pela força da razão em seu exercício universal e impessoal. (Um dos procedimentos mais típicos dos avaliadores e corretores de revistas especializadas de filosofia, especialmente em países latino-americanos, é trocar todas as expressões de primeira pessoa (do tipo “Eu penso que”, “Parece-me que”) por expressões escritas em terceira pessoa, ou em estilo genérico e impessoal).

Não quer isto dizer que emoções, sentimentos e pathé existenciais não possam ser *abordados* e *tratados* pela filosofia, como o foram, de fato, por muitos clássicos do pensamento europeu, desde, pelo menos, o *Banquete* de Platão, até as morais de sentimentos dos moralistas escoceses do século XVIII, passando pelo *Tratado das Paixões* de Spinoza, e

chegando ao pensamento sobre essência e formas da simpatia de Max Scheler e o tema dos afetos existenciais em Heidegger e Sartre no século XX. A exigência refere-se mais ao procedimento ou metodologia de acesso a essas questões, não a seu conteúdo temático. Poder-se-ia discursar sobre afetos, mas de maneira distanciada e racional, num método que não se deixe arrebatado pelo que for abordado. Pode-se debater friamente sobre afetos quentes. (Vide, como exemplo típico, os artigos dos “especialistas em Nietzsche”; o filósofo das paixões avassaladoras fica encapsulado em rigorosos papers acadêmicos e submetido ao escrutínio mais desapixonado).

A “exigência de exaustividade” refere-se mais à *leitura* daquele acervo filosófico venerável mencionado nos pontos (2) e (6) do Acervo T, enquanto que a “exigência de frieza vital” se refere mais à *escrita* de textos. Deve-se ler o mais exaustivamente possível, e deve-se escrever da maneira mais fria, objetiva e argumentativa possível. Juntando ambas as exigências, o filosofar oficial hoje imperante nas universidades recompensa trabalhadores filosóficos que observem ao pé da letra a exigência de exaustividade - na forma de uma sólida erudição - e a exigência de frieza vital, no sentido da impessoalidade típica da filosofia universal (tudo isto vinculado aos pontos (1), (3) e (4) do Acervo T).

Os professores de filosofia do século XXI, não demasiado diferentes daqueles criticados por Schopenhauer em seu famoso opúsculo sobre a filosofia universitária e outros escritos<sup>5</sup>, seguem regularmente o Acervo T, e, mais especificamente, as exigências de exaustividade e frieza vital. Textos filosóficos sem citações nem referências a autores, sem conhecimento

erudito de fontes (em línguas originais se for o caso), e que sejam escritos em estilos autobiográficos e existenciais, seguindo as próprias intuições e tentando personalizar, são mal vistos, considerados trabalhos diletantes, improvisados, pré-profissionais e não argumentados, que não podem ser levados a sério<sup>6</sup>.

## 2. OSWALD DE ANDRADE E RAUL SEIXAS COMO VIAS INSURGENTES CONTRA A EXAUSTIVIDADE E FRIEZA VITAL DA FILOSOFIA INSTITUCIONALIZADA

Nesta seção, tento estudar formas de insurgência contra as exigências de exaustividade e de frieza vital, visando identificar e formular outras formas de relação com a filosofia europeia, diferentes das sugeridas pelo Acervo T. Dou ao termo “insurgência” um sentido técnico, já aludido em outros escritos. Insurgência não aponta apenas para um ato “emancipador” ou rebelde que seria opcional, que poderia ou não acontecer. Insurgência, em meu sentido, não é apenas uma forma de fazer algo ou de ser algo, não uma questão de essência, mas uma forma de surgir, de vir a ser, uma questão de *existência*. Insurgir é a única maneira de surgir daquelas atividades ou produções que estão, por um motivo ou outro, impedidas de surgir, e que então surgem-contrá, em oposição a, em luta contra aquilo que as impede de surgir, surgindo contra os valores vigentes e as comunidades hegemônicas.

Algumas produções filosóficas simplesmente *surgem*, pois se espera que elas apareçam e se faz de tudo para propiciá-las;

mas outras não têm permissão de existir, não se espera por elas, acha-se, inclusive, um atrevimento a sua intenção de vir a ser, e se coloca todo tipo de obstáculos — muitos deles já perfeitamente naturalizados — para que esse surgimento não se produza. Produções filosóficas nessa situação têm, pois, que *surgir insurgindo-se* contra o que as impede e bloqueia. Ou se insurgem ou não surgem de forma alguma; a insurgência é a sua única maneira de surgir num mundo onde o pensamento está cooptado pela ideologia do Acervo T e seus desdobramentos normativos.

É nesta trilha que quero introduzir aqui a noção de “dispensar” como, precisamente, uma forma insurgente de pensar, que, ao mesmo tempo, deixa de lado e cria. Aos que assim constroem seus pensamentos podemos chamar de “dispensadores”. Assim como o pensador europeu Heidegger se indagou acerca do “que significa pensar”, pensadores periféricos teriam que perguntar-se “o que significa dispensar”. As noções de “insurgência” e de “dispensar” são complexas; no presente trabalho, pretendo apenas avançar uma primeira contribuição para esta temática<sup>7</sup>, me referindo à obra de dois pensadores brasileiros que praticaram ousadamente o exercício da dispensa; dois dispensadores, por conseguinte. O dispensar de um deles — o escritor paulista Oswald de Andrade — servirá aqui como instrumento insurgente contra a “exigência de exaustividade”, enquanto que os dispensares do compositor baiano Raul Seixas são analisados como forma de insurgência contra a “exigência de frieza vital”. Vou desenvolver seguidamente estes tópicos em detalhe.

## 2.1. OSWALD DE ANDRADE, DISPENSADOR DA EXAUSTIVIDADE

### 2.1.1. ANTROPOFAGIA: IDEIAS CENTRAIS

A noção central do pensamento de Oswald de Andrade em relação ao tema da exaustividade é a noção de antropofagia. Ele expõe as suas ideias sobre este tópico em vários textos, especialmente no “Manifesto antropófago”, de 1928, nos artigos “O antropófago”, “Mensagem ao antropófago desconhecido” e “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira”, e na dissertação “A crise da filosofia messiânica” (1950). As ideias fundamentais são, na minha leitura, as cinco seguintes:

(a) A motivação mais profunda do pensamento antropofágico é a busca de uma igualdade e dignidade a respeito de Europa após a invasão, conquista e colonização, que nunca deixou de acontecer desde o século XV até os dias de hoje; (b) A cultura europeia é fundamentalmente *messiânica*, num sentido universalista, patriarcal e salvador; nós americanos somos a crise do messianismo europeu, e o que temos para opor ao messianismo é, precisamente, uma cultura antropófaga; (c) O objetivo primordial de igualdade e dignidade, e a acentuação da crise do messianismo, é perseguido segundo o modelo indígena do devorar ritual do inimigo, profundamente diferente de toda forma de canibalismo; (d) Estes elementos do universo cultural indígena se encontram, numa composição complexa, com uma tecnologia de ponta, o que dá como resultado um “primitivismo tecnologizado”, sem volta nostálgica ao passado mas sem esquecimento da situação de submissão

e necessidade de revolta; (e) Esta revolução cultural dá-se também no nível do estilo e da linguagem, na forma de textos (fundamentalmente escritos, mas também postos em imagens, nas artes plásticas e no cinema). Vou comentar brevemente cada uma destas temáticas.

(a). **Busca de uma igualdade.** O objetivo primordial da filosofia oswaldiana é explorar uma possível reconquista de relações igualitárias com Europa, não no nível patriarcal do pacto cultural produtivo (estratégia de poder do europeu para não ter que interagir com seus submetidos), mas em termos de assimilação e apropriação. Muito antes da literatura de-colonial, Oswald já escrevia: “...*particularmente em América se produziu o fenômeno da subversão de valores nativos pela colonização brutal e desfrutadora (...)*”. Os jesuítas impingiram o cristianismo nos indígenas “...*fazendo traduzir para a língua tupi os mandamentos da Lei de Deus. Não tomando o menor conhecimento da vida e dos costumes dos indígenas...*”. “*Foi uma obra de mísera coação a chamada ‘Conquista espiritual’ dos inacianos’. Aqui, no Brasil, nos vimos forçados a suar sobre a terra, escravos e colonizadores, para fornecer recursos à Europa, cuja Revolução Industrial se alimentava do lastro de nossos metais preciosos*” (“O antropófago”, Em: *Estética e Política* (EP), p. 444-445).

(b) **Rejeição do messiânico.** Oswald viu América como a crise de uma Europa messiânica, como a queda de seus absolutismos filosóficos e políticos, a evidência de que havia o Outro, de que a cultura europeia era apenas uma entre muitas. O primeiro grande impacto de América em Europa foi a espantosa constatação de que o seu Cristo universal, que “fala a todos os homens”, não era conhecido nas novas

terras. A Bíblia “...viu-se de um momento a outro, refutada na sua pobre geografia judaica, na sua triste etnologia racista e, sobretudo, na suposta vigilância que havia presidido imemorialmente as relações do criador com a criatura. Como poderia se explicar o abandono de uma humanidade inteira por parte do rancoroso e ortodoxo inventor de Decálogo? (EP, p. 399). “Havia sido encontrada uma parte do gênero humano completamente desguarnecida das leis e preconceitos que haviam regido toda a Idade Média” (400). América era a constatação da falência do messianismo cristão pretensamente “universal”, o que obrigava a lançar mão de todo tipo de recursos argumentativos e retóricos para tentar explicar por que os indígenas americanos nunca tinham recebido a “Boa Nova”.

No ensaio “Mensagem ao antropófago desconhecido”, coletado no mesmo livro, Oswald caracteriza sinteticamente o messianismo em contraposição à cultura antropofágica: “...as civilizações que admitem uma concepção messiânica da vida, fazendo o indivíduo objeto de graça, de eleição, de imortalidade e de sobrevivência, se dessolidarizam, produzindo o egotismo do mundo contemporâneo” (EP, p. 453). O mundo do “homem civilizado” tende a ser messiânico, enquanto o do homem primitivo é antropofágico (“A crise da filosofia messiânica”, em: *A Utopia antropofágica* (UA), p. 102). No mundo civilizado, depois que os homens começaram a escravizar outros homens, em lugar de devorá-los como na etapa primitiva, o messianismo se torna indispensável: “Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo...” (UA, p. 104).

A longa dissertação “A crise da filosofia messiânica” visa mostrar a vigência do messianismo ao longo de toda história do pensamento ocidental (UA, pp. 105-125) e a sua atual crise, já começada nos séculos XVI e XVII, quando o progresso das ciências projetava explicar com sucesso aquilo que as religiões não conseguiram entender (p. 126). O dinheiro começa a mostrar seu imenso poder aglutinador (127) e nasce o individualismo moderno, tornando a casta sacerdotal dispensável (“*Qualquer mortal faz suas contas com o próprio Deus*”, p. 131). Mas com Karl Marx ameaça instaurar-se um novo tipo de messianismo, agora leigo e guiado pelas leis da Economia política (135-36). “*Quem poderia prever, quem ousaria sonhar que o Messianismo em que se bipartiu a religião de Cristo (Reforma e Contra-Reforma) iria medrar no terreno sáfaro das reivindicações materialistas do marxismo?*” (p. 138).

O messianismo representa uma tentação irresistível do mundo branco civilizado e vestido; mesmo em seus mais ferrenhos críticos do século XX, como o Existencialismo, assoma a tentação messiânica: “*O que se tenta pelas formas audazes ou dissimuladas da filosofia contemporânea é restaurar, através do existencialismo, da axiologia, da fenomenologia e mesmo do marxismo-leninismo, o Ser como tal em seu trono absolutista*” (p. 141). Mas é, em todo caso, o Existencialismo, quando liberado da Fenomenologia, a corrente que melhor pode apontar para a efetiva superação do messianismo: “*O Existencialismo recolocou o homem na sua ansiedade ancestral. E isso basta. Tanto a equação Tempo e Ser, o estar para a morte, o naufrágio de Jaspers como a tensão de Sartre ante a Negatividade, tudo recoloca o homem no*

*meridiano da devoração*” (p. 142). Poderia o Existencialismo pensar-se como uma filosofia europeia devorada, como um tentáculo tardio da influência de América no universo de ideias europeu?<sup>8</sup>.

(c) **Antropofagia e canibalismo.** No famoso “Manifesto antropófago”, Oswald exprime em forma de aforismos contundentes e sibilinos alguns dos traços conspícuos da visão antropófaga do mundo. A declaração “*Só a antropofagia nos une*” (UA, p. 47) já aponta para a insurgência, pois o “nos” sugere que a antropofagia é uma postura assumida contra a dominação. Outras afirmações cruciais do Manifesto: “*Contra todas as catequeses*”, “*Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago*”, “*A reação contra o homem vestido*”, “*(...) nunca tivemos gramáticas...*” (p. 47), “*Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem*”, “*Nunca fomos catequizados*”, “*(...) nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós*” (p. 48), “*Mas não foram cruzados os que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo (...)*”, “*Não tivemos especulação. Mas tivemos adivinhação*” (p. 50), “*Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem*” (p. 51), “*A nossa independência ainda não foi proclamada*” (p. 52).

Em “*Mensagem ao antropófago desconhecido*”, Oswald escreve: “*Um passo além de Sartre e de Camus. A antropofagia*” (EP, p. 447). Chama as filosofias europeias de “*filosofias do homem vestido*” e proclama: “*É preciso ouvir o homem nu*”. “*A ‘vida autêntica’ de Heidegger é a vida do antropófago que resiste no homem vestido*” (p. 448). “*Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna.*”

O homem nu compreenderá” (p. 449). Em “Um aspecto antropofágico da cultura brasileira...”, escreve que a cultura primitiva “*Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão*” (EP, p. 453). Em “O antropófago” louva Montaigne pelo seu famoso ensaio sobre os canibais, um século anterior à Revolução Francesa, já determinando “...as linhas mestras da humanidade futura” e “...todo estatuto das liberdades humanas...” (EP, p. 404).

No começo de “A crise da filosofia messiânica”, Oswald apresenta de maneira mais clara a ideia da antropofagia ritual, elemento cultural de uma série de povos avançados que comiam carne humana como uma forma de “...expressar um modo de pensar, uma visão do mundo...Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome...” (UA, p. 101).

(d) **Primitivismo tecnologizado, sem volta ao passado e sem esquecimento.** Já no “Manifesto antropófago”, Oswald menciona o “bárbaro tecnizado de Keyserling” (UA, p.48). Em “A crise da filosofia messiânica”, ele se utiliza de uma tríade que é ela mesma uma deslavada devoração de Hegel: tese, o homem natural; antítese, o homem civilizado; síntese, o homem natural tecnizado (UA, p. 103). O homem natural é canibal, guloso e agressivo; o homem civilizado é a tentativa de negação e superação do dado natural através do trabalho imemorial do espírito. O antropófago-síntese continua comendo humanos, não por fome ou canibalismo, mas ritualmente, incluindo hoje em dia, nesse ritual, a mais avançada tecnologia. O devorar foi modernizado.

(e) **Revolução textual.** A antropofagia não apenas se “proclama” em manifestos; ela se *inscreve*, põe um registro, se instala numa forma de escrita que Oswald cultivou fartamente, tanto no estilo aforístico de seus Manifestos quanto em sua poesia política Pau Brasil, quanto, inclusive, em seus escritos mais filosóficos (“A crise...” e “A marcha das utopias”), onde o estilo narrativo e associativo é predominante, o que não lhe foi perdoado pela Academia de seu tempo, e menos ainda pela atual, onde os estilos expositivos de pensamentos filosóficos continuam sutilmente censurados, uma vez levantadas todas as censuras temáticas.

### 2.1.2. PARA UMA ANTROPOFAGIA INTELECTUAL: LER, DIGERIR, EXPULSAR

Tratar-se-ia agora de tentar inserir estas ideias oswaldianas — reunidas em (a)-(e) — no âmbito das atividades filosóficas, tentando pensar uma *filosofia antropofágica* que, seguindo cada um dos cinco pontos, deveria ser: um pensamento igualizante, não messiânico, antropófago, primitivo-moderno e expresso em textos desregrados para os critérios vigentes. Aqui vou me centrar na questão (c), a antropofagia propriamente. Ela é *extraordinariamente complexa*, à qual se dedicaram muitos talentosos antropólogos; mesmo eles se depararam com todo tipo de fenômenos paradoxais e muito difíceis de interpretar. Tampouco é assunto homogêneo entre as diversas culturas indígenas, que apresentam muitas versões diferentes do antropofágico. Não posso aqui, pois, fazer outra coisa a não ser selecionar e comentar alguns poucos elementos relevantes para a nossa questão.

Em primeiro lugar, gostaria de mencionar o caráter *ritual* do devorar em geral, tanto de animais como de humanos, sendo que a linha demarcatória entre ambos, em muitas culturas indígenas, não é nítida. (Nem mesmo quando um indígena come literalmente pedaços de outro humano, não é certo, segundo seus parâmetros, que ele esteja realmente comendo um humano, nem mesmo que ele seja um humano; por outro lado, tigres e serpentes não estão isentos de serem vistos como humanos em determinadas situações). O devorar é realizado dentro de um cerimonial carregado de simbolismo, pleno de preparativos e consequências; constitui um ritual agonístico e cheio de sentido. Em segundo lugar, o devorar não é forçosamente agressivo ou destrutivo, produto do ódio, já que a vítima ou o inimigo é respeitado e admirado, reconhece-se seu saber e força e devorá-lo consiste, entre outras coisas, em apropriar-se dessas qualidades. Muitos estudiosos, porém, apontam para o caráter de vingança do ato antropofágico em muitos casos, onde a vítima era morta por ela ter matado antepassados ou membros importantes do próprio grupo. Mas mesmo que o motivo for a vingança, a morte do inimigo segue um ritual; nunca é simples assassinato.

Terceiro, devorar o inimigo era também, em muitos grupos indígenas, uma maneira de ter acesso a seu ponto de vista, à sua perspectiva. Este é um ponto bastante estudado por Eduardo Viveiros de Castro em vários de seus artigos<sup>9</sup>. Falando especificamente do canibalismo tupi, Viveiros escreve: “*Minha análise deste complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador (...) o quê, do inimigo, era realmente devorado?(...)*”

*O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicaria (...) um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo”* (Viveiros de Castro E, “Xamanismo e sacrifício”, em: *A Inconstância da alma selvagem*, p. 462).

Outro elemento importante da antropofagia era o prestígio social do qual se beneficiavam aqueles que tinham capturado um inimigo, ocupando depois lugares de honra dentro do ritual da devoração do prisioneiro. Também particularmente interessante era a ideia de que, quando um indígena estava doente e sem cura, a sua morte e devoração por parte da família podia considerar-se como uma forma de salvá-lo de uma morte longa, dolorosa e humilhante, ao tempo que os familiares se transformavam em lugares onde os restos do morto estariam melhor guardados do que na terra. Era uma maneira nobre de enterrá-los.

O que me interessa aqui de todos estes elementos, para uma filosofia antropofágica — e particularmente para uma teoria da leitura de textos filosóficos — é o caráter rigorosamente *não exaustivo* e eminentemente *seletivo* do processo antropófago. Na devoração ritual do inimigo, do conquistador e colonizador, fosse ou não por vingança, a vítima nunca era devorada por inteiro; tratava-se sempre de devorar pedaços ou membros, nunca o corpo todo, sempre deixando algo de lado. Do inimigo jamais importam todas as partes, mas apenas algumas; o resto se cospe ou joga fora. Isto aponta para algo profundo: o que resta do corpo não comido faz parte da cerimônia; não é puro resíduo, mas constitui contraponto essencial daquilo que foi efetivamente devorado. Temos que pensar como seria uma leitura antropofágica de textos filosóficos baseada nestes parâmetros.

As ideias-mestras poderiam ser as seguintes: a leitura de filósofos deveria ser, em primeiro lugar, *ritualizada*, retirada de sua habitual arbitrariedade e aleatoriedade, não apenas guiada — como habitualmente — pela curiosidade ou avidez. Em segundo lugar, ela deveria ser feita com o intuito de absorver a coragem intelectual do autor, de aproveitá-lo em seu valor de saber filosófico num tipo de leitura que o matasse, que o suprimisse ou sacrificasse, mas com benefício e prazer intelectual. Em terceiro lugar, deveria ser uma leitura que se esforçasse maximamente por entender o ponto de vista do autor devorado sem tentar destruí-lo ou cultuá-lo, adquirindo a capacidade de ir desde seu ponto de vista ao nosso num fluxo dinâmico e múltiplo. Finalmente, o prestígio desta leitura surgiria deste matar o autor lido, transformando-se o leitor antropófago em guardião das ideias que matou e devorou.

Este novo tipo de leitura filosófica seria profundamente estranho às nossas práticas, pois se opõe frontalmente ao modo habitual de ler filosofia, uma maneira consumista, cumulativa e exibida, ao mesmo tempo submissa e agressiva; leitura preocupada em sugar do autor as informações que mais despertem “interesse” e curiosidade intelectual dentro do jogo de ideias, em juntar a maior quantidade possível dessas informações e mostrá-las num jogo de citações e referências infundáveis, que constantemente interrompem o próprio pensamento; mais preocupada em contestar ou refutar ideias do que em entender o ponto de vista do autor, mas, ao mesmo tempo, sempre resguardando o autor refutado como objeto de culto intelectual, como se o “clássico” já crivado de críticas - tal como aquele gigante que ganhava mais força ao

cair no chão — se tornasse mais e mais forte e hegemônico ao calor das contestações. O consumismo agressivo-cultural, tipicamente canibal, rege-se invariavelmente pela “exigência de exaustividade”, enquanto que a leitura antropófaga de textos vive de seu caráter fragmentário e parcial, espelhando a essencial incompletude do humano.

De Oswald de Andrade interessam aqui os elementos capazes de enfrentar e destruir a ideia atual do que deva ser uma “formação” filosófica, com as suas ideias de erudição, conhecimento do *status questionis*, “competência na área” e noções correlatas. O processo seletivo é aqui fundamental, como “recusa ao todo”; o aproveitamento do alimento deriva da capacidade de saber selecionar e dispensar, guiada por um projeto filosófico que deveria sempre ser mais forte, persistente e obsessivo que qualquer programa “atualizado” de leituras. Não se trata, pois, de canibalismo intelectual ou de gula erudita, mas de alimentação cuidadosa e balanceada, onde o que se deixa de lado é tão importante quanto o que se consome. A nossa atual cultura filosófica é norteadada pela ansiedade canibal, num desespero por livros, artigos e informações. Não há nada de ritual nessas práticas, nenhuma ideia profunda de assimilação; apenas a satisfação frustrante de um instinto primário que, segundo as inexoráveis leis do desejo, será seguida do mais insuportável tédio.

Contra isso, propõe-se uma leitura antropofágica, antológica (não ontológica), um pensar coletâneo. Esta leitura seletiva pode ser enormemente trabalhosa, esforçada, demorada e sofrida; pode levar uma vida inteira de reflexão. Apesar do estilo expositivo oswaldiano, livre, irônico e humorístico, não se deveria pensar na leitura antropófaga de

autores como algo frívolo, fácil ou sumário. Pelo contrário, o processo de seleção dos pedaços adequados a uma leitura ritualizada e sistemática de autores não conta com nenhum dos automatismos e rotinas exegéticas sobre os quais os comentadores podem erguer rapidamente um forte prestígio acadêmico, sem necessidade de gerar grandes pensamentos.

Como deveríamos ler, por exemplo, Heidegger num viés antropófago? Em primeiro lugar, não deveríamos lê-lo *bem*, de maneira fiel e minuciosa, nem tampouco relê-lo tantas vezes quanto for necessário para apreender seu pensamento fora de um projeto firme de leitura que, inevitavelmente, o arrancará de seu próprio universo e o fará interagir com o nosso. Não lê-lo tampouco de maneira “confiável”, de forma tal que outros possam estudar o pensamento de Heidegger através de nosso texto. Não deveríamos encorajar leituras eruditas ou estudos apurados, não deveria haver nada de “pedagógico” em nossos textos antropofágicos. Deveríamos comer Heidegger por pedaços, tirar os mais gostosos de acordo com os próprios projetos e expectativas e sem qualquer compromisso de ter de acompanhá-lo até o fim em seu próprio percurso digestivo, em sua própria maneira de comer.

(Heidegger mesmo foi extremamente antropófago, seletivo e antológico em seus ensaios sobre Anaximandro, Platão, Kant, Duns Scotus e Hegel. Se houve um pensador que selecionou de todos os autores que leu apenas aquilo que lhe interessava, sem qualquer intuito exegético fiel, esse foi Heidegger, o mais oswaldiano dos filósofos alemães. “Kant e o problema da metafísica” é uma obra-prima de devoração intelectual, onde nas páginas finais ficamos com as pernas e os braços de Kant sobre a mesa depois de ter digerido o resto).

Tampouco se precisa, na concepção antropófaga, ficar “citando” Heidegger, nem dizendo a cada instante “segundo Heidegger”, “na concepção de Heidegger”, e esses problemas de estilo que tanto atormentam aos comentadores e autores de teses. Na verdade, o leitor deveria descobrir por si só que se trata de um texto onde Heidegger tem “tudo a ver”. Ele poderia nem sequer ser mencionado. Assimilação total. Mencionar e citar o autor lido ainda aponta para uma assimilação mal feita, para um distanciamento ansioso e referencial, para uma refeição forçada e sem gosto. Não mencionar o autor tratado mas transitar seu universo, respirar em sua atmosfera. Heidegger (no caso) deveria ser ator num palco novo onde jamais os “especialistas em Heidegger” poderiam descobri-lo<sup>10</sup>.

Devorar Heidegger seria ritualizar a sua leitura visando a sua eliminação proveitosa; nada de respeito sacro pelos seus textos, mas a sua rigorosa e motivada destruição dentro de um projeto próprio de leitura (É assim que Enrique Dussel, por exemplo, destrói Heidegger dentro da sua filosofia, até torna-lo irreconhecível para seus devotos). Heidegger deve morrer dentro da cerimônia da nossa própria formação filosófica singular. Mas o nosso devorar Heidegger deveria ser uma constante e compreensiva oscilação entre a perspectiva heideggeriana e a nossa (assim como o indígena assumia às vezes a perspectiva do inimigo). Tampouco há por que excluir de nossa leitura de Heidegger (e dos filósofos europeus em geral) um forte elemento de vingança, pelo fato dos europeus terem assassinado nossos antepassados e substituído as nossas culturas. Um ódio sereno e motivado pelo autor lido é inteiramente saudável numa leitura antropófaga de autores.

Numa sociedade filosófica antropófaga, o nosso prestígio como pesquisadores aumentará na medida em que tenhamos destruído mais pensadores europeus em benefício do nosso próprio florescimento intelectual, e não, como na situação atual, porque sabemos muito alemão e conhecemos a obra completa de Heidegger texto por texto. Mas também somos conscientes de que, precisamente por tê-lo destruído, esse autor nos pertence, faz parte agora do nosso próprio corpo filosófico. Mesmo que tenhamos lido Heidegger com o ódio da vingança e com certo desprezo intelectual (e talvez pessoal, por seu envolvimento com o Nazismo, por exemplo), ainda assim Heidegger (e antes dele Nietzsche, e antes dele Kierkegaard e antes dele Schopenhauer) valeu certamente a pena de ser devorado, pois ele foi alguém que teve a coragem de pensar com a sua cabeça; ao devorá-lo, absorvemos essa coragem e a incorporamos em nosso próprio histórico filosófico. Pelo contrário, ler muita literatura secundária, escrita por espíritos medíocres e covardes, por aqueles que não se atreveram a pensar eclipsados pelos “grandes filosóficos”, ler essa gente não nos faz crescer, não nos alimenta nem melhora; pelo contrário nos tornam covardes como eles. Ler pensamentos de segunda mão é como comer comida requentada.

Mas antropofagia é também *rejeição*, deixar de lado. Incorporar é apenas parte do processo; também expelimos e desincorporamos. Só perguntamos como assimilar Heidegger, mas nunca como expulsá-lo, como livrar-nos dele de vez. De certa forma, o que escrevemos sobre os europeus que comemos é a nossa expulsão, o que fizemos com eles nas nossas próprias entranhas transformadas. Oswald frisa o que fica em nós quando comemos o conquistador, o que foi

incorporado em nossas células e sangue e nos fortalece; mas ele esquece dos resíduos, do elemento fecal da cultura, do que jogamos fora sem volta nem proveito. É o corpo que come, sem corpo não há antropofagia; mas o corpo também expele, já desde o suor e as lágrimas até outras excrescências menos nobres. Na culta Europa, claro, não há categorias filosóficas para isso (Podemos imaginar um refinado filósofo britânico falando dessas coisas?)<sup>11</sup>

Quero acabar esta exposição sobre Oswald dizendo que ela mesma é antropófaga, propositalmente não exaustiva. Deixei de lado uma série de elementos — tais como, por exemplo, as questões ligadas com patriarcado e matriarcado — que não me interessaram e que os “especialistas em Oswald de Andrade” considerariam “absolutamente essenciais” e “indispensáveis para entender em profundidade o pensamento de Oswald de Andrade”, precisamente o tipo de declaração e de atitude que Oswald mais abominava.

## 2.2. RAUL SEIXAS, DISPENSADOR DA FRIEZA VITAL DO PENSAMENTO E CONSUMAÇÃO EXISTENCIAL DA FILOSOFIA

Não é algo inédito que Raul Seixas apareça num escrito acadêmico. “*Nos meios acadêmicos, a sua obra vem ganhando atenção crescente desde o final dos anos 1990, com a produção de monografias de graduação, dissertações de mestrado e teses de doutorado*” (ABONÍZIO e TEIXEIRA, *Raul Seixas. Estudos interdisciplinares*, p. 8). A bibliografia sobre o compositor baiano tem aumentado consideravelmente nas últimas décadas. Muitas dessas obras insistem bastante nos

aspectos biográficos e históricos. Aqueles que se debruçam especificamente sobre seu pensamento filosófico têm focado sobretudo as letras de algumas de suas canções. Meu acesso pretende ser um pouco diferente. Seixas me interessa, muito especificamente, como a realização plena da ideia de Ortega y Gasset, Unamuno e Camus, e outros pensadores citados no início deste trabalho, de que o pensamento filosófico deve ser feito de carne e sangue e não apenas exposto em escritos reproduzíveis. Seixas representa aqui a mais plena corporização do pensamento filosófico, a sua mais extrema materialização numa forma de viver e de morrer.

Desde criança e adolescente, Seixas já se preocupava obsessivamente com questões filosóficas primordiais: “*O que me preocupava mesmo eram os problemas da vida e da morte, o problema do homem, de onde vim, para onde vou, o que é que estou fazendo aqui*” (Raul Seixas por ele mesmo (RS), p. 13). Tinha de início uma visão pessimista da vida, sem saber ainda o que esta palavra significava. Mais tarde, ele estuda formalmente filosofia na Universidade e se forma como professor de filosofia e psicologia. Na verdade, ele relata que namorava uma menina cujo pai, pastor protestante, não queria que sua filha casasse com alguém sem estudos. “*Então queimei as pestanas e fiz vestibular para Direito, Filosofia e Psicologia. Passei em tudo, cheguei para o pai dela e disse: ‘Viu como é fácil ser burro?’*” (p. 128, p. 145). Ainda escreveu: “*Eu que estudei história, filosofia, literatura, latim, tenho algo a dizer (...) Estudo o esoterismo, suas práticas e métodos, a antipsicanálise e faço minhas pesquisas...Para isso foi preciso um fácil diploma de professor de filosofia...*” (p. 57).

Várias vezes em escritos e entrevistas, Seixas refere-se a esta motivação filosófica fundamental: *“Eu sou muito dado a filosofias, estudei muito filosofia, principalmente a metafísica, ontologia, essa coisa toda. Minha infância foi formada por, vamos dizer, um pessimismo incrível, de Augusto dos Anjos, de Kafka, Schopenhauer”* (86). Ficou muito impressionado com textos de Platão, Montaigne, Spinoza, Schopenhauer e Nietzsche, entre outros. Vemos aqui uma primeira ideia importante, uma dicotomia fundamental que Seixas estabelece entre os estudos filosóficos acadêmicos, que não valem muito, e as próprias indagações filosóficas, que são o que realmente importa. As respostas (ou, como veremos, a falta de respostas) às questões filosóficas fundamentais da vida, da morte e do destino humano não podem ser achadas nas universidades, mas na vida mesma. Isto significa que nem mesmo os “existencialismos” acadêmicos conseguirão agarrar realmente os problemas da vida, pois estes não se deixam captar por conceitos, mas por formas de vida que se deve assumir, algo vedado ao professor de filosofia, que fica afundado em seus meros conhecimentos “sobre” a vida.

Uma segunda questão fundamental na trajetória filosófica de Seixas é que ele inicialmente queria ser um escritor; a música não estava em seus planos. *“O que eu queria mesmo era ser escritor. (...) Música, até o rock me pegar, era uma coisa bem secundária. Não que eu não gostasse. Mas era uma coisa intuitiva, e eu só cantava o que me entrava no ouvido, não me preocupava em saber, procurar letra para aprender, nunca fui fã. Apenas cantava”* (p. 13). *“Antes de vir pro Rio eu pensava em ser escritor. Eu sempre escrevi. Antes de cantar, pensei em escrever. Eu tenho alguma coisa escrita guardada no baú, que*

*penso publicar algum dia”* (p. 86). Mais especificamente, seu propósito fundamental era escrever um tratado de metafísica. (p. 19). *“Eu queria ser um escritor, feito Jorge Amado, vivendo de meus livros, escrevendo o dia todo, com uma camisa branca aberta no peito e um cigarro caindo do lado. Ou então fazer um tratado de metafísica. Porque eram essas coisas que sempre me incomodaram, me preocuparam; o problema da vida, do homem no universo...”* (p. 43).

Temos então dois momentos: primeiro, a indagação filosófica pessoal que se desfaz de todo e qualquer fácil filosofar acadêmico; segundo, seu propósito primeiro de *escrever* seus pensamentos filosóficos. O terceiro momento é constituído pela música, que no início não se apresentava como fim em si mesmo, mas como uma maneira entre outras de transmitir aquelas ideias filosóficas que não mais iriam ser estampadas no papel. *“...eu desisti de vez do livro que eu ia fazer, o tratado de metafísica. Decidi chegar ao livro através dos discos, dos sulcos, das rádios”* (RS, p. 27). *“Aí tem nego que diz: ‘Você é um escritor, suas ideias são muito mais avançadas do que sua música’. E eu digo: ‘Que loucura, não tem comparação, é um absurdo traçar um paralelo desses’. Eu gosto é desse cum-pá-cum-cum, e é a única coisa que eu sei fazer, se adapta exatamente. Eu consigo escrever meu livro colocando dentro dessa música, desse ritmo tribal, porque o que eu falo é tribal”* (p. 28).

Esta ideia é fundamental para o presente trabalho, pelo qual vale a pena insistir mais tempo nela. Seixas fala aqui da influência decisiva dos Beatles. *“Foi quando eles chegaram cantando suas próprias músicas que eu vi que podia fazer o mesmo, dizer o que penso com minhas músicas. Foi ai que eu*

comecei a compor” (RS, pp. 44-45). “Em ‘Ouro de tolo’ existe um momento, aquele momento em que eu cheguei de Salvador cheio de preocupações metafísicas. Eu tinha me formado em professor de filosofia e daí fiz ‘Ouro de tolo’, ‘A mosca na sopa’, ‘Metamorfose ambulante’...” (p. 112-113). Ele refere-se à sua própria geração como a “geração-sanduíche”, que “segurou a barra sartreana toda” (113, 117). Falando de Elvis Presley, ele disse: “Estudei filosofia e tenho uma visão panorâmica das coisas que se passam no mundo, ele também tinha essa visão. Era muito mais do que intérprete” (126). “Todos meus trabalhos são feitos dentro de uma perspectiva filosófica. Tem uma unidade, as faixas vão se completando, caminhando em torno de uma ideia central” (Frans Elton, Raul Seixas. *A história que não foi contada*, p. 106). Em suas músicas, o pessimismo schopenhauereano, o niilismo nietzscheano e o existencialismo sartreano se fazem presentes de maneiras às vezes irônicas<sup>12</sup>.

Tentando ir mais diretamente ao ponto central, sustentarei que Seixas se engana quando traça essa dicotomia cortante entre “escrever” (um tratado) e “fazer música”, pensando que num determinado momento da sua vida ele “abandona” a ideia de ser escritor para passar a ser músico. Não digo isto pensando que, afinal de contas, letras de canções podem ser também consideradas literatura (e até merecer um Prêmio Nobel!). Penso num autoengano mais profundo. É que as ideias filosóficas não estão, de início, hipotecadas por nenhuma forma específica de exposição, elas não são, por si sós, escritura, filmagem, dança ou o que for. As ideias filosóficas não estão comprometidas com a escrita tal como nos vem da tradição filosófica europeia<sup>13</sup>. Ideias filosóficas podem ser

expressas em forma escrita, em forma de dança, de música ou de imagens de cinema. É uma casualidade histórica que a tradição filosófica tenha se consolidado sob a forma literária. Ao optar pelo meio musical, Seixas não “abandonou” a ideia de ser um escritor filosófico ou de escrever um tratado de metafísica; apenas mudou a forma em que essas ideias iriam ser transmitidas. Podemos aceitar que o tumultuado conjunto dos shows e LPs de Raul Seixas *constitua*, precisamente, seu tratado de metafísica. E, mais ainda, que a forma de vida (e de morte) dentro da qual essas expressões se manifestaram faz parte dessa produção filosófica.

Tentemos entender melhor as ideias-mestras da metafísica raulseixista. Eu me arrisco a apresentar as seguintes como sendo as fundamentais: (1) Os humanos procuram por verdades absolutas e permanentes; mas as verdades são todas individuais, e cada um deve vivê-las e representá-las em sua própria experiência com autenticidade, sinceridade e total envolvimento (em seu caso, isso era o que ele gostava de chamar o “raulseixismo”); (b) Isto torna os humanos, ou deveria torná-los, em *metamorfoses ambulantes*, no sentido de seres que mudam permanentemente, que não se fixam em nada, e que estão habilitados para sustentar ideias diferentes e mesmo contraditórias no percurso de suas vidas, talvez dentro de um mesmo dia; (c) Isto não leva a um individualismo fechado, mas a uma espécie de “personalismo egoísta” a partir do qual podem irradiar atitudes e condutas que beneficiam outras pessoas (o egoísmo extremo consiste em ajudar); (d) Não se deve, pois, aderir a um assistencialismo piedoso, mas tentar ser forte e predominar sobre os outros, divulgando as próprias verdades individuais de forma convicta, mas de

modo a deixar as pessoas livres para fazerem as suas próprias escolhas; (e) Não há, pois, nenhuma verdade universal e absoluta que possa ser pregada aos outros a partir de algum lugar ou de alguma mente privilegiada; nem sequer isto mesmo; (f) Com efeito, esta filosofia aberta e metamórfica pode também mudar, aplicar-se a si mesma, e transformar-se, inclusive, no contrário, em desejo de uma vida estável e segura, como parte do mesmo vaivém em que as vidas humanas consistem.

Vejam os textos que ilustram estas ideias. “No seu álbum de 1974, *Gita*, Raul parecia um profeta maluco; tentando convencer a humanidade das excelências de sua nova concepção histórico-filosófico-esotérica” (RS, p. 29). “E de repente descobri que a luz, o conhecimento, tem de vir de você mesmo. (...) (*Gita*) é um disco doutrinário. Já reparou na capa? Estou eu lá, de dedo para cima, veja se é possível! Como se eu quisesse indicar caminhos para as pessoas” (p. 31). Acerca da “sociedade alternativa”, ele escreve: “Cada um que faça a sua. Não vou ser mais guru de ninguém. Já estive numa posição assim. Não quero. Não estou mais preocupado em fazer o ‘Novo Aeon’ chegar, mudar as coisas...” (p. 33, p. 133) (Sonielson Silva, *Raul Seixas e a Modernidade* (RM), p. 82). “É um movimento individual meu. Não é juventude transviada nem hipismo; é raulseixismo” (RS, 56). “Acontece que minha linha agora é o egoísmo, o raulseixismo. Tenho meus próprios valores, sou meu próprio país” (104). “Eu sou uma pessoa que vive em 1976. Eu sou Raul Seixas, o único. (...) Eu sou fruto da pós-guerra. Sou um cara cheio de influências. Eu sou Raul Seixas” (p. 109).

Em sua monografia de mestrado sobre Raul Seixas, Vitor Santos escreve: “A mudança não seria para uma nova

*ordem social, um novo Estado, como defendem as diversas correntes socialistas e comunistas. Raul apregoa uma Sociedade Alternativa dentro de cada individuo, de acordo com a própria vontade. Nos dizeres do compositor: ‘Recebo cartas e mais cartas toda semana, gente querendo aderir ao projeto. Mas quero avisar que a Sociedade Alternativa não é um clube ou um partido, é uma ideia. A carteirinha do clube é você mesmo. É a sua cabeça’* (Santos V. Novo Aeón: Raul Seixas no torvelinho de seu tempo, p. 71). “O egoísmo (...) privilegia o eu em detrimento do processo de massificação (...)Este solipsismo (...) possui traços progressistas, por valorizar a autonomia, mas também é conservador, por defender que nenhuma exigência deve ultrapassar os limites do ego. (...) Nas palavras de Raul: ‘O novo Aeon foi um movimento particularmente meu e por isso tem aquela música, Eu sou egoísta. Eu acho que o individualismo é muito mais sincero do que as preocupações com a coletividade’ (Id, p. 87. Ver também p. 63, p. 85)<sup>14</sup>.

Mas é importante frisar que este mesmo pensamento metamórfico ambulante pode ser mudado, e, como diz a letra “Vou desdizer aquilo tudo que eu lhes disse antes”. “...é necessário força para suportar e ousar ser uma metamorfose ambulante, abandonando o repouso servil de seguir a vontade de outrem” (Idem, p. 72). “Pode parecer incoerente a princípio, mas o contraditório seria afirmar que uma vez escolhido viver em transformação não se pudesse desistir disso e desejar uma vida estável” (Devides D, “Raul Seixas: um livre-pensador”, em: Raul Seixas. Estudos interdisciplinares, p. 34-35)<sup>15</sup>. Isto significa que a tese da verdade ser única e individual e de não haver verdades absolutas se aplica a si mesma, não se refutando, mas, pelo contrário, confirmando-se; pois uma

metamorfose ambulante pode perfeitamente decidir deixar de ser uma metamorfose ambulante e viver de uma maneira quieta e fixa; mas isto será uma escolha e não um destino.

Todos estes pensamentos constituem realmente uma metafísica num sentido bastante abstrato. Não é, por exemplo, uma “política”, apesar dos críticos e público em geral — sobretudo das classes médias — tentarem atribuir-lhe algum tipo de orientação política definida. Mas, precisamente, por ser o humano — na antropologia raulseixista — uma metamorfose ambulante, isso o afasta de qualquer postura política fixa e absoluta ou de qualquer engajamento partidário. “*Não acredito em verdades absolutas, e isso implica a anulação da política*” (RS, p. 78). Como era óbvio que suas músicas transmitiam críticas sociais, Seixas era facilmente filiado como “cantor de protesto”, algo ao qual ele reagiu inclusive escrevendo músicas alusivas (como “Eu também vou reclamar”). Mas ele nunca foi, por exemplo, um militante de esquerda, como outros cantores intelectuais (inclusive baianos), nem um coletivista, mas alguém que reagia veementemente contra toda e qualquer forma de imposição autoritária, contra toda e qualquer suposta verdade absoluta, contra qualquer forma de censura; reivindicando espaços para manifestar a própria individualidade da maneira como cada qual a sentia. Era um individualismo a partir do qual se esperava irradiar algo de positivo para os outros, mas sem qualquer tipo de vocação assistencial ou salvadora.

Tampouco defendia nenhuma “causa latino-americana”, e debochava de qualquer alusão a “raízes”. “*Não existe rock brasileiro (...) Essa história de procurar raízes é uma bobagem. As únicas raízes que eu conheço são de amendoim e mandioca*”

(RS, p. 111). “*Eu não estou me queixando de nada porque eu não sou um rapaz latino-americano; esse regionalismo não está em mim. Eu sou Raul Seixas, o único. Eu não pertencço a qualquer grupo político ou regional*” (Silva Sonielson. RM<sub>1</sub>, p. 41-42). Era admirador ferrenho dos Estados Unidos em matéria de música e cantou muito em inglês. “(...) *Raul Seixas, no início da sua carreira, foi considerado alienado, entreguista e adepto aos ideais norte-americanos por não incluir assuntos políticos em suas letras, como fazia a maior parte dos artistas da MPB e do Tropicalismo*”. (Dos Santos, Paulo. *A mosca na sopa da ditadura militar*, p. 28-29).

Por outro lado, acreditava na filosofia nietzscheana do homem forte: “*O povo sempre foi povo, sempre foi liderado (...) Porque sempre existiu povo e quem sempre mandou no povo desde os primórdios da história foi uma elite*” (RM, p. 42). “*Quem é forte, é forte e dá porrada. Você vai se lamentar? Se você é mais fraco, dane-se! Isso pode parecer nazismo, mas, se você é fraco e não quer levar porrada, fique forte e passe a dar. É Hitler mesmo!*” (RS, 111). “*Eu estou sentindo que nesse momento até a Terceira Guerra Mundial eu curtiria. A coisa não pode ficar nesse marasmo total*” (RS, 123), declarações que poderiam considerar-se como um pedaço de pensamento “de direita”.

Na verdade, a sua postura *política* era precisamente aquela compatível com a sua metafísica do indivíduo único, uma política libertária e antiautoritária, do lado que fosse. (Devides D, “Raul Seixas: um livre-pensador”, em: *Estudos Interdisciplinares*, p. 31). E também profundamente criativa, autocriativa (de criar-se a si mesmo) e vital: melhor destruir e se autodestruir do que ficar numa expectativa medíocre e

quietista, ou num protesto social lamurioso. Com esta atitude, ele conseguiu irritar tanto a “direita” quanto a “esquerda” (RS, p. 159), e ser finalmente considerado um “anarquista” (p. 123; Devides, op.cit. em: *Raul Seixas. Estudos interdisciplinares*, p. 37), ou alguém sem proposta política definida. Talvez o traço mais marcante desta metafísica raulseixista seja a *autenticidade radical* com que pretendia ser assumida numa forma de viver e de criar, algo que o liga com tantos e tantos outros compositores e músicos como Bob Dylan, Mick Jagger, Bob Marley, etc. Todos eles assumiram a criação musical, com sua carga filosófica mais ou menos marcada, como algo fortemente pessoal que não se deixa explicar nem colocar em palavras, experiência extrema que passa a ser desvirtuada quando se tenta falar sobre ela, como acontece habitualmente em entrevistas, onde os jornalistas querem dissecar tudo<sup>16</sup>.

Na metafísica raulseixista, há uma verdade individual que aparece nas músicas e que não poderia ser explicada mediante universais, precisamente por surgir de um indivíduo único em circunstâncias únicas. “...a arte é o espelho social de uma época, de um momento. Então, não existe arte, e sim a própria pessoa se expressando” (Santos Vitor, Novo Aeon: Raul Seixas no torvelinho de seu tempo, p. 7). “Porque eu não vejo a música como arte. Música é apenas a vomitada de cada pessoa. Uma cusparada. É a expressão de cada um” (Id, p. 133). Mas é precisamente por isso que ele não “abandonou”, em nenhum momento, a sua intenção de fazer uma metafísica; apenas desistiu de escrevê-la em forma de tratado.

Esta metafísica leva diretamente à ideia de Raul Seixas como via de insurgência contra a exigência de frieza vital da filosofia, tal como recomendada nas academias explicitamente

criticadas por Seixas (e ele sabia do que estava falando, pois passou por elas e obteve facilmente seu “diploma de filósofo”). Aqui o pensamento filosófico chega a seu máximo extremo de apropriação vital. Essa filosofia não se resume nas letras das canções (algumas delas extremamente ricas em pensamentos, como “A maçã”, “Canto para minha morte” e “Gospel”), tal como muitos estudiosos acadêmicos estão fazendo atualmente, estudando o “conteúdo filosófico” das letras. Isto também é importante, mas não é para mim o essencial. A questão crucial é que esses conteúdos — sejam quais forem e independentemente de sua qualidade ou originalidade — foram totalmente incorporados ao ato do cantar, dançar, mover-se e executar toda a performance de shows e gravações. É filosofia em movimento, abrangendo não apenas o cantor, mas o público — real e virtual — e o ambiente todo. Aqui a filosofia não está presente apenas no que está sendo cantado ou gritado, mas na atitude de “exposição” (no duplo sentido de expor e de “expor-se”, algo que, às vezes, Raul não conseguia fazer: enfrentar o público).

Ao contrário do *scholar* universitário, que afundou a totalidade da sua vida na escrita erudita, a filosofia de Raul Seixas faz o movimento inverso: mergulha o pensamento na experiência mais rica e mais quente, na qual as ideias filosóficas são totalmente transformadas em música, dança e atuação. Enquanto os comentadores eruditos deixam que a sua escrita absorva a totalidade da sua biografia pessoal, de tal forma que esta desaparece em seus escritos, crivados de citações e referências, Seixas deixa que todo seu pensamento seja sugado pela vida, de tal forma que a filosofia explícita (seu almejado “tratado de metafísica”) simplesmente desaparece

em benefício do performático e vivido. Enquanto ele faz vida sem filosofia (no sentido de filosofia totalmente mergulhada na vida), os *scholars* fazem filosofia sem vida, pensamento que suprimiu totalmente suas raízes existenciais. Não quero sugerir — como o fazem alguns de seus comentadores — que as letras das canções de Seixas sejam alta filosofia. Por mais filosóficas que sejam algumas de suas letras, o que é filosófico em seu mais alto grau é a sua atitude de radical consumação do próprio pensamento numa suprema forma de criação e autocriação, que se manifesta, inclusive, em suas canções mais comerciais e menos ricas conceitualmente.

Raul Seixas viveu e morreu a letra de suas canções, e isso é mais fundamental do que essas letras. Ele não estava brincando ou fazendo meros jogos intelectuais; estava tentando entender e suportar a vida, dar-lhe um sentido e deixar a sua marca, como ele tantas vezes o manifestou: “*Quero sair na História, ser lembrado. Porque tem gente que morre e gente que não morre*” (RS, p. 119). “*Com aquela segurança de que você nasceu para grudar sua impressão digital neste planeta*” (p. 133). Ele viveu o vazio alienado da vida “normal” (“Ouro de tolo”, “É fim do mês”, “Maluco beleza”), a tentativa heroica e sofrida de superar esse vazio (“Tente outra vez”, “Faça, fuce, force”, “Rockixe”), de driblar as armadilhas das relações humanas e os casamentos, ao mesmo tempo acolhedores e castradores (“Medo da chuva”, “A maçã”) e das drogas (“Check up”); viveu a resistência política (“Aluga-se”, “Abre-te Sésamo”), a crítica musical (“Eu também vou reclamar”, “A verdade sobre a nostalgia”, “As aventuras de RS na cidade de Thor”), o oscilar entre a tentação das verdades absolutas e as verdades individuais (“Let me sing, let me sing”, “Gita”, “Sociedade

alternativa”, “Metamorfose ambulante”, “Carpinteiro do universo”) e a morte (“Canto para minha morte” e “É fim do mês”, onde ele diz que já pode morrer em paz porque acabou de pagar a última prestação do seu “tumbão”).

Mas um filosofar que mergulha totalmente numa forma de vida também constitui uma forma de morte. A autenticidade mortal de um filosofar cantado e dançado, muitas vezes vociferado, a atitude de não se apresentar despreparado diante do público, a necessidade de se estimular artificialmente para poder arcar com o tremendo esforço dos shows, a desistência de muitos shows por não achar-se em condições físicas, o excesso de drogas e álcool, seus casamentos tumultuados e relações complicadas, todo esse pensamento feito pele fez com que o pensador não pudesse carregar essa metafísica vivida além de escassos e sofridos 44 anos. As últimas imagens de Seixas cantando heroicamente ao lado de Marcelo Nova o mostram definhando de depressão, sem qualquer possibilidade de enfrentar a velhice, sem forças para “tentar outra vez”, literalmente derrubado pelas verdades que descobriu sobre a vida. Mas um pensador capaz de morrer pelos seus pensamentos era, precisamente, o que Nietzsche pedia de um autêntico filósofo, e que não encontrava nas academias.

Oswald de Andrade e Raul Seixas são dois dispensadores brasileiros natos que desafiaram características irrenunciáveis do filosofar acadêmico (a exaustividade, a frieza objetiva), obediente às ideias do Acervo T. Ambos foram artistas que mostraram como a arte pode ser metafísica na sua forma de execução, sem necessidade de qualquer tipo de transcrição ou tradução. E ambos estavam muito próximos em muitos

pontos. Se poderia dizer que Oswald foi um raulseixista e que Seixas foi um oswaldiano. No “Manifesto antropófago” há frases que são totalmente raulseixistas: “*Contra todos os importadores de consciência enlatada*”, “*Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores*”. Por seu lado, Raul Seixas fez com a filosofia e com os filósofos (Schopenhauer, Nietzsche, Sartre) exatamente uma devoração oswaldiana, selecionando pensamentos e frases isoladas destes pensadores, apenas aqueles que interessavam para compor suas músicas, sem qualquer intuito de entendê-los de maneira exaustiva, tal como lhe ensinaram, sem dúvida, na universidade, quando se formou em filosofia. Assim, certamente Oswald aceitaria a ideia raulseixista do homem como metamorfose ambulante, e Raul aceitaria que a vida e a arte são fundamentalmente fragmentárias. As suas metafísicas confluem de maneira admirável, mas nada surpreendente, já que ambos respiram fundamentalmente na mesma atmosfera de amor à criatividade e de desprezo por todas as imposições externas contra o pleno desenvolvimento da vida do pensamento.

### 3. RESIGNIFICANDO “EUROPA”. POLÍTICAS INSURGENTES E INDÚSTRIA CULTURAL FILOSÓFICA.

A maneira de fazer filosofia guiada pelo Acervo T e seus desdobramentos estabeleceu um específico tipo de relação com o pensamento europeu. Em princípio, poderíamos

identificar pelo menos duas maneiras diferentes de receber o legado filosófico europeu: (1) Expor e difundir o pensamento gerado na Europa. (2) Assumir a atitude criativa e autoral dos pensadores europeus ao construírem suas filosofias. Na opção (1), Europa nos lega uma filosofia *como objeto* de estudo; na alternativa (2), Europa nos lega *uma atitude*. Assumindo a primeira alternativa, reapresentamos os conteúdos da filosofia europeia; assumindo a segunda, tentamos fazer filosofia como os pensadores europeus fizeram as deles.

Parece bastante claro que, no atual contexto institucionalizado da filosofia, é a opção (1) a que foi adotada. Já em outro texto meu anterior<sup>17</sup>, eu chamei a atenção sobre uma curiosidade desta opção, que se poderia resumir na seguinte norma paradoxal: “*Estude a filosofia feita pelos pensadores europeus, mas não faça filosofia como eles*”. Explique-os o mais exaustivamente possível, mas não os siga em seus próprios gestos reflexivos. Estude textos que você considera extraordinários, mas nunca tente escrever um texto extraordinário. A opção (1) nos impede considerar os pensadores europeus como mestres e nos obriga a considerá-los como objetos de contemplação, estudo e culto. O que Europa forneceria nesse caso seria uma longa agenda de “problemas filosóficos” a serem devidamente estudados, enquanto que, na alternativa (2), nada impediria focar conteúdos completamente diferentes dos apresentados na história oficial da filosofia, mantendo a atitude que os pensadores europeus assumiram a respeito de suas próprias temáticas. É claro que a poderosa força política do Acervo T quer nos convencer de que Europa não colocou problemas próprios, mas problemas “universais” para toda a humanidade. Em “Europeu não significa universal,

brasileiro não significa nacional...”, já mostrei que existe uma longa lista de problemas filosóficos, de interesse da humanidade, que não foram colocados pela tradição europeia de pensamento (e muitos deles nem poderiam ser colocados por essa tradição).

Se a nossa maneira de receber o legado europeu for guiada pela opção (2) — a herança de uma atitude - em seguida salta aos olhos algo muito curioso: as exigências de exaustividade e frieza vital nunca caracterizaram o estilo europeu de filosofar. Os considerados pelo establishment como “grandes filósofos” jamais foram leitores exaustivos e cuidadosos de seus predecessores, nem deixaram de se envolver vital e biograficamente com o que escreviam (e muitos deles, como Agostinho, Abelardo, Descartes, Rousseau e Nietzsche, foram inclusive autores de autobiografias). Especificamente no período moderno, filósofos europeus como Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, entre muitos outros, fizeram leituras funcionais dos outros filósofos – muitas vezes rápidas e pouco cuidadosas — e acentuaram veementemente o caráter pessoal e comprometido do ato de pensar.

É fácil ver que a maneira (1) de receber o legado europeu vai inicialmente contra o recomendado e assumido pelos próprios filósofos europeus: uma filosofia expositiva e repetitiva, norteadas pelo Acervo T e pelas duas exigências, não fará, por exemplo, um uso autônomo do próprio bom senso (Descartes), não entrará no estágio do “esclarecimento” e na maioria de idade no sentido de livrar-se da tutela do outro (Kant); não desenvolverá conceitos na própria historicidade da reflexão (Hegel), não evitará a maneira livresca de abordar

problemas, deixando de incentivar a intuição mesma do mundo (Schopenhauer), nem responderá ao chamado do Ser de maneira responsável e comprometida (Heidegger).

O Acervo T e seus desdobramentos normativos estabelecem um particular tipo de relação com “Europa”. Mas se ousarmos desafiar essas ideias hegemônicas, começaremos a visualizar outras maneiras de fazer filosofia e de pensar a relação com o pensamento europeu. Isto é, precisamente, o que eu chamo “dispensar Europa”: não descartá-la (o que seria impossível e indesejável), mas pensá-la na contramão, retomá-la num viés totalmente diferente. E, precisamente, os nossos dois dispensadores insurgentes — Oswald de Andrade e Raul Seixas — fornecem dicas preciosas para começar a tentar nos desvencilhar do poderoso predomínio do Acervo T e da maneira de vincular-nos com o pensamento europeu que ele impõe. Entretanto, a adoção da alternativa (2) de recepção do legado europeu está, a meu ver, bloqueada não porque, como se diz, o latino-americano não tenha “cabeça filosófica”, nem pelas insuficiências da sua interminável “formação”. *Os próprios pensadores europeus nos fornecem elementos para derrubar estas fracas hipóteses.* Não; esse caminho está bloqueado pelo próprio sistema que organiza os estudos filosóficos em nossos países, ao manter vigentes as normas (1)-(7) do Acervo T e seus desdobramentos normativos, num ambiente dominado por uma espécie de indústria cultural filosófica.

Adorno e Horkheimer criaram a expressão “indústria cultural”<sup>18</sup>. Aplicam esse conceito, sobretudo, nas artes e na literatura, e nos chamados espetáculos de massas, como o cinema e a TV. Adorno apresenta vivamente as características

mais típicas da indústria cultural: a padronização e a semelhança dos produtos culturais, que os torna facilmente consumíveis; a especialização em setores assinalados, com seus respectivos públicos e mercados; o predomínio do aperfeiçoamento tecnológico sobre a qualidade; as maneiras rápidas e eficazes de transmitir informações, e a crescente rapidez de seu consumo; a homogeneidade dos produtos, que torna inessencial mudar de canal; a padronização dos próprios consumidores e a inércia na recepção; o valor de mercado dos produtos além de sua qualidade e a dificuldade de encontrar produtos que fogem do estabelecido e padronizado.

A indústria cultural gera uma aparência de concorrência e ampla possibilidade de escolha dentro do sempre igual e homogêneo; a previsibilidade dos desfechos (de filmes, por exemplo) para o público não ser desagradavelmente surpreso; o consumo dos produtos se torna algo distraído e automático, no meio do fantasma do tédio e do vazio de consumo; buscase o divertimento e a distração; a produção se transforma em trabalho repetitivo, longe do criativo e crítico; aparecem o estrelismo e as feiras de vaidades dos grandes favorecidos pelo sistema; a indústria cultural oferece muito, mas sem nunca satisfazer plenamente; cria, guia e disciplina os desejos dos consumidores; impõe uma linguagem, jargões apropriados para os diversos cenários da indústria cultural; a necessidade permanente de novos efeitos, de impressionar, de apresentar algo novo; e uma poderosa capacidade de exclusão daquilo que é produzido fora dos padrões.

A filosofia sempre pareceu pairar por cima da indústria cultural, gozando de suficiente autoridade moral para criticá-la. Os próprios autores do termo utilizaram a filosofia como

instrumento crítico da indústria cultural. Mas na sua atual configuração acadêmica — norteadada pelo Acervo T e pela maneira (1) de se apropriar do legado europeu — a filosofia não aparece tão livre quanto desejaria das armadilhas da indústria cultural. Atualmente, nas universidades, estimula-se fervorosamente a produção intelectual em série (sobretudo de *papers*), e os profissionais da filosofia são severamente avaliados em função da quantidade de *papers* que conseguem produzir por ano; disso dependerá seu sucesso em concursos, seleções, progressões funcionais e admissão como conferencistas em congressos. Os *papers* são fortemente padronizados, inclusive, pelas revistas especializadas melhor avaliadas, com regras e linguagens muito precisas, regras não meramente “formais” já que impõem sutilmente conteúdos; qualquer estilo mais autoral ou desregrado será chamado à ordem por algum parecerista, em geral em forma de indicações sumárias, porque na indústria cultural filosófica todo mundo está sempre “muito ocupado”.

Os *papers* filosóficos têm seu próprio mercado de consumo, o que os torna visualizáveis e consumíveis por parte de uma clientela específica; a “tecnologia do texto” (como poderíamos chama-la) se tornou prioritária, e ideias interessantes ou importantes poderão ser rejeitadas pela forma, por não se adequarem às modernas técnicas expositivas da filosofia. As informações transmitidas pelos *papers* aparecem como muito variadas, porém, se lidas com cuidado, são espantosamente reiterativas; *papers* de ou sobre afamadas figuras da filosofia europeia — as grandes “estrelas” — terão prioridade e serão mais lidos do que *papers* de desconhecidos pensadores caribenhos ou africanos; quando um autor se torna consagrado,

vira inacessível como um ator de cinema. Os *papers* serão considerados “de qualidade”, segundo severos padrões de avaliação partilhados pelas comunidades de especialistas, que excluem o que não se enquadra dentro deles e portanto não será vendido (ou será rejeitado pelo público se for editado).

O consumo de *papers*, assim como o assistir a palestras em congressos, torna-se uma prática monótona e rotineira, em grande medida um “divertimento cultural” distraído, e os participantes vão depois comentar, decepcionados, que não ouviram “nada de novo” nas apresentações. Embora a filosofia acadêmica continue gostando de ver-se como “perigosa para o sistema” ou como ameaçadora para tiranias e autoritarismos, há muito tempo que ela já se transformou numa parte funcional desse mesmo sistema e gerou suas próprias formas de autoritarismo, na medida em que tem algo para vender e compradores cativos; o pensar se tornou uma carreira bem sucedida, em virtude da qual os profissionais e especialistas em filosofia erguem um prestígio, potenciam uma especialização e passam uma boa porção das suas vidas viajando pelo mundo.

As atividades filosóficas entendidas segundo o Acervo T e seus desdobramentos normativos, e segundo a maneira (1) de receptor o legado europeu, são precisamente aquelas que a indústria cultural filosófica estimula e das quais se retroalimenta. Na situação atual, rebelar-se contra esta maneira hegemônica de conceber as atividades filosóficas é uma empreitada insurgente marcadamente quixotesca<sup>19</sup>. Este esforço constituirá um ato de resistência intelectual, tentando promover mudanças profundas nas maneiras usuais de ler, escrever, pesquisar e ensinar. Este pensamento insurgente é

eminentemente *político*, não num sentido partidário, de um “tomar posição” (aquilo que se exigia de Raul Seixas e que ele não conseguia preencher, deixando todo mundo descontente), mas no sentido do abalo de pensamentos estabelecidos, tais como os pensamentos da exaustividade e do pensamento frio e distanciado. A ideia da insurgência é, precisamente, que os dominados só podem desenvolver-se como pensadores e criar ideias filosóficas *em estado de insurgência*, o que os transforma, precisamente, em *dispensadores*, não das filosofias herdadas, mas de um tipo de relação dependente e reiterativa com elas, o que impede apoderar-se criativamente do grande legado europeu.

Algo semelhante deveria ser dito sobre o debatido tema da “originalidade” de um pensamento filosófico. Uma produção filosófica latino-americana, não guiada pelas exigências de exaustividade e frieza vital, que seja seletiva e biográfica, aparecerá — dentro do euro-centrismo vigente — como “de baixa qualidade”, mal fundamentada, “meramente narrativa” e longe de qualquer “contribuição relevante” à história da filosofia. Deve ser óbvio que dentro do raio de influência de uma política insurgente toda a questão da “originalidade” deverá ser repensada. O “original” não pode ser visto como uma “contribuição” nova às agendas hegemônicas, mas como ruptura insurgente do estabelecido em direção a um pensar situado. Focar a questão da originalidade em termos de “contribuição” implica ainda vincular o original a uma questão de essência, enquanto que, dentro da insurgência, a originalidade assinala para uma questão de existência, de vir a ser. O pensamento latino-americano será original na insurgência e no dispensar, ou não será.

Dentro da indústria cultural filosófica, as filosofias ganham um valor de mercado. Numa comunidade filosófica norteada pelas normas do Acervo T e seus desdobramentos é o valor das filosofias europeias aquele que aumenta mais e mais a cada dia, enquanto o valor dos pensadores nacionais vai para uma queda irreversível. Em tempos desconstrucionistas e deflacionários como os nossos, não acreditamos mais na categoria de “gênio” do Idealismo alemão, nem pensamos em valores num sentido objetivo. O “grande valor” da filosofia europeia e a “falta de valor” do pensamento de países latino-americanos e africanos não é algo “dado”, mas produto de procedimentos, estratégias e lutas políticas; não surge das entranhas mesmas da terra. Num contexto pós-metafísico, algo não é apreciado por ser valioso, mas vai tornando-se valioso à medida que for mais e mais apreciado.

Imagine por um momento o que poderiam significar os escritos de Leibniz para um grupo tupi-guarani. Assim como os colonizadores europeus — como aponta Oswald de Andrade — não encontraram Cristo já sendo adorado em América pelas tribos indígenas, tampouco encontraram os valores que determinam a genialidade de Leibniz, dependentes de um treinamento cultural no qual os tupis não tinham sido submetidos. (O mesmo aconteceu com os conquistadores, mesmo cultos, diante das culturas indígenas; estas não eram “bárbaras”, apenas respondiam a treinamentos que os europeus não tinham recebido). Por outro lado, um pensador como Tobias Barreto, para tomar um exemplo, não é um filósofo “sem valor” porque assim o constatem “objetivamente” os especialistas, mas a atitude destes especialistas contribui para construir historicamente a “falta de valor” de Tobias Barreto como pensador dentro do mercado de ideias.

## PALAVRAS FINAIS, FRAGMENTÁRIAS E AMBULANTES

Há uma incongruência entre a expectativa de filosofia original e criativa, por um lado, e a sujeição das atividades filosóficas ao Acervo T e seus desdobramentos, pelo outro. Uma dessas duas coisas deverá ser abandonada. Uma comunidade filosófica realmente plural e democrática teria que permitir que, em suas universidades, também se pudesse fazer filosofia da maneira como Oswald de Andrade e Raul Seixas a assumiram, de maneira *fragmentária e vitalmente comprometida*. Isto não é o mesmo, evidentemente, que ficar escrevendo dissertações e teses sobre estes dois autores, mas ser capaz de assumir as suas atitudes dispensantes. Os casos de Raul e Oswald nos fazem ver que nestes tempos de pensamento domesticado a arte popular e de massas, como o cinema e a música, pode ser lúcida, e o pensamento filosófico institucionalizado pode ser alienado.

---

---

### NOTAS

<sup>1</sup> Professor aposentado da Universidade de Brasília (Unb). Doutor em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba (Argentina). E-mail: kabra7@gmail.com.

<sup>2</sup> “Europeu não significa universal; brasileiro não significa nacional” (2015).

<sup>3</sup> A diferença entre países latino-americanos a respeito disto reside em que, em alguns deles, como o Brasil, as atividades filosóficas se identificam sem resíduos com o filosofar norteado pelas ideias do Acervo T, enquanto em outros países latino-americanos, como Colômbia, por exemplo, uma parte da filosofia responde ao Acervo T, mas ainda são praticadas atividades

filosóficas alternativas que são acompanhadas e respeitadas por boa parte da comunidade filosófica. (Ver Pachón Soto Damián, *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Volumen I, Ed. Desde abajo, Bogotá, 2011. pp.125-129).

<sup>4</sup> Curiosamente, o autor mencionado por último, John Searle, quebrou, de certa forma, essa norma. Na Introdução de seu livro “Intencionalidade”, de 1983, ele escreve: “*Parte do prazer em se escrever sobre os atos de fala está em não haver nenhuma tradição filosófica de envergadura a sujeitar a investigação (...)No tocante à Intencionalidade, porém, a situação é bem diferente. Movimentos filosóficos inteiros foram construídos em torno de teorias da Intencionalidade. O que se pode fazer perante todo esse eminente passado? Minha atitude pessoal tem sido a de simplesmente ignorá-lo (...)*” Searle, *Intencionalidade*, Martins Fontes, 1995, XI). É claro que Searle desafiou a “exigência de exaustividade” no que tange à tradição filosófica (em grande parte, “continental”), mas certamente ele está perfeitamente “atualizado” a respeito de tudo o que se escreve sobre estes assuntos na tradição analítica à qual ele pertence. Entretanto, pelos motivos que serão aludidos na seção 3 deste trabalho, pensadores norte-americanos adquiriram poder político como para ignorar tradições, poder que pensadores paraguaios não teriam. Estes são severamente submetidos à “exigência de exaustividade”.

<sup>5</sup> Cfr. Schopenhauer A., “Sobre a filosofia universitária”, “Sobre a erudição e os eruditos” e “Pensar por si mesmo”, todos incluídos em “Parerga e Paralipomena”. (Ver Cabrera J, *Diário de um filósofo no Brasil*, 2013 (2ª edição), pp. 216-218).

<sup>6</sup> Tomo como exemplo pessoal meu “Projeto de Ética negativa”, de 1989, livro escrito em aforismas, pouco argumentado e fortemente biográfico, que jamais foi levado a sério pelo establishment de professores universitários brasileiros, embora merecesse atenção por parte de numerosos alunos ao longo das décadas (houve trabalhos finais de graduação e dissertações de mestrado sobre as ideias desse livro). As ideias antinatalistas deste livro foram depois publicadas em livros e artigos na Espanha, México e Argentina, e com a tradução inglesa da “Crítica de la Moral Afirmativa” começam a ser discutidas também no ambiente de língua inglesa.

<sup>7</sup> Poderia dizer, ironicamente, que não pretendo ser exaustivo.

<sup>8</sup> Cfr. “Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales”, de Francisco Romero. (Em: Romero F, *Filosofia de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947, pp. 209-223.

<sup>9</sup> Cfr. “Imanência do inimigo”, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” e “Xamanismo e sacrifício” (todos incluídos no livro *A Inconstância da alma selvagem*)

<sup>10</sup> Sonielson Silva, autor do livro “Raul Seixas e a Modernidade”, comenta a presença de numerosas ideias de Nietzsche nas músicas do compositor baiano. Mas “(...) é curioso como o nome do filósofo alemão praticamente não aparece na biografia de Raul Seixas” (p. 60). Aqui Seixas, o nosso próximo dispensador, devorou Nietzsche de maneira tão radical que já não precisa mais mencioná-lo.

<sup>11</sup> Os artistas costumam ser menos pudicos: Milan Kundera fala de uma “filosofia da merda” (sic) em “A insustentável leveza do ser”. Buñuel filmou um grupo de burgueses defecando em torno de uma mesa em seu filme “O fantasma da liberdade”. Wim Wenders fez defecar um de seus personagens diante das câmeras, no filme “No decurso do tempo”. Mas também os escritores tiveram problemas com a cultura fecal: um dos grandes obstáculos que James Joyce enfrentou para publicar o “Ulisses” foi a parte onde Bloom defeca, e que os editores queriam retirar. Parece que os ocidentais têm algum obstáculo freudiano com o que é expelido pelos seus corpos ilustrados.

<sup>12</sup> Cfr. Devides Dilson, “Raul Seixas: um livre pensador”, em: Raul Seixas. Estudos interdisciplinares, p. 29.

<sup>13</sup> Expressei essa ideia em meu livro *Cine: 100 años de Filosofía* (Gedisa, Barcelona, 2015, 2ª edição), Introdução, pág. 16. A ideia principal é que a filosofia consiste em relacionar conceitos e a proposição escrita constitui apenas uma forma de estabelecer essa relação; as situações em filmes, por exemplo, oferecem outra forma de ligar conceitos. (Este livro foi traduzido ao português com o nome de *O Cinema pensa*, mas a segunda edição do original espanhol contém novo material).

<sup>14</sup> É notável como estas ideias do único são muito semelhantes às de Max Stirner em seu livro “O único e a sua propriedade” (1844), mas não vi qualquer referência ao autor alemão do século XIX na literatura sobre Raul Seixas consultada, nem consta que ele mesmo o tenha lido.

<sup>15</sup> Para mais elementos na compreensão do “raulseixismo”, se pode consultar também o capítulo “Eu vou fazer o que eu gosto”, do livro *Raul Seixas e a Modernidade*, de Sonielson Silva, pp. 107-112.

<sup>16</sup> Isto ficou jocosamente claro na famosa entrevista pública ao jovem Bob Dylan, quando o público queria encapsulá-lo como “voz de uma geração”, “consciência da juventude americana” e coisas do gênero. Dylan declarou que nada tinha a ver com nada disso, que ele simplesmente compunha e cantava, e que as coisas foram acontecendo, como tudo acontece. Seixas certamente assinaria embaixo de tudo isso.

<sup>17</sup> Cfr. “Melancholia: a filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria”, incluído na segunda edição do *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), pp. 213-240.

<sup>18</sup> Adorno explicitamente reivindica a autoria deste termo: “*Sobre esta (a indústria cultural), enquanto meio de domínio e de integração, foi escrito tanto desde que Horkheimer e eu introduzimos seu conceito há mais de vinte anos...*” (Adorno T, “Tempo livre”, em: Adorno T. *Indústria cultural e sociedade*, p. 114).

<sup>19</sup> Considero o “Dom Quixote” de Cervantes o grande divisor de águas entre as culturas hispânica e lusitana, apontando para dois tipos diferentes de atitudes diante da colonização. Enquanto o hispânico é capaz de mergulhar de cabeça numa empreitada na qual não tem a menor chance de sucesso (como o Quixote arremetendo contra os moinhos de vento), o pragmático lusitano não entra em lutas que ele não pode ganhar. A luta contra o Acervo T e seus desdobramentos, totalmente incutidos nas comunidades filosóficas, é uma luta quase impossível, largamente inglória e cheia de obstáculos imensos. Só um espírito quixotesco pode empreendê-la.

## REFERÊNCIAS

ABONIZIO Juliana, TEIXEIRA Rosana. *Raul Seixas. Estudos interdisciplinares*. Edufmt, Matto Grosso, 2015.

ADORNO Theodor. *Indústria cultural e Sociedade*. 5ª Edição. Paz e Terra, SP, 2009.

CABRERA J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ª Edição. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

CABRERA J. “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão ‘filosofar-desde’)”. Revista *Nabuco*, ano 1, 2014/2015, pp. 14-47. (Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>).

CABRERA, Julio. *Projeto de Ética negativa*. Mandacarú, SP, 1989. (2ª edição como *A Ética e suas negações*. Rocco, RJ, 2011).

CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmitiva: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. 2ª Edição. Gedisa, Barcelona, 2014.

CABRERA, Julio. *Cine: 100 años de Filosofía*. 2ª Edição. Gedisa, Barcelona, 2015.

DE ANDRADE Oswald. *A Utopia antropofágica*. Editora Globo, SP, 2001 (3ª).

DE ANDRADE Oswald. *Estética e Política*. Ed. Globo, SP, 2011 (2ª).

FRANS Elton. *Raúl Seixas. A história que não foi contada*. Irmãos Vitale, SP, 2002.

LUCENA M. *Raul Seixas. Filosofias, políticas e lutas. A verdade absoluta*. Macbel, Oficina de Letras, SP, 2002.

ROMERO, Francisco. *Filosofia de ayer y de hoy*, Argos, Buenos Aires, 1947

SANTOS Paulo dos. *Raul Seixas. A mosca na sopa da ditadura militar. Censura, tortura e exílio*. Scortecci, SP, 2014.

SANTOS Vitor C. *Novo Aeon: Raul Seixas no torvelinho de seu tempo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Espírito Santo, Vitória, 2009.

SOTO, Damian Pachón. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Volumen I, Ed. Desde abajo, Bogotá, 2011.

SEIXAS Raul. *Raul Seixas por ele mesmo*. Martin Claret, SP, 2012.

SCHOPENHAUER A. *Parerga y Paralipomena*. Valdemar, Madrid, 2009.

SCHARFSTEIN Bem-Ami. *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1984.

SILVA Sonielson Juvino. *Raul Seixas e a Modernidade. Uma viagem na contramão*. Marca da Fantasia, João Pessoa, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Cosacnaify, SP, 2011.



# **NEUTRALIZANDO O ARGUMENTO DA QUALIDADE: RESULTADOS PRELIMINARES DE UM ESTUDO DE FILOSOFIA EXPERIMENTAL**

MuriloSeabra<sup>1</sup>

Laura Tolton<sup>2</sup>

Luke Prendergast<sup>3</sup>

**RESUMO:** Esse artigo explora a hipótese da existência de preconceito de nacionalidade entre os membros da comunidade filosófica brasileira. Por utilizar um experimento para investigar o campo da filosofia, o estudo apresentado aqui pode ser classificado como um estudo de filosofia experimental. Entretanto, ele usa uma metodologia da psicologia cognitiva e tem como backgrounds teóricos as filosofias pós-coloniais e pós-modernas. Pós-graduandos e professores de sete departamentos de filosofia brasileiros avaliaram textos atribuídos a autores europeus e latino-americanos. A análise dos resultados revelou uma preferência pelo autor francês em detrimento do autor brasileiro; entretanto, os resultados foram inconclusivos quando outras nacionalidades latino-americanas foram contrastadas com nacionalidades europeias. Esse estudo indica que a comunidade brasileira de filosofia tende a criticar excessivamente os brasileiros que produzem filosofias próprias ao invés de se limitarem a comentar textos produzidos por autores europeus ou norte-americanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia Experimental; Preferências Implícitas; Filosofia no Brasil.

**ABSTRACT:** This paper explores the hypothesis that nationality bias may be present in the discipline of philosophy in Brazil. As it uses an experiment to investigate within the field of philosophy, this study can be said to be part of experimental philosophy. However, it uses methodology from cognitive psychology and theoretical background from postcolonial and postmodern philosophy. Postgraduates and lecturers from philosophy departments at seven Brazilian universities evaluated texts attributed to authors of European and Latin American nationalities. Analysis of the results revealed a preference for the French author over the Brazilian author; however, results were inconclusive when other Latin American nationalities were contrasted with European nationalities. This study indicates that the Brazilian philosophy community is overcritical of Brazilians who produce philosophy of their own, rather than limiting themselves to the commentary of texts produced by European or North American authors.

**KEYWORDS:** Experimental Philosophy; Implicit Bias; Philosophy in Brazil.

“A minha família tem feito essa modalidade de luta no Brasil há mais de 75 anos. No Brasil, ninguém a conhecia. Quando ela veio para os Estados Unidos, espalhou-se pelo mundo inteiro.”

Royce Gracie<sup>4</sup>

“Os europeus nunca duvidaram de que os índios tinham corpos — os animais também os têm — e os índios, por sua vez, nunca duvidaram de que os europeus tinham almas, uma vez que os animais e os espíritos dos mortos também os têm. Assim, o etnocentrismo dos europeus consistiu em duvidar que os corpos dos outros continham almas formalmente semelhantes àquelas que habitavam os seus próprios corpos, e o dos índios, ao contrário, implicava em duvidar que as almas ou espíritos dos outros podiam possuir corpos materialmente semelhantes aos seus.”

Viveiros de Castro<sup>5</sup>

1

O presente estudo se insere em pelo menos quatro tradições intelectuais distintas: a psicologia cognitiva, que há décadas se dedica ao estudo de *preferência simplicitas* (que poderíamos também chamar de *preconceitos inconscientes*), desenvolvendo uma série de métodos extremamente engenhosos para detectá-los (GAWRONSKI & PAYNE, 2010); a filosofia experimental, que reconhece explicitamente a relevância de pesquisas empíricas e análises estatísticas para a filosofia, e que tem atraído nos últimos anos uma avalanche de simpatizantes

(LOMBROZO, KNOBE & NICHOLS, 2014; para uma história da filosofia experimental, ver MURPHY, 2014); a filosofia pós-colonial, de matriz latino-americana, já firmemente consolidada no cenário acadêmico internacional, e que coloca em xeque a narrativa heroica da modernidade europeia (MIGNOLO, 2009, 2011a, 2011b; GROSGOUEL, 2013); e, finalmente, a filosofia pós-moderna, que tem o mérito de ter chamado a atenção para relações de poder dispersas em todo o tecido social (FOUCAULT, 1979; PIMENTEL, 2016). Embora não tenha deliberadamente tentado superar a divisão entre filosofia analítica e filosofia continental, a presente pesquisa, como deverá ficar mais claro nas páginas seguintes, acabou por se desenvolver de forma a tornar essa divisão pouco útil e bastante suspeita. A filosofia analítica tem limites. A filosofia pós-moderna tem limites. A filosofia acadêmica como um todo tem limites que precisam ser investigados e criticados ao invés de defendidos e reverenciados.

Evidentemente, um grande número de autores que têm questionado o *mainstream* filosófico também poderia ser mencionado aqui, desde Odera Oruka, que na década de 1970 lançou um programa de pesquisa interessantíssimo sobre filósofos de grande profundidade intelectual, mas sem formação universitária (ORUKA, 1990a, 1990b, 1991; PRESBEY, 2007), até Sally Haslanger, que em 2008 publicou um estudo mostrando que a porcentagem de artigos publicados por mulheres nos maiores jornais de filosofia internacionais não refletia de forma adequada a porcentagem de mulheres trabalhando nos departamentos de filosofia dos Estados Unidos (HASLANGER, 2008; ver também WUENSCH, 2015).

Existem ainda dois grupos de autores que não constituem propriamente tradições de pensamento, mas que precisam necessariamente ser citados. O primeiro começou a publicar apenas recentemente e é possível que atraia muitos seguidores. Os dois volumes da obra *Implicit bias and philosophy*, lançados em meados de 2016, contêm o que talvez seja o primeiro esforço de fôlego para extrair as implicações filosóficas das pesquisas sobre preferências implícitas (BROWNSTEIN & SAUL, 2016a, 2016b). O segundo se constitui de um grupo relativamente pequeno de pensadores extraordinariamente produtivos que tem chamado a atenção para o fato de que a comunidade filosófica brasileira nutre contra si mesma uma hostilidade difícil de se justificar. Possivelmente, os autores mais conhecidos desse grupo sejam Oswaldo Porchat Pereira (2010), Gonzalo Armijos Palacios (2004, 2008), Julio Cabrera (2010, 2015a, 2015b) e Paulo Margutti (2014a, 2014b). Contudo, nenhum desses autores desenvolveu suas reflexões beneficiando-se das tradições de pensamento anteriormente listadas. Pelo contrário, eles se serviram essencialmente de suas próprias forças reflexivas, o que se nota pelo fato de que em suas análises são recorrentes as referências a situações que viveram ou presenciaram como membros da comunidade filosófica brasileira. Não obstante, de forma totalmente independente, eles chegaram a conclusões extraordinariamente parecidas e suficientemente desalentadoras para não poderem ser ignoradas.<sup>6</sup>

É importante mencionar também que a maior parte da comunidade filosófica brasileira *não* se vê como uma comunidade que nutre hostilidade contra si mesma. A posição hegemônica é que as reflexões de autores como Porchat,

Armijos, Cabrera e Marguttis são inteiramente descabidas. Não é por causa de uma suposta hostilidade contra a filosofia brasileira que ela não tem um espaço garantido nos cursos de filosofia brasileiros. Pelo contrário, é por não haver uma filosofia brasileira — ou uma filosofia brasileira digna de atenção — que ela não tem um espaço garantido nos cursos de filosofia brasileiros. Os membros da comunidade filosófica brasileira não excluem os autores brasileiros do seu universo de leituras por causa de uma suposta hostilidade contra eles. São os autores brasileiros que excluem a si mesmos por sua falta de qualidade.

Teses de doutorado em filosofia defendidas na USP com nomes de		Quantidade	Porcentagens
autores europeus ou norte-americanos	nos títulos	21	75%
	nos títulos dos capítulos	28	100%
autores latino-americanos (incluindo brasileiros), africanos ou asiáticos	nos títulos	0	0%
	nos títulos dos capítulos	0	0%

Tabela 1: Nomes de autores europeus, norte-americanos, africanos e asiáticos nos títulos e nos títulos dos capítulos das teses de doutorado em filosofia defendidas na Universidade de São Paulo (USP) no ano de 2015.

Os críticos de Porchat, Armijos, Cabrera e Margutti não têm nenhuma objeção a fazer contra a observação trivial de que os filósofos brasileiros, via de regra, não são estudados nos

departamentos de filosofia. Por exemplo, um total de 34 teses de doutorado em filosofia foram defendidas na Universidade de São Paulo (USP) no ano de 2015. Se excluirmos as teses dedicadas a autores antigos e medievais, veremos que 75% contêm nomes de autores europeus ou norte-americanos já em seus títulos.<sup>7</sup> Quando analisamos os títulos dos capítulos, a porcentagem sobe para 100%.<sup>8</sup> É bastante improvável que uma análise das teses de doutorado, dissertações de mestrado e monografias de graduação escritas nos últimos dez anos resulte em proporções significativamente diferentes. E como a USP serve de modelo para um grande número de universidades brasileiras, não seria de se estranhar se proporções semelhantes fossem encontradas em todo o território nacional, especialmente na região sudeste. Um levantamento anterior realizado na Universidade de Brasília (UnB) indicou proporções um pouco menos desalentadoras, mas igualmente preocupantes (SEABRA, 2014).

As dificuldades começam a aparecer quando se passa à tarefa de identificar os *motivos* pelos quais os filósofos brasileiros não são lidos pela comunidade filosófica brasileira. É possível que eles não sejam lidos por serem discriminados. Mas é também possível que eles não sejam lidos simplesmente por sua falta de qualidade. Deixando de lado o estranho malabarismo necessário para determinar a qualidade de um texto sem sequer lê-lo, as proporções observadas na Tabela 1 *não* podem ser coerentemente utilizadas como evidência de que os pensadores brasileiros são discriminados. Talvez elas não façam mais do que refletir variações de qualidade. Com efeito, a justificativa da qualidade é tão resiliente que a simples demonstração de que existem pensadores brasileiros

não basta para abalá-la. O fato de que eles existem — e de que os pensadores latino-americanos, africanos e asiáticos também existem — coloca em xeque a justificativa da proporcionalidade, segundo a qual, por haver *mais* pensadores europeus e norte-americanos do que brasileiros, é natural que eles sejam *mais* lidos e estudados. O problema, porém, é sustentar que os pensadores europeus e norte-americanos são simplesmente *mais* estudados do que os pensadores brasileiros — e os pensadores latino-americanos, africanos e asiáticos — quando se tem uma proporção de 100% de teses de doutorado dedicadas a pensadores europeus e norte-americanos. Você não pode dizer que na sua empresa há mais trabalhadores brancos do que negros simplesmente por haver na sociedade como um todo mais brancos do que negros quando, na verdade, não há, na sua empresa, trabalhadores negros. Mas a existência de pensadores brasileiros — e de pensadores latino-americanos, africanos e asiáticos — não afeta o argumento da qualidade.

A posição dominante, de fato, é que *não* existe nenhum preconceito contra os pensadores brasileiros. O que existe é apenas uma constatação neutra e objetiva de que até hoje o Brasil não conseguiu gerar nenhum filósofo de valor. Os estudantes não são desencorajados a pensar. Pelo contrário, eles são encorajados a escrever trabalhos acadêmicos sérios, isto é, trabalhos sobre os grandes filósofos ocidentais cuja autoridade e valor ninguém sonha em questionar. Trata-se, de fato, do caminho mais seguro para se conseguir sucesso acadêmico. Os professores não querem cercar ou limitar as forças intelectuais dos seus estudantes. Eles só querem educá-las para não serem desperdiçadas. Eles só querem canalizá-

las para que sejam utilizadas de forma séria e competente. É bem mais proveitoso escrever um trabalho exegético sólido sobre Wittgenstein ou Heidegger do que perder tempo com autores brasileiros e com aventuras estéreis (paradoxalmente, eles não veem nada de estéril em se acrescentar mais um item à literatura já vasta sobre Wittgenstein ou Heidegger).

A posição de pensadores como Porchat, Armijos, Cabrera e Margutti é que os membros da comunidade filosófica brasileira não confiam na capacidade intelectual dos seus conterrâneos, atribuindo a eles um papel subalterno na economia do saber. O papel dos brasileiros não é o de *gerar* ideias filosóficas. Não é o de pensar. O papel dos brasileiros é o de *consumir* ideias filosóficas. É o de analisá-las, comentá-las, divulgá-las. Consequentemente, quando um brasileiro, ignorando o seu papel, atreve-se a filosofar — ou seja, a fazer aquilo que é reservado exclusivamente aos norte-americanos e europeus —, ele passa a ser visto tanto como ignorante quanto arrogante. Ao ousar trabalhar em suas próprias intuições, ele comete não apenas um pecado epistêmico. Ele comete também um pecado moral. É recomendável, portanto, evitá-lo como interlocutor tanto por causa das suas falhas de julgamento quanto por causa das suas falhas de caráter. O pensador brasileiro está condenado à solidão intelectual e ao ostracismo acadêmico:

A insistência exclusiva na leitura e a pouca — ou nenhuma — ênfase na reflexão... tiveram a consequência nefasta de impedir nas novas gerações o aparecimento de filósofos. Formavam-se, e formam-se ainda, eruditos, leitores, comentadores, isto é, professores de filosofia,

não filósofos. (...) Que Brasil seria esse no qual um Heitor Villa-Lobos tivesse sido coibido de compor? (ARMIJOS, 2004, p.21)

A pesquisa em História da Filosofia tem sido fortemente desenvolvida entre nós, com profícuos resultados. Um número já impressionante de boas monografias historiográficas foram produzidas por nossos professores e pós-graduados e isso é e deve ser para nós um motivo de orgulho. Estamos fazendo boa História da Filosofia e estamos preparando nossos alunos com seriedade e rigor para serem bons historiadores da Filosofia. Isso não está certamente em questão e creio ser objeto de consenso. (...) Quero interrogar-me aqui, porém, sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a prática da Filosofia, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por outra intenção que não a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando? (PORCHAT, 2010, pp.18-21)

Em virtude disso, continuamos a fazer pesquisas concentradas em um único tema num único autor e as nossas teses de doutorado pecam pela pouca originalidade. (...) É claro que há exceções a esse quadro, mas elas são poucas e o que predomina é a situação descrita, em que o máximo de abertura para a criatividade está na possibilidade de elaborar

uma interpretação original de um autor clássico. (MARGUTTI, 2014a, p.399)

Em nossos meios acadêmicos, os colegas esboçam um sorriso irônico e autossuficiente quando lhes falamos de pensamento filosófico latino-americano ou, especificamente, de pensamento brasileiro. Para eles, isso não existe. (CABRERA, 2015a, p.5)

Será que os pensadores brasileiros são realmente tratados de forma injusta? Será que eles são olhados de cima para baixo por ousarem colocar os seus próprios pensamentos no papel? Será que eles são discriminados assim como as pessoas que não permanecem obedientemente em seus gêneros e os demais grupos que precisam conviver diariamente com abusos de toda a sorte? Será que eles são punidos por não respeitarem a distribuição internacional do trabalho intelectual, que reserva aos países desenvolvidos a tarefa de produzir teorias e aos países em desenvolvimento a tarefa de aplicá-las e consumi-las? Será que a única maneira de não ser olhado de forma atravessada pelos membros da comunidade filosófica brasileira seja limitando-se a escrever comentários? Ou será que os pretensos pensadores brasileiros são tratados de forma neutra e objetiva? Será que eles não são mencionados pura e simplesmente por não serem dignos de menção? Será que eles não são lidos nos cursos de filosofia por não terem escrito trabalhos suficientemente sérios, originais e interessantes? Será que a comunidade filosófica brasileira está somente agindo como deveria agir, isto é, de forma imparcial, sem se deixar afetar por questões de nacionalidade? Não é possível saber

sem antes neutralizar o argumento da qualidade. Apesar do apreço especial da filosofia pelo mundo das ideias, às vezes é preciso levar a luta para o chão.

## 2

Com o objetivo de averiguar a validade das intuições de Porchat, Armijos, Cabrera e Margutti, um questionário desenhado para detectar preferências implícitas — ou preconceitos inconscientes — foi aplicado no primeiro semestre de 2015 em 7 universidades brasileiras.<sup>9, 10</sup> Um total de 93 membros da comunidade filosófica brasileira, dos quais 44 eram professores universitários e 49 pós-graduandos, responderam um questionário consideravelmente longo, de oito páginas.<sup>11</sup> A primeira página explicava que o objetivo da pesquisa era estudar o comportamento crítico da comunidade filosófica brasileira, mas não que se estava tentando detectar a presença de preconceitos inconscientes. A segunda página continha informações que o subcomitê de ética que autorizou a pesquisa pediu para serem incluídas no questionário, como, por exemplo, que a identidade dos participantes não seria nem poderia ser revelada, porque os questionários tinham que ser respondidos de forma anônima. A terceira página pedia aos participantes que fornecessem detalhes como gênero e ano de nascimento (mas não os seus nomes), que informassem se tinham ou não formação em outra área além da filosofia, e que nomeassem os autores contemporâneos mais recorrentes em suas pesquisas e as suas áreas de maior interesse na filosofia.

A partir das informações fornecidas na terceira página, uma série de variáveis foram criadas para permitir controlar,

da forma mais rigorosa possível, a influência do *background* intelectual dos participantes sobre as suas respostas. Por exemplo, uma variável classificou os participantes em filósofos analíticos ou continentais; uma segunda classificou-os em analíticos, continentais ou pós-modernos (sendo pós-modernos os participantes que citaram pelo menos um autor pós-moderno entre os filósofos mais recorrentes em suas pesquisas); e uma terceira, em lógicos, epistemólogos, metafísicos, éticos, políticos ou estetas. Foram também criadas variáveis levando em consideração a nacionalidade dos autores citados pelos participantes. Assim, por exemplo, foram identificados todos os participantes que liam pelo menos um autor francês, todos os participantes que liam pelo menos um autor alemão, todos os participantes que liam pelo menos um autor britânico, todos os participantes que liam pelo menos um autor norte-americano, todos os participantes que liam pelo menos um autor oriundo de um país em desenvolvimento etc.

O questionário propriamente dito começava na quarta página. A tarefa dos participantes consistia simplesmente em ler e avaliar três excertos, indicando o seu grau de concordância ou discordância em relação a cinco enunciados avaliativos. Os participantes deveriam também informar se indicariam ou não tanto o Excerto 1 quanto o Excerto 3 para publicação, mas não o Excerto 2. O Excerto 1 consistia em uma crítica à civilização, o Excerto 2 em uma crítica à filosofia analítica e o Excerto 3 em uma crítica à filosofia pós-moderna.

Porém, os questionários não eram absolutamente idênticos. Do total de 93 professores e pós-graduandos que participaram da pesquisa, 53 responderam o questionário A,

onde o Excerto 1 era atribuído a um autor europeu, o Excerto 2 a um autor latino-americano, e o Excerto 3 mais uma vez a um autor europeu, e 40 responderam o questionário B, indistinguível do questionário A, mas com a importante diferença de que agora o Excerto 1 era atribuído a um autor latino-americano, o Excerto 2 a um autor europeu, e o Excerto 3 mais uma vez a um autor latino-americano. Isto é, as nacionalidades dos autores eram sistematicamente invertidas. Por exemplo, no questionário A, a autoria do Excerto 1 foi atribuída a Marc Thévenet, nome de caráter marcadamente francês, ao passo que, no questionário B, a autoria do mesmo excerto foi atribuída a Marcos Teixeira, nome que facilmente poderia ser de um brasileiro. Para evitar que o nome Marc Thévenet fosse visto como, por exemplo, marfinense ou senegalês, acrescentou-se que o Excerto 1 do questionário A havia sido extraído de uma revista de filosofia francesa. Para evitar que o nome Marcos Teixeira fosse visto como, por exemplo, português ou angolano, acrescentou-se que o Excerto 1 do questionário B havia sido extraído de uma revista de filosofia brasileira.

Estrutura dos questionários	Nacionalidade dos autores		
	Excerto 1	Excerto 2	Excerto 3
Questionário A	Francês	Mexicano	Alemão
Questionário B	Brasileiro	Francês	Chileno

Tabela 2: Estrutura dos questionários A e B.

O excerto atribuído a um autor europeu no questionário A foi atribuído a um autor latino-americano no questionário B, e vice-versa.

A respeito dos nomes dos autores criados para assinar os excertos, algumas observações precisam ainda ser feitas. Se a autoria dos excertos tivesse sido atribuída não a Marc Thévenet e Marcos Teixeira, mas a filósofos reais, como, por exemplo, Jean-Paul Sartre e Vicente Ferreira da Silva, uma série de problemas poderia ocorrer. Em primeiro lugar, os excertos poderiam ser lidos contra o pano de fundo de suas filosofias, e não como peças autocontidas e portanto intercambiáveis (o que não ameaçaria a exigência de identidade gráfica dos excertos, mas ameaçaria seriamente a exigência de identidade de sentidos). Em segundo lugar, não seria possível saber os verdadeiros motivos da preferência, caso fosse observada, por um ou por outro autor. Teria sido por causa de suas diferentes nacionalidades? Ou por causa de posturas prévias já tomadas a respeito de suas filosofias? Ou quem sabe por seus diferentes graus de prestígio? O fato de que Marc Thévenet e Marcos Teixeira não existem ajudou a garantir que os participantes avaliassem os excertos servindo-se de um número mínimo de pistas. De fato, não se pode tirar muitas conclusões a partir de seus nomes, a não ser que são ambos homens, que são ambos desconhecidos, possivelmente pensadores iniciantes, e que um é francês e o outro é brasileiro.

Se a autoria do Excerto 1 tivesse sido, no questionário A, atribuída a Marc Thévenet, e, no questionário B, a Márcia Teixeira, e se os resultados tivessem indicado um favorecimento de Marc Thévenet, não seria possível decidir se o favorecimento se deu em função do fator nacionalidade ou em função do fator gênero. Portanto, o gênero dos autores criados para os questionários foi mantido constante. Por fim, se o contraste tivesse sido entre Marc Thévenet e Sebastião

ou Severino da Silva, por exemplo, o fato de que os nomes Sebastião e Severino são com frequência utilizados na mídia brasileira para personagens de baixo prestígio poderia interferir no efeito da nacionalidade sobre a percepção de qualidade. Tanto num caso como o outro, os resultados poderiam ser mais fortes. Mas não seria fácil identificar adequadamente os fatores por trás dos efeitos observados.

A hipótese era que os autores europeus seriam sistematicamente favorecidos em detrimento dos autores latino-americanos. Mas não havia nada na arquitetura dos questionários impedindo que os autores latino-americanos fossem favorecidos em detrimento dos autores europeus. Seria possível encontrar, por exemplo, um favorecimento dos autores latino-americanos nos Excertos 1, 2 e 3. Ou então nenhum favorecimento, nem dos europeus, nem dos latino-americanos. Ou então um favorecimento do autor europeu no Excerto 1, um favorecimento do autor latino-americano no Excerto 2, e nenhum favorecimento no Excerto 3.

É importante notar que se os resultados *não* indicassem nenhum favorecimento dos europeus em detrimento dos latino-americanos, porém, eles não colocariam problemas sérios para a filosofia pós-colonial. Eles não testemunhariam contra a ideia de que vivemos sob uma geopolítica do saber que atribui aos países desenvolvidos a tarefa de ensinar e aos países em desenvolvimento a tarefa de aprender. Eles simplesmente afastariam uma preocupação que deveria ser levada a sério: a de que a divisão internacional do trabalho intelectual pode estar deixando marcas profundas nos membros da comunidade filosófica, afetando sorrateiramente o funcionamento das suas

estruturas cognitivas e comprometendo significativamente a sua capacidade de realizar até mesmo a mais elementar das atividades, a saber, a atividade de *ler*.<sup>12</sup>

## 3

A análise estatística das avaliações do Excerto 1 indicou um claro favorecimento do autor francês em detrimento do autor brasileiro. Numa escala de -10 a 10, os participantes deram uma nota média 1,92 pontos mais alta para o autor francês nas primeiras cinco perguntas avaliativas do Excerto 1 do que para o autor brasileiro ( $p = 0,035$ ;  $95\%IC = [0,135; 3,713]$ ). Quando levamos em consideração a disposição dos participantes para recomendar o texto completo para publicação, o favorecimento do autor francês se torna ainda mais forte, independentemente da forma de se agregar os dados.<sup>13</sup> Para se compreender melhor o significado desse resultado, pode-se visualizar a seguinte situação. Imagine que dois estudantes, um francês e um brasileiro, estejam fazendo uma prova afim de entrar em um programa de pós-graduação ou afim de receber uma bolsa de estudos. Numa escala de 0,0 a 10,0 o estudante francês receberia quase um ponto inteiro a mais do que o estudante brasileiro pelo simples fato de ser francês. Para sermos mais exatos, ele receberia em média 0,96 a mais, podendo, num dia de sorte, receber mais que 0,96, e, num dia de azar, receber menos que 0,96. Por menor que 0,96 possa parecer, o fato é que se trata de um valor que pode claramente fazer a diferença entre ser aprovado ou ser reprovado em uma seleção, bem como entre receber ou não receber uma bolsa de estudos (quanto maior for a concorrência, maior peso terá o aparentemente pequeno

valor de 0,96). Ao invés de imaginarmos dois estudantes sendo tratados de formas diferentes por terem nacionalidades diferentes, podemos também imaginá-los sendo tratados de formas diferentes por causa das nacionalidades dos autores que pretendem pesquisar.

Rigorosamente falando, porém, o valor de 0,96 indica menos a intensidade do favorecimento do autor francês do que o grau de afiação do instrumento utilizado na coleta de dados. Um questionário mais afiado poderia detectar um efeito maior. Um questionário menos afiado poderia detectar um efeito menor. Ou mesmo nenhum efeito. Como em situações reais múltiplos critérios avaliativos operam simultaneamente, não apenas cinco, é possível que o valor de 0,96 não faça justiça à intensidade da aversão nutrida pela comunidade brasileira de filosofia contra os filósofos brasileiros.

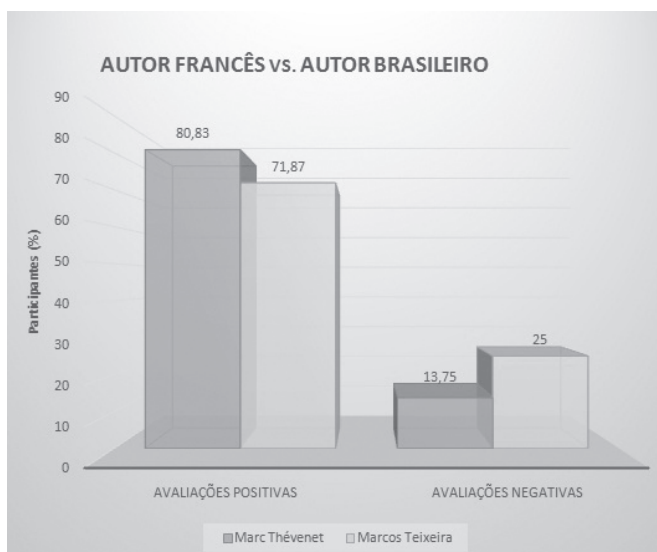


Gráfico1: Influência da nacionalidade do autor sobre a percepção da qualidade do Excerto 1.

Os Excertos 2 e 3 não revelaram nada de interessante do ponto de vista da hipótese de pesquisa. As análises estatísticas indicaram para ambos os excertos valores-p muito elevados, quando, nas pesquisas envolvendo sujeitos humanos, costuma-se esperar que os valores-p fiquem abaixo de 0,05.<sup>14</sup> O valor-p do Excerto 2 foi de 0,177, e o valor-p do Excerto 3 foi de 0,213. No entanto, o Excerto 2, que criticava a filosofia analítica, apresentou um resultado interessante. Os participantes que liam autores continentais e especialmente os que liam autores pós-modernos aprovaram muito mais o Excerto 2 do que os participantes que liam autores analíticos. Numa escala de -10 a 10, os leitores de pós-modernos deram uma nota média 6,5 pontos mais alta (IC = [3,363; 9,640],  $p < 0,001$ ) e os leitores de continentais 4,0 pontos mais alta para o Excerto 2 do que os leitores de analíticos (IC = [1,022; 6,973],  $p = 0,009$ ). Evidentemente, não há nada de surpreendente aqui. É de se esperar que os leitores de continentais e especialmente os leitores de pós-modernos julguem um texto que critica a filosofia analítica mais favoravelmente do que os leitores de filósofos analíticos. Porém, trata-se de um resultado que testemunha fortemente a favor da coerência interna dos dados.<sup>15,16,17</sup>

## 4

O que significa o fato de que os membros da comunidade filosófica brasileira apresentaram uma tendência a favorecer o autor europeu na hora de avaliarem o Excerto 1, mas não na hora de avaliarem os Excertos 2 e 3? Deveríamos concluir que os membros da comunidade filosófica brasileira nutrem uma

desconfiança apenas contra os pensadores brasileiros, mas não contra os pensadores latino-americanos de uma forma mais geral? Afinal, houve uma diferença estatisticamente significativa entre as respostas dadas aos questionários A e B somente em relação ao Excerto 1 (que contrastava o efeito do nome de um autor brasileiro contra o de um francês), mas não em relação ao Excerto 2 (que contrastava o efeito do nome de um autor francês contra o de um mexicano), nem em relação ao Excerto 3 (que contrastava o efeito do nome de um autor chileno contra o de um alemão). Porém, aquilo que os valores-p extremamente elevados obtidos nos Excertos 2 e 3 indicam não é que se *pode* afirmar que os membros da comunidade filosófica *não* tendem a favorecer autores em função de sua nacionalidade; pelo contrário, aquilo que os valores-p extremamente elevados indicam é que *não* se pode saber se eles tendem ou não a favorecer autores em função de sua nacionalidade. A diferença é grande. Ela equivale à diferença entre dizer “Podemos afirmar que uma luta entre Rickson Gracie e Kazushi Sakuraba teria com certeza terminado em empate” e dizer “Não podemos saber como teria terminado uma luta entre Rickson Gracie e Kazushi Sakuraba, porque as incertezas são muitas”. Do ponto de vista da hipótese de pesquisa, é possível extrair conclusões dos resultados obtidos no Excerto 1, mas não dos resultados obtidos nos Excertos 2 e 3. É possível concluir que o autor brasileiro foi desfavorecido em relação ao autor francês. Mas não é possível concluir nem que o autor mexicano foi desfavorecido nem que foi favorecido em relação ao autor francês, e também não é possível concluir nem que o autor chileno foi favorecido nem que foi desfavorecido em relação ao autor alemão.

Então, o que provocou as diferenças entre os resultados obtidos nos Excertos 1, 2 e 3? Por que apenas o Excerto 1 confirmou a hipótese de pesquisa? É provável que os enunciados avaliando os Excertos 2 e 3 não estivessem suficientemente bem *afiados*. Mas também é possível que se uma amostra *maior* de professores e pós-graduandos tivesse respondido o questionário, o preconceito de nacionalidade teria vindo igualmente à tona nas avaliações dos Excertos 2 e 3. Alternativamente, é possível que os participantes, tendo se acostumado visualmente ao questionário, tenham ignorado os cabeçalhos acompanhando os Excertos 2 e 3, julgando-os sobretudo pelo seu teor. A extensão do questionário pode também ter gerado uma progressiva perda de concentração, explicando por uma via diferente porque o Excerto 1 conseguiu captar o fenômeno investigado, mas não os Excertos 2 e 3. Em todo caso, análises estatísticas preliminares sugeriram queo *background* intelectual dos participantes exerceu uma influência desproporcional sobre as avaliações dos Excertos 2 e 3, que, ao contrário do Excerto 1, assumiam fortes posições críticas em relação a tradições intelectuais bastante consolidadas entre os membros da comunidade brasileira de filosofia, o Excerto 2 criticando a filosofia analítica e o Excerto 3 criticando a filosofia pós-moderna.

Não deveríamos rechaçar os resultados obtidos no Excerto 1, uma vez que os obtidos nos Excertos 2 e 3 parecem contrariá-los? Em primeiro lugar, como já foi dito antes, embora os dados não permitam concluir que os membros da comunidade filosófica brasileira nutrem um preconceito inconsciente contra os pensadores latino-americanos de forma geral, parece difícil negar que eles nutrem um preconceito

inconsciente — e significativo — contra os pensadores brasileiros. Em segundo lugar, também como já foi dito antes, os dados apresentam claras evidências de coerência interna. Se os resultados relativos ao Excerto 2 apontaram na direção esperada com extraordinária precisão (os leitores de pós-modernos e continentais tendem a concordar muito mais com as críticas à filosofia analítica do que os leitores de analíticos), por que deveríamos rechaçar os resultados relativos ao Excerto 1, que também atingiram significância estatística? Os dois excertos foram avaliados pelos mesmos participantes. Se você tem bons motivos para acreditar que eles avaliaram o Excerto 2 de forma sincera, de acordo com o seu modo de pensar, então você tem bons motivos para acreditar que eles também avaliaram o Excerto 1 de forma sincera, de acordo com o seu modo de pensar. Em terceiro lugar, os dados obtidos no Excerto 1 são coerentes com uma vasta e robusta literatura. As pesquisas sobre preferências implícitas — ou preconceitos inconscientes — mostram fartamente que o fenômeno está disperso em todo o tecido social, afetando desde médicos até policiais, desde juízes até ativistas, desde músicos até professores universitários. Seria estranho se os membros da comunidade filosófica brasileira fossem imunes a preconceitos inconscientes.

Mas podemos confiar na estatística? O favorecimento do autor francês não pode ter acontecido por acaso? A estatística é justamente um método de controle do acaso. Você não pode descobrir se um dado está viciado jogando-o apenas duas ou três vezes. Imaginemos, porém, que em um total de 100 lances, o número 6 apareça 90 vezes. Se você ainda insistir que não temos razões para dizer que ele está

viciado, você estará defendendo uma perigosa autonomia dos discursos em relação à textura do mundo, como aquela que se pode observar entre as pessoas que insistem que as mulheres não são tão inteligentes quanto os homens ou que os negros não são tão inteligentes quanto os brancos, apesar de todas as evidências em contrário. Insistir que não temos razões para dizer que um dado está viciado mesmo depois de vermos o número 6 aparecer 90 vezes em um total de 100 lances não é muito diferente de declarar empedernidamente “De acordo com Wittgenstein, os significados das palavras são as imagens mentais dos objetos aos quais elas se referem; por exemplo, o significado da palavra ‘vermelho’ é a imagem mental do vermelho”, quando se sabe que é justamente o contrário que Wittgenstein defende. Quem já encontrou personagens semelhantes pode atestar que a experiência não é das mais agradáveis. É razoável esperar que o comentarista de Wittgenstein realmente leia Wittgenstein, e que as suas interpretações de Wittgenstein possam ser colocadas à prova pela leitura dos escritos de Wittgenstein. É razoável esperar que quem fala da realidade ou da sociedade realmente esteja falando algo extraído dela, e que as suas afirmações possam ser colocadas à prova por uma comparação com a realidade ou a sociedade. Não se trata de uma exigência descabida. Da mesma forma, é razoável esperar que aquele que diz “Os membros da comunidade filosófica brasileira não discriminam os pensadores brasileiros” seja capaz de explicar coerentemente o que o faz pensar assim. Não se trata de uma exigência descabida.

Talvez a descoberta de preconceitos inconscientes de gênero ou de raça não causaria tanta surpresa. Os movimentos

feminista e negro já conseguiram se estabelecer firmemente no imaginário dos membros da comunidade acadêmica. Mas não há nem pode haver um movimento análogo de pensadores brasileiros, porque eles não são discriminados em todas as esferas da sociedade em função de traços físicos facilmente reconhecíveis. Aliás, pode-se afirmar com bastante certeza que pesquisas semelhantesdesenhadaspara detectar preconceitos de gênero e de raça iriam seguramente detectá-los. Existem evidências de sobra da existência tanto de um quanto do outro (BERNASCONI & COOK, 2003; DI BELLA, MILES & SAUL, 2016). O sexismo e o racismo são fenômenosque pulsamcontínua e ininterruptamente sob a superfície da vida acadêmica. O desafio consiste simplesmente em desenvolver instrumentos de pesquisa suficientemente sensíveis para detectá-los. Há muitas maneiras de construí-los de forma a deixar o fenômeno investigado passar entre os dedos. Mas poucas maneiras de construí-los de forma a efetivamente captá-los.

Para se detectar a influência de preferências implícitas ou preconceitos inconscientes na avaliação de trabalhos intelectuais, parece ser importante, por exemplo, usar textos ou excertos capazes de gerar desacordo. Um estudo publicado em 2009 não conseguiu detectar preconceito de gênero entre estudantes de biologia de todos os níveis. Os autores concluíram que provavelmente o preconceito de gênero estivesse diminuindo entre os biólogos (BORSUK et al, 2009). É possível, porém, que o problema tenha sido a utilização de um texto não controverso. De fato, um estudo posterior, de 2012, utilizando não *textos* idênticos, mas *currículos* idênticos, detectou preconceito de gênero entre professores de química,

física e biologia (MOSS-RACUSIN et al, 2012). Sem dúvida, é possível coadunar os dois estudos apontando para o fato de que eles se debruçaram sobre *diferentes* gerações de biólogos. Porém, talvez haja uma explicação mais plausível para a aparente discrepância: é possível que se espere que tanto homens quanto mulheres sejam capazes escrever trabalhos inexpressivos, mas que apenas homens sejam capazes de escrever trabalhos de ponta.

## 5

Mas um estudo que envolve investigações empíricas e análises estatísticas pode ainda ser classificado como um estudo filosófico? Os filósofos estão constantemente usando os seus próprios poderes de observação para falar dos fenômenos à sua volta. As pesquisas empíricas consistem pura e simplesmente em observações controladas e estruturadas. Os métodos mais descontraídos de observação geralmente utilizados pela filosofia e os métodos mais rigorosos utilizados, por exemplo, pela psicologia cognitiva, estão, por assim dizer, em pontos diferentes do mesmo espectro. Portanto, as diferenças entre escrever com base em observações casuais e escrever com base na coleta de dados quantitativos não deveriam ser exageradas. E as diferenças entre escrever sobre a filosofia de Wittgenstein ou de Heidegger e escrever sobre a realidade circundante também não deveriam ser exageradas. Pois o ato de ler um livro é tão empírico quanto o ato de coletar dados etnográficos ou quantitativos. A diferença entre um retrato casual e um retrato rigorosamente construído da

realidade é de grau, não de tipo. Ela equivale simplesmente à diferença entre um resumo escrito às pressas da filosofia de Wittgenstein e um estudo pacientemente documentado da filosofia de Wittgenstein.

Assim como os mitos e as narrativas ficcionais, os textos filosóficos podem geralmente ser divididos em três atos. O primeiro é o momento empírico ou expositivo, onde se coloca as peças no tabuleiro. Ele costuma ser anunciado por expressões como “Geralmente, acredita-se que...” ou “Os filósofos analíticos pensam que...”. O segundo é o momento argumentativo, que estilhaça a visão de mundo exposta no primeiro ato. Ele costuma utilizar fartamente expressões como “Mas...”, “Porém...” e “Entretanto...”. O terceiro, por fim, é o momento propositivo, que apresenta uma nova plataforma de pensamento (e que será talvez reduzido a primeiro momento em uma nova filosofia). Os filósofos não costumam se demorar no momento expositivo (do qual os comentadores geralmente não passam). Mas talvez as diferenças entre aqueles que passam rapidamente ao segundo ato e aqueles que mergulham até as suas profundezas do primeiro ato antes de avançarem sejam apenas diferenças de estilo. Ou de necessidade. Se os seus interlocutores estiverem de acordo com o que você expôs no primeiro ato, você poderá passar rapidamente pelo momento expositivo e concentrar as suas energias nos momentos argumentativo e propositivo. Mas se eles não estiverem de acordo com a sua visão da realidade, talvez seja uma boa ideia substanciar com mais cuidado as suas afirmações antes de passar para o segundo ato.

No início do século XX, a disciplina de história se dedicava quase exclusivamente ao estudo de eventos políticos do passado. Os historiadores que começaram a escrever

trabalhos que claramente *não* se limitavam ao estudo de eventos políticos passados tiveram que ouvir incontáveis vezes “O que você está fazendo não é história”. Eles tiveram que *lutar* pelo direito de usar o signo “história” para descrever os seus trabalhos. Mas conquistar o direito de usar o signo “história” não resolvia inteiramente o problema. Porque um trabalho idiossincrático podia ser ao mesmo tempo classificado como um trabalho historiográfico e desclassificado como um trabalho historiográfico de baixa qualidade (SEABRA, 2012, 2014). Segundo Lacoste, os geógrafos que se interessavam por geopolítica enfrentaram dificuldades semelhantes (LACOSTE, 2001).

O que a filosofia pode ganhar com a consideração das transformações pelas quais passaram ao longo do século XX as disciplinas de história e geografia? Ela pode ganhar a consciência de que é possível, sim, ampliar os seus limites temáticos e metodológicos *sem* descaracterizá-la. Uma parte considerável dos trabalhos historiográficos produzidos nos dias de hoje (que lançam mão de entrevistas e pesquisas quantitativas, que utilizam fontes não oficiais, que não se limitam a escrever a história do ponto de vista das elites, que tentam descrever estruturas ao invés de simplesmente organizar os grandes eventos históricos em narrativas etc.) certamente *não* seriam considerados como trabalhos historiográficos no início do século XX, o que *não* significa de forma alguma que não sejam exemplos perfeitamente válidos e solidamente paradigmáticos de trabalhos historiográficos. Se a historiografia passou por transformações fabris profundas sem ser descaracterizada, sem deixar de ser historiografia, por

que a filosofia não poderia também passar por transformações fabris profundas sem ser descaracterizada, sem deixar de ser filosofia?

Como a filosofia experimental parece já estar bem consolidada no cenário filosófico internacional, talvez não seja mais necessário defender que é possível fazer pesquisas empíricas sem sair do campo da filosofia. No entanto, a acusação de não ser filosófico por descer do mundo das ideias e levar a luta para o chão está longe de esgotar as críticas realizadas ao presente estudo.<sup>18</sup> Uma das coisas de que ele foi frequentemente acusado em suas etapas preparatórias pelo simples fato de recorrer a métodos quantitativos foi a de ser positivista. Trata-se de uma acusação fortemente derogatória muito mais fácil de proferir do que de substanciar. Em sua acepção atual, que mantém tanto semelhanças quanto diferenças em relação à sua acepção original, o adjetivo “positivista” descreve uma atitude intelectual maculada por dois pecados básicos, um epistemológico e outro político. Do ponto de vista epistemológico, ele acredita em fatos, em verdades. Ele acredita que é possível descrever a realidade, mesmo que imperfeitamente. Do ponto de vista político, o positivismo é conservador. Tanto num caso como no outro, a sua marca fundamental é a ingenuidade. Portanto, ser acusado de positivismo é tão pouco lisonjeiro quanto ser acusado de incompetência. No ambiente acadêmico, o termo “positivista” está para as interações linguísticas assim como um soco está para as interações físicas. Não há dúvida de que ele possui um tom negativo. Não há problema algum em ser conhecido no meio acadêmico como “fenomenólogo” ou como “existencialista”. Mas se você for conhecido como “positivista”, você estará carregando um terrível estigma.

A acusação de que a presente pesquisa é de natureza positivista, porém, constitui apenas uma confissão de dificuldade de pensar fora de categorias inapropriadas para descrevê-la. Obviamente, não é fácil entender como uma pesquisa que visa trazer preconceitos inconscientes à tona possa ser classificada como politicamente conservadora. O que há de conservador em mostrar que os membros da comunidade brasileira de filosofia, na hora de avaliarem a qualidade de textos filosóficos, levam em consideração algo tão irrelevante como a nacionalidade dos seus autores? O que há de conservador em mostrar que, reproduzindo a divisão geopolítica entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento em suas ranhuras retinianas, eles tendem a considerá-los mais bem elaborados e dignos de serem publicados quando são assinados por franceses do que quando são assinados por brasileiros? Seguir inconscientemente uma estrutura de poder é uma coisa. Explicitá-la é outra coisa. Aliás, talvez a forma mais eficiente de garantir a perpetuação de uma estrutura de poder seja negando a sua existência, em vez de combatê-la antes de reconhecer a sua existência. Se a presente pesquisa tivesse sido concebida não por brasileiros, mas por franceses, será que ela seria vista como positivista? Ou será que ela seria vista como obra de pensadores revolucionários que não deixam as fronteiras disciplinares da filosofia refrearem a sua luta contra estruturas de poder internalizadas e reproduzidas de forma involuntária e irrefletida?

Do ponto de vista epistemológico, é difícil entender em que sentido pode ser ingênuo acreditar na existência de fatos. Sem dúvida, é ingênuo acreditar que eles não podem

ser jamais distorcidos. Mas se eles podem ser distorcidos, é porque há algo a se distorcer (FRICKER, 2011). É necessário que existam fatos para que se possa falar em distorções de fatos. Seria uma distorção dos fatos dizer que os autores europeus foram favorecidos nos Excertos 2 e 3. Mas também seria uma distorção dos fatos dizer que o autor francês não foi favorecido no Excerto 1. O que há de politicamente desejável em se negar que não é um fato que as mulheres e os negros são discriminados? Apesar do que reza o método estruturalista de leitura, não há problema algum em ler o pós-modernismo de forma crítica, separando o joio do trigo.<sup>19</sup> Aquilo que os defensores da ideia de que não existem fatos e verdades fazem não é provar que não existem fatos e verdades, apenas provar que é possível falar de fatos e verdades sem fazer uso explícito dos termos “fatos” e “verdades”.

Mas também é possível ser racista sem fazer nenhuma referência verbal à noção de raça. Shiralee Hood, uma comediantes aborígine, reconta uma piada que pode ajudar a entender esse fato (HOOD, 2016). Não muito tempo atrás os aborígenes só podiam sentar nos últimos assentos dos ônibus australianos. Um dia um senhor aborígine, cansado de ser discriminado em sua própria terra, decidiu se sentar em um dos assentos vazios da frente. Na próxima parada, um branco que subiu no ônibus se aproximou e disse “Eu quero sentar aqui. Como você pode ver, há assentos vazios no fundo do ônibus”. O senhor aborígine respondeu: “Eu já estou sentado aqui. Como você também pode ver, há assentos vazios no fundo do ônibus”. A briga logo assumiu dimensões físicas. O motorista parou o ônibus e pediu que todos os passageiros descessem para que pudessem conversar e resolver a situação. “Como foi que começou essa confusão?”, perguntou quando todo mundo

já estava do lado de fora. “Os negros não podem sentar na frente”, disse o branco. “Os hóspedes não podem mandar em seus anfitriões”, respondeu o aborígine. O motorista, que era branco, então falou: “Já é hora de acabarmos com a distinção entre brancos e negros. Agora todo mundo aqui é verde. Não existem pessoas brancas nem pessoas negras. Apenas pessoas verdes.” Os passageiros acharam a proposta justa. “Agora que o problema está resolvido, entrem no ônibus de novo”, continuou o motorista. “Se você for verde claro, por favor, sente na parte dianteira do ônibus, e se for verde escuro, sente na parte traseira”.

O fato de que o presente estudo se ancora em dados empíricos e análises estatísticas não significa que possa ser completamente absorvido pelo positivismo. O fato de que identifica estruturas subliminares de poder e sujeitos paradoxalmente trabalhando contra si mesmos não significa que possa ser completamente absorvido pelo pós-modernismo. Aliás, o seu comprometimento político o afasta decisivamente do positivismo, e o seu uso de métodos quantitativos o afasta irremediavelmente do pós-modernismo. “Sempre nos afiliamos a movimentos estrangeiros”, escreveu Afrânio Coutinho. “Até mesmo a reação contra uma corrente estrangeira se baseia em outra corrente igualmente estrangeira” (COUTINHO, 1943, p.187).<sup>20</sup> O diagnóstico talvez tenha algo de verdade. Ele toca em um tema frequentemente discutido na literatura sobre a filosofia brasileira:

A Filosofia no Brasil sempre foi um produto de importação. (...) Na Colônia, a escolástica importada de Coimbra; no Império, o ecletismo; a seguir o positivismo e o evolucionismo, que chegaram até a República.

Depois, o neo-kantismo, um pouco de bergsonismo, muito ralo; o marxismo, o existencialismo e até Husserl, Hartmann e Heidegger! (...) Até a fundação da Faculdade de Filosofia, o filoneísmo dominou nossa cultura. (CRUZ COSTA, 1975, p.91)

Da filosofia de nossos filósofos, dir-se-ia, não importa muito falar, porque seu pensamento, ao final de contas, não é mais do que um eco apagado e confuso daquilo que já havia sido pensado por outros, em outros lugares, e com maior clareza e precisão. (...) E se pensarmos sobre o que sempre foram nossas circunstâncias históricas, poderemos muito bem chegar à conclusão de que esta recepção não poderia estar senão inevitavelmente condicionada pela instabilidade institucional, pela falta de continuidade das políticas universitárias, pela cíclica escassez de recursos e pela reconhecida subordinação do pensamento aos interesses e urgências da hora (...). Um modo (...) de reconhecer que nossa única originalidade seria aquela que brota das distorções e limitações impostas pela indigência, pela improvisação, e pela superficialidade. (CAPONI, 2003, p.49)

O que temos aqui, porém, talvez não seja um diagnóstico neutro e objetivo, mas antes a confissão de que as nossas retinas estão gravadas de tal maneira que bloqueiam por princípio o valor de toda e qualquer manifestação filosófica oriunda dos países em desenvolvimento. O beco não tem saída. Se você concordar em abaixar a cabeça e ser um mero comentador, você estará fazendo um trabalho sério, mas não um trabalho original. Você ganhará o respeito da sua comunidade filosófica, mas não estará verdadeiramente

trazendo nenhuma contribuição para o seu campo. Se você se recusar a abaixar a cabeça e ser um mero comentador, você estará fazendo talvez um trabalho original, mas certamente não um trabalho sério. Você poderá estar verdadeiramente trazendo uma contribuição para o seu campo, mas perderá o respeito da sua comunidade.<sup>21</sup> O fato de que o presente estudo tende a ser identificado ora ao positivismo, ora ao pós-modernismo, tem a algo a dizer menos sobre o seu conteúdo do que sobre as estruturas gravadas em nossas retinas. Mas se o presente estudo não se alinha nem ao positivismo nem ao pós-modernismo, com que tradição ele se alinha? Como classificá-lo? Como avaliá-lo? Para sabê-lo, é preciso realizar uma atividade enganosamente simples: ler.

A presente pesquisa surgiu do reconhecimento de que certos debates precisam ser levados para o chão. Os críticos de Porchat, Armijos, Cabrera e Margutti são perfeitamente capazes de rebater os seus argumentos com argumentos igualmente fortes e bem elaborados. Não é possível rebater o argumento da qualidade sem expandir as ferramentas normalmente utilizadas pela filosofia. O que a filosofia deve fazer quando chegam suas próprias fronteiras não é recuar. O que ela deve fazer é questioná-las e avançar.<sup>22</sup>

## 6

Os estudantes de filosofia podem se formar e geralmente se formam sem terem lido sequer um filósofo brasileiro. E também sem terem lido sequer um filósofo latino-americano. E também sequer um filósofo africano. E também sequer um filósofo asiático. E a quantidade de filósofas que leem

certamente não faz justiça à quantidade de filósofas que escrevem (HASLANGER, 2008; WUENSCH, 2015). Para se evitar a acusação de que os currículos dos cursos de filosofia excluem tantos autores de forma injusta — e de que eles são portanto deploravelmente falhos e incompletos —, é preciso negar a própria existência dos excluídos. Pois os autores que não existem não podem ter sido excluídos. Mas quando a existência deles vem à tona com uma força tal que não pode ser negada, o alvo passa imediatamente a ser a qualidade da sua produção. Mas é bem provável que não seja realmente a baixa qualidade o critério utilizado para excluí-los da sala de aula. Pois o que os resultados apresentados aqui sugerem é que um texto de filosofia assinado por um autor francês tem muito mais chances de ser visto como um texto interessante pela comunidade filosófica brasileira (o que certamente aumenta as suas chances de circular, de ser citado, de ser utilizado em sala de aula, etc.) do que um texto *idêntico* (portanto, de igual qualidade) assinado por um autor brasileiro.

Os membros da comunidade filosófica brasileira não irão franzir o cenho caso você diga que está escrevendo sobre a filosofia de Wittgenstein ou de Heidegger. Os continentais poderão, sem dúvida, olhá-lo de forma atravessada caso você esteja lendo Wittgenstein ao invés de Heidegger, e os analíticos poderão fazer o mesmo caso você esteja lendo Heidegger ao invés de Wittgenstein. Contudo, é bem mais provável, nos dias de hoje, que os especialistas em filósofos continentais e os especialistas em filósofos analíticos mantenham relações amistosas, embora possam ser bastante críticos com as tradições intelectuais uns dos outros. Mas se você estiver

lendo Puntel, por exemplo, as coisas tenderão se processar de maneira bastante diferente. Em primeiro lugar, porque trata-se de um autor quase inteiramente desconhecido dentro das fronteiras nacionais. Em segundo lugar, e mais importante, porque trata-se de um autor de nacionalidade brasileira. Mas se você colocar nas mãos do seu interlocutor o denso e pesado *Structureandbeing* (PUNTEL, 2008), ele se sentirá mais tranquilo, caminhando de novo em território conhecido. Caso a obra de Puntel não consiga por si só aplacar as desconfianças semiconscientes induzidas por sua nacionalidade, talvez valha a pena mencionar que ele trabalha na Alemanha. O que há nele de tropical é preocupante. O que há nele de setentrional é reconfortante.

Mas a mesma duvidosa generosidade não é estendida para autores brasileiros — nem para autores latino-americanos, africanos e asiáticos — que só têm a apresentar a qualidade daquilo que escrevem. Se você estiver escrevendo sobre — ou simplesmente lendo — um autor como Cabrera, por exemplo, você não será olhado com incerteza. Você será olhado de cima para baixo com convicção, pois os ingredientes setentrionais que certamente podem ser encontrados em Cabrera não obliteram completamente os seus ingredientes tropicais. Com efeito, pelo simples fato de trabalhar não em um país desenvolvido, mas em um país em desenvolvimento, ele possui ingredientes tropicais demais para ser aceito como um filósofo sério. E caso a sua obra demonstre ser de valor inegável, as dosagens de ingredientes tropicais e setentrionais irão subitamente se inverter, e ele passará a ser visto como possuindo ingredientes setentrionais demais

para ser aceito como um verdadeiro exemplo de pensador original proveniente de um país em desenvolvimento. Talvez passagens como as seguintes tenham deixado marcas indelévels nas retinas da comunidade filosófica brasileira:

Parece também que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os lapões têm a inteligência dos europeus. (ROUSSEAU, 2009, p.32)

Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo*, e mais ainda perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer. (HEGEL, 2008, p.75)

Nada se compara, porém, à animosidade que você lerá nos olhos do seu interlocutor caso você ouse colocar as suas próprias sacadas no papel.<sup>23</sup> Você provavelmente será olhado de cima para baixo antes mesmo de ser lido. E você precisará de muita sorte até mesmo para ser lido. Alheio ao fato de que para se compreender adequadamente os gestos que abrem um texto se faz necessário lê-lo por inteiro, o seu interlocutor, mesmo que seja especialista em hermenêutica, encontrará problemas sérios já em suas primeiras palavras. Pois o problema não está exatamente no que você escreveu. O problema está no simples fato de que você escreveu. O problema não é *oque*, o problema é *quem*.

Distribuição geográfica das capacidades intelectuais	Europeus	Latino-americanos
Capacidade de reter informações (por exemplo, conseguir memorizar passagens, saber localizar citações, ter grande erudição etc.)	✓	✓
Capacidade de manipular informações (por exemplo, conseguir elucidar sentidos, extrair conclusões, identificar contradições etc.)	✓	✓
Capacidade de gerar informações (por exemplo, conseguir produzir ideias filosóficas originais e profundas, criar sistemas e teorias etc.)	✓	x

Tabela 3: Diferenças entre as capacidades intelectuais dos pensadores europeus e pensadores latino-americanos segundo o imaginário da comunidade filosófica brasileira.

No imaginário da comunidade filosófica brasileira, o pensador brasileiro parece possuir apenas duas funções cognitivas operantes: a memória (a capacidade de armazenar informações) e o raciocínio (a capacidade de analisá-las e interpretá-las). Apenas os europeus e norte-americanos possuem intelectos plenamente desenvolvidos.<sup>24</sup> Segue-se que o pensador brasileiro está bem talhado para a tarefa de comentar. O que ele escreve só pode ser bom na medida em que não for ousado, em que não for original, em que não for inovador. O que ele escreve só pode ser bom na medida em que for modesto e comedido — na medida em que respeitar a ordem internacional que reserva aos países

desenvolvidos a tarefa de desbravar o desconhecido e aos países em desenvolvimento a tarefa de seguir os seus passos. O que ele escreve só pode ser bom se não for bom. Ou melhor, o que ele escreve pode e deve ser bom; porém, não pode ultrapassar o limite do meramente bom. Não pode ser genial. Não pode ser original. Não pode ser profundo. Não pode ser relevante. Por princípio. Assim, longe de serem estimulados a pensar, os estudantes de filosofia brasileiros são brutalmente estigmatizados quando se aventuram desavisadamente a fazê-lo. Eles precisam refrear todo e qualquer impulso que porventura possam ter de colocar no papel as suas próprias reflexões, limitando-se obedientemente a colocar no papel apenas as suas reflexões sobre as reflexões alheias. Não é de bom tom filosofar:

Para começar, cometi um pecado mortal, embora não tenha sido o único nem o primeiro, dando a entender que estava levando a sério a filosofia brasileira. (ARANTES, 1995, pp.184-185)

A etiqueta filosófica brasileira parece exigir que não se filosofe em nome próprio, e que não se argumente em causa própria; dever-se-á sempre fazê-lo em nome dos autores consagrados, e reforçando a autoridade deles e a sua sempre renovada vigência. (CAPONI, 2003, p.59)

Embora a filosofia, na contemporaneidade, seja produzida nos cinco continentes e com conceitos importantes sendo produzidos em todos eles, o *locus* privilegiado de enunciação da filosofia segue sendo eurocêntrico. A marca mais importante deste fenômeno se mostra no fato de que nos currículos dos cursos de

filosofia de todo o mundo aparece um cânone comum que é basicamente europeu (com poucas contribuições norte-americanas). A própria historiografia da filosofia é eurocentrada, o que acaba por invisibilizar as produções existentes fora da Europa e Estados Unidos. (NASCIMENTO & BOTELHO, 2010, p.82)

E mais uma vez encontramos aqui os nossos quatro autores principais:

Há determinadas ocasiões em que percebemos que, em algum sentido importante, não estamos em sintonia com o mundo. (...) Quando era estudante da graduação em filosofia e estava prestes a me formar, me perguntaram sobre quem iria escrever a dissertação. Naquela ocasião, também, fiquei entre mudo e boquiaberto. Pois naquele instante percebi o que talvez fosse uma obrigação de todo estudante de filosofia: escrever a dissertação, necessariamente, sobre alguém. Na verdade, não tinha passado pela minha cabeça que era minha obrigação escrever sobre alguém, como outros achavam — e, lamentavelmente, ainda acham — mas sobre algum problema filosófico que me incomodasse, me preocupasse e merecesse alguma tentativa de solução racional. Eventualmente, poderia escrever contra alguém — contra as ideias de algum filósofo, isto é — mas não necessariamente sobre esse pensador. (ARMIJOS, 2008, pp.101-2)

É lamentável que alguns historiadores da Filosofia, ilustres e de indiscutível valor em sua área de pesquisa, nos tenham querido fazer acreditar que se pôr a filosofar

pressupõe a crença na própria genialidade. Nada conheço de mais castrador do que essa tese, quando arremessada sobre a cabeça de um jovem que se propõe a estudar e praticar a Filosofia. Mas ela é falsa. Ela é tão falsa em Filosofia quanto é obviamente falsa em qualquer outro ramo do saber teórico ou prático dos homens. (PORCHAT, 2010, p.32)

Esta costuma ser uma das maiores preocupações do filósofo acadêmico profissional. E quando palestramos em algum lugar tentando expor nossos próprios pensamentos, é comum notarmos uma tensão muito forte em nossos cultos ouvintes, como se estivessem forçando suas mentes na tentativa de lembrar onde eles já leram ou escutaram coisas parecidas, e as repetições e semelhanças, se descobertas, serão destacadas com especial satisfação no debate posterior. (CABRERA, 2010, p.137)

Em consequência, aquele pesquisador que baixa a cabeça à assim chamada superioridade cultural europeia e se dedica humildemente ao comentário dos textos clássicos é elogiado e respeitado, enquanto aquele pesquisador que não baixa a cabeça e se atreve a elaborar uma visão própria (...) é fortemente criticado e desrespeitado pelos seus pares, quando não simplesmente ignorado por ser indigno de consideração. (MARGUTTI, 2014b, p.6).

A expectativa da comunidade filosófica brasileira parece ser seguinte: os brasileiros são perfeitamente capazes de escrever comentários inexpressivos, mas não de desenvolverem ideias originais, ideias que valham a pena contemplar, examinar, absorver e explorar. Aliás, seria melhor se eles *não* tentassem fazer o que por princípio são *incapazes* de fazer. Na economia mundial do saber, cabe aos autores dos países desenvolvidos produzir filosofia, e aos autores dos países em desenvolvimento consumi-la.

Quando você se põe a ler um autor como Cabrera, você está se aliando a um autor que não respeita a divisão internacional do trabalho intelectual. Mas quando você coloca as suas próprias ideias no papel, então é você mesmo que se torna o perturbador da ordem. O estigma que o afetava indiretamente por ler aquilo que não deveria passa a afetá-lo diretamente por escrever aquilo que não deveria. Você pode ser perdoado pelo que lê. Porém, não pelo que escreve. Mas forçar os pensadores brasileiros a produzirem única e exclusivamente comentários — sem deixar que os seus pensamentos se organizem de forma natural, segundo a sua própria lógica interna —, é submetê-los a uma intervenção violentamente inibidora, que pode inclusive comprometer seriamente a sua capacidade de julgamento. Porque, rigorosamente falando, os resultados obtidos no Excerto 1 não permitem facilmente saber se os membros da comunidade filosófica brasileira tendem a ser excessivamente críticos com os pensadores brasileiros ou excessivamente lenientes com os pensadores franceses. Ao invés de estarem colocando as suas faculdades críticas para funcionarem a

todo vapor ao lerem pensadores brasileiros, eles podem estar se esquecendo de exercê-las adequadamente ao lerem pensadores franceses. Talvez eles sejam maus leitores tanto de pensadores brasileiros (e latino-americanos, africanos e asiáticos) quanto de pensadores franceses (e europeus e norte-americanos). Talvez eles leiam os textos dos brasileiros ajustando-os às suas ranhuras retinianas, e leiam os textos dos franceses ajustando a eles as suas ranhuras retinianas.

A mentalidade na qual vivemos e que vive dentro de nós está para os nossos pensamentos mais ou menos como os trilhos estão para os trens. É extremamente difícil senti-la guiando os nossos julgamentos e opiniões com os seus gestos ao mesmo tempo delicados e firmes. Elaborar ideias, conceitos e teorias que contrariem estruturas cognitivas profundamente incrustadas em nosso ser constitui uma tarefa necessariamente penosa. É seguramente mais fácil, muito mais fácil, deixar que a mentalidade dominante oriente o fluxo dos nossos pensamentos. Pois ela está sempre maquinando, dos recessos das nossas consciências, contra todas as nossas tentativas de trazê-la à tona, de criticá-la e de contrariá-la. Porém, não é possível fazer filosofia sem desafiar as associações implícitas e automáticas que carregamos no peito. Não é possível fazer filosofia sem travar uma luta interior consigo mesmo.

Dicotomias estruturadoras da civilização ocidental	
Itens valorizados	Itens desvalorizados
Mente	Corpo
Pensar	Sentir
Abstrato	Concreto
Trabalho intelectual	Trabalho braçal
Ativo	Passivo
Produção	Reprodução
Seres humanos	Outros animais
Cultura	Natureza
Homens	Mulheres
Branco	Negro
Ricos	Pobres
Adultos	Crianças
Colonizadores	Colonizados
Cidade	Campo
Autores de países desenvolvidos	Autores de países em desenvolvimento

Tabela 4: Algumas das dicotomias estruturadoras da civilização ocidental.  
A lista se inspira no trabalho da ecofeminista Val Plumwood (1997).

Parece que a civilização — com todas as suas hierarquias sociais e epistêmicas — funciona mesmo como uma espécie de estrutura transcendental. Os seus habitantes carregam dentro de si um sistema de coordenadas extremamente complexo que tem o poder de escapar ao controle da

consciência e de silenciosamente estruturamos seus aparatos cognitivos, distorcendo significativamente a sua forma de ver e julgar o mundo e uns aos outros. As suas subjetividades carregam obediente, cuidadosa e meticulosamente o sistema de hierarquias que ordena a civilização — daí o fato de mesmo pessoas discriminadas por causa de um determinante fator também discriminarem por causa do mesmo fator. Os membros da comunidade filosófica brasileira aparentemente reproduzem em sua própria escala o dualismo estruturador da civilização ocidental descrito habilmente por Val Plumwood (1997). A negação (menos verbal do que emocional, menos afirmada do que presumida) da capacidade de pensar dos autores brasileiros talvez seja um desdobramento estrutural dessa mentalidade que supervaloriza a mente em detrimento do corpo, o pensar em detrimento do sentir, o abstrato em detrimento do concreto, o trabalho intelectual em detrimento do trabalho braçal, os seres humanos em detrimento dos outros animais, os homens em detrimento das mulheres, os brancos em detrimento dos negros, os ricos em detrimento dos pobres, os adultos em detrimento das crianças, os colonizadores em detrimento dos colonizados, a cidade em detrimento do campo, e os autores dos países desenvolvidos em detrimento dos autores dos países em desenvolvimento, numa série aparentemente infinita que obsessivamente classifica e hierarquiza tudo o que encontra em seu caminho.

Mas nem todas as ideias que nos ocorrem seguem obedientemente a geopolítica do saber. Às vezes elas se confundem e despontam na cabeça de pessoas que nasceram

com a nacionalidade errada. Ou com o gênero errado (HASLANGER, 2008; WUENSCH, 2015). Ou com a cor da pele errada (BERNASCONI & COOK, 2003; VALLS, 2005; PARK, 2013). Frequentemente, elas estão simplesmente seguindo a cartilha, seja ela uma cartilha antiga, seja ela uma cartilha que acabou de chegar. Mas elas podem também ser manifestações profundas do nosso ser — inquietações com inconsistências, frustrações com injustiças, intuições de alternativas. Quando viramos as costas para elas, viramos as costas para nós mesmos. As ideias gostam de testar suas próprias forças. Elas não temem descarrilhar. Tentar submetê-las a uma triagem para deixar somente aquelas que se conformam à cartilha verem a luz do dia é como tentar impedir o coração de bater. Quando o nosso ser se sente livre para se expressar, sentimo-nos vivos e energizados. Mas quando somos forçados a obedecer a regras que restringem tanto a forma quanto o conteúdo dos nossos pensamentos, então não temos outra alternativa a não ser retroceder, num movimento concentrado de aparente desistência, para reunir energias interiores e avançar contra as barreiras que impedem a nossa livre expressão. A rígida e massificada marcha militar certamente leva ao progresso. Mas o pensamento precisa também tirar o uniforme. Para não perder a cor e recuar para dentro de si mesmo, ele precisase permitir fazer o que é capaz fazer.<sup>25</sup>

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pela La Trobe University, Australia. E-mail: muriloseabra@gmail.com.

<sup>2</sup>PhD em Spanish Linguistics and Discourse Analysis, University of Queensland, Australia. Lecturer, La Trobe University, Australia. E-mail: l.tolton@latrobe.edu.au.

<sup>3</sup>B.ScHons, Ph.D La Trobe. Head, Department of Mathematics and Statistics, Associate Professor, La Trobe University, Australia. E-mail: luke.prendergast@latrobe.edu.au.

<sup>4</sup> A entrevista original foi dada em inglês:

My family has been doing this kind of fight back in Brazil for over 75 years. In Brazil nobody knew about it. Once it came to America, it spread all over the world. (GRACIE, 1994).

Como se pode ver pelas referências temporais, a entrevista que aparece nos extras do DVD foi dada muitos anos depois do UFC 1. A arte desenvolvida pela família Gracie alcançou um certo reconhecimento dentro do Brasil antes de ser levada para os Estados Unidos. No entanto, ela só se tornou amplamente respeitada e admirada em território nacional depois que conquistou reconhecimento internacional. Um processo semelhante parece ter acontecido com Newton da Costa.

<sup>5</sup> O artigo original está em inglês:

The Europeans never doubted that the Indians had bodies — animals have them as well — and the Indians in turn never doubted that the Europeans had souls, since animals and the ghosts of the dead do as well. Thus the Europeans' ethnocentrism consisted in doubting that the body of the other contained a soul formally similar to the one inhabiting their bodies, and the Indians', on the contrary, entailed doubting that the others' souls or spirits could possess a body materially similar to theirs. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, pp.21-22)

<sup>6</sup> Os filósofos pós-coloniais começaram progressivamente a aparecer nos escritos de Cabrera sobre o assunto. A maior parte dos trabalhos que discute o problema da filosofia brasileira, porém, não traz indicações de familiaridade com os filósofos pós-coloniais.

<sup>7</sup> Embora o México também faça parte da América do Norte do ponto de vista geográfico, a expressão “norte-americano” pode deve ser entendida aqui como se referindo exclusivamente aos Estados Unidos e ao Canadá.

<sup>8</sup> Só foram analisados os títulos dos capítulos das teses que não traziam já em seus títulos referências explícitas a autores europeus ou norte-americanos.

<sup>9</sup> Das universidades onde os questionários foram aplicados, cinco eram universidades de prestígio no cenário nacional, contendo programas de mestrado e doutorado. Apenas cinco questionários foram respondidos por participantes de universidades de menor prestígio, todos eles professores.

<sup>10</sup> O questionário foi desenhado por Murilo Seabra, com a ajuda de Marcos Pinheiro, Gabriel Silveira, Ralph Newmark, Rowan Ireland e Raul Sanchez Urribarri, a partir de um questionário anterior, aplicado em 2009, porém em uma escala bem menor, desenhado por Murilo Seabra, com a ajuda de Marcos Pinheiro, Gabriel Silveira, Roberto Sobral e Juliana Merçon (embora os resultados nunca tenham sido publicados, eles motivaram uma série de reflexões (SEABRA, 2014)). As análises estatísticas foram realizadas por Luke Prendergast e complementadas por análises mais simples de Murilo Seabra. A aplicação do questionário foi realizada e coordenada por Murilo Seabra, com a ajuda de Marcos Pinheiro, Gabriel Silveira, Lúcio Verçoza, Roberto Ballerini, Rodrigo Guimarães e Leonardo Reis. Murilo Seabra e Marcos Pinheiro digitaram as respostas dos participantes. Gabriel Silveira ajudou na codificação de algumas respostas de difícil tratamento. Um grande número de pessoas colaborou de maneira importante em todas as etapas da pesquisa, especialmente Jorge Alam Pereira dos Santos, Thomas Tolton, Amy Tolton, Alexander Currie, Iñaki López Corral, Arnold Ho, Daniela Souza, Ana Miriam Wuensch, Wanderson Nascimento, José Jorge de Carvalho, Priscila Funchal, Eduardo Bittencourt, Daniel Medeiros, Victor Abrão, Juliana de Orione, Luzinete Pereira da Silva, Susanne Dinger, Ronaldo Dienstmann, Samir Gorsky e Tina Nort.

<sup>11</sup> Quatro questionários foram excluídos da amostra, gerando o total de 93 questionários. Um deles foi excluído porque um dos participantes

corretamente identificou o verdadeiro autor de um dos excertos. Um segundo questionário foi excluído porque o participante não era membro da comunidade filosófica, como indicado pelo próprio participante na folha de identificação. Os demais foram excluídos por causa de problemas na folha de identificação, problemas que tornavam duvidosa a validade dos dados coletados.

<sup>12</sup> O editor da revista solicitou que os excertos utilizados nos questionários não fossem aqui reproduzidos por motivos de espaço. Mas é importante frisar que o Excerto 1 trazia uma temática ambiental, o Excerto 2 criticava a filosofia analítica e o Excerto 3 criticava a filosofia pós-moderna. Os participantes então tinham que informar, utilizando uma escala de 5 pontos, o seu grau de concordância ou discordância em relação a enunciados avaliativos como “Considerando que criticar aquilo que está na *base* dos nossos discursos consiste em realizar o que é conhecido na literatura como *contradição performativa*, podemos dizer que o autor está incorrendo em uma espécie de *contradição performativa* ao fazer uso do computador para criticar a civilização moderna”, “A afirmação de que a filosofia analítica é um movimento estético distorce ao invés de elucidar a sua verdadeira natureza”, “O autor deixou suas preocupações políticas assumirem uma importância grande demais, prejudicando a argumentação” e “O autor pinta uma imagem distorcida da filosofia pós-moderna”.

<sup>13</sup> Todos os valores-p apresentados aqui foram calculados utilizando-se as duas variáveis de controle que produziram valores-p mais elevados.

<sup>14</sup> Trata-se de uma convenção amplamente utilizada, mas que também tem sido sistematicamente questionada. Dependendo da natureza da pesquisa, um valor um pouco acima de 0,05 também pode ser significativo.

<sup>15</sup> Existem ainda outros indícios de coerência interna dos dados. Por exemplo, houve uma correspondência entre as idades dos participantes e as suas avaliações do Excerto 1 (o que faz perfeito sentido, dado o seu teor):

Notas dadas para o Excerto 1	Abaixo de 0,00	Entre 0,1 e 1,0	Entre 1,1 e 1,5	Entre 1,6 e 2,0
Idade média dos participantes	44,4	42,3	40,2	37,8

Embora a idade média dos participantes que responderam o questionário A tenha sido três anos mais baixa que a dos participantes que responderam o questionário B, as análises indicaram que essas diferenças não afetaram os resultados (por exemplo, quando as respostas dos participantes nascidos na década de 1960 que receberam o questionário A são comparadas com as dos participantes nascidos na década de 1960 que receberam o questionário B, é possível constatar que os primeiros avaliaram o Excerto 1 de forma mais positiva do que os segundos).

<sup>16</sup> Os dados parecem não trazer nada mais de estatisticamente significativo. Os resultados mencionados aqui foram obtidos e confirmados utilizando-se diferentes métodos e modelos. Espera-se que uma análise mais completa dos dados possa ser publicada posteriormente.

<sup>17</sup> No segundo semestre de 2015, houve uma segunda coleta de dados com um instrumento ao mesmo tempo simplificado e aperfeiçoado. O excerto utilizado foi o seguinte:

Descobrir como ocorre o processo de extração de minerais — sem os quais a civilização moderna não poderia ter vindo a existir — gera um efeito análogo ao de descobrir como funciona a indústria da carne. Como podem esclarecer as pessoas que depois de idas e vindas resolvem se render a uma dieta vegetariana, torna-se difícil levar o garfo à boca com a mesma tranquilidade de antes. A indústria mineradora inspira uma reação semelhante. Entretanto, agora o desconforto não é com a carne que pegamos com o garfo. É com o garfo que usamos para pegá-la. É com a faca que usamos para cortá-la. É com a panela que usamos para prepará-la. É com o carro que usamos para ir trabalhar. É com o *piercing* com o qual demonstramos rebeldia. (...) É com a câmera que usamos para filmar, inclusive para filmar documentários sobre o relacionamento entre os aparelhos eletrônicos e a mineração, como *Blood in the mobile* [*Sangue no telefone móvel*], do diretor Frank Piasecki Poulsen. É com o computador que usamos para escrever, inclusive o que estou aqui escrevendo agora. É com todo o universo metálico que nos cerca e que serve de esqueleto para a nossa civilização.

Contudo, não estou incorrendo em uma espécie de contradição performativa ao criticar a civilização moderna? Não foi ela que confeccionou o computador que estou agora usando? E que me deu acesso às informações e à educação formal da qual estão gradativamente emergindo as minhas críticas? Mas a dependência das minhas críticas em relação à civilização é puramente material, não conceitual, e o que parece ser uma contradição lógica é, na verdade, uma genuína obrigação ética. Se minhas palavras soam contraditórias, é porque a civilização se tornou uma espécie de estrutura transcendental, funcionando como o pressuposto de toda a nossa vida. Os nossos pensamentos estão para a civilização assim como as locomotivas estão para os seus trilhos.

Um desastre ambiental de grande repercussão midiática (GALLAS, 2015), porém, tornou os dados inutilizáveis.

<sup>18</sup> Murilo Seabra coletou mais de vinte acusações diferentes. Elas vão desde a acusação de falta de originalidade até a acusação de se estar negando injustamente o valor do pensamento filosófico ocidental. A acusação mais frequentemente feita à presente pesquisa, porém, é a de que ela simplesmente *inverte* o preconceito que pretende combater. É difícil não lembrar aqui da acusação paralela frequentemente feita pelo público leigo ao feminismo, a saber, de que se trata simplesmente de um machismo invertido.

<sup>19</sup> Para mais informações sobre o método estruturalista de leitura, que não deve ser confundido com o estruturalismo de Lévi-Strauss (1964-1971), ver Caponi (2003) e Porchat (2010).

<sup>20</sup> O artigo original está em inglês:

We always have been affiliated with foreign movements. (...) Even the reaction against one foreign current is based on another current equally foreign. (COUTINHO, 1943, p.187)

<sup>21</sup> Para uma discussão do conceito de originalidade, ver Seabra (2014).

<sup>22</sup> Uma leitura atenta do presente estudo certamente encontrará nele traços do estruturalismo lévi-straussiano (LÉVI-STRAUSS, 1964-1971), que não deve

ser confundido com o método estruturalista de leitura (CAPONI, 2003; PORCHAT, 2010), e que pode ser visto como uma forma de pensar mais ameríndia do que francesa (VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

<sup>23</sup> Para uma análise de como o termo *sacada* reverbera de forma diferente do termo *insight* na subjetividade dos membros da comunidade filosófica brasileira, ver Seabra (2014).

<sup>24</sup> É difícil não notar aqui as analogias com o período colonial, quando se discutia se os povos nativos eram apenas animais.

<sup>25</sup> Algumas das obras que aparecem na lista de referências bibliográficas não estão citadas na versão final do presente artigo, que precisou ser reduzido a pedido do editor.

## REFERÊNCIAS

ARANTES, P. “Uma História dos Paulistas no seu desejo de ter uma Filosofia. Duas entrevistas com Paulo Arantes”. In: *Revista Trans/Form/Ação*, No. 18, 1995, pp.183-198.

ARMIJOS, G. *De como fazer Filosofia sem ser Grego, estar Morto ou ser Gênio*. Goiânia: Ed. UFG, 2004.

ARMIJOS, G. “Perguntas Autoritárias: A Questão do Método, as Monografias e o Filosofar”. In: *Educação e Filosofia*, Vol. 22, No. 44, jul./dez. 2008, pp.101-114.

BAZZO, E. *A Arte de Cuspir ou A Dialética dos Porcos*. Brasília: Lilith, 1994.

BAZZO, E. *Toaletes e Guilhotinas: Uma Epistemologia da Merda e da Vingança*. Brasília: LGE, 2008.

BAZZO, E. *Inventário de Cretinices ou O Prazer de Jogar Pérolas aos Porcos*. Brasília: Siglaviva, 2014.

BENSUSAN, H. “Observações sobre a Libido Colonizada: Tentando Pensar ao Largo do Patriarcado”. In: *Estudos Feministas*, Vol. 12, No. 1, jan./abr. 2004, pp.131-155.

BENSUSAN, H. *Excessos e Exceções: Por uma Ontologia sem Cabimento*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

BERNASCONI, R. & COOK, S. *Race and Racism in Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

BORSUK, R. et al. “*To Name or Not to Name: The Effect of Changing Author Gender on Peer Review.*” In: *BioScience*, Vol. 59, No. 11, 2009, pp.985-989.

BROWNSTEIN, M. & SAUL, J. *Implicit Bias and Philosophy, Vol. 1: Metaphysics and Epistemology.* Oxford: Oxford University Press, 2016a.

BROWNSTEIN, M. & SAUL, J. *Implicit Bias and Philosophy, Vol. 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics.* Oxford: Oxford University Press, 2016b.

CABRERA, J. *Diário de um Filósofo no Brasil.* Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

CABRERA, J. “*Estudo preliminar. Pensar Insurgente: Acerca da Inconstância de um Filosofar Selvagem (Filosofia no Brasil numa Perspectiva Latino-Americana)*”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, No. Especial, 2015a, pp.5-47.

CABRERA, J. “*Europeu não significa Universal. Brasileiro não significa Nacional*”. In: *Nabuco: Revista Brasileira de Humanidades*. Vol. 1, No. 2, nov./dez. 2014, jan. 2015b, pp.14-47.

CAPONI, G. “*O Longo Braço de Goldschmidt: O Paradigma Uspiano na Filosofia Brasileira*”. In: *Tempo e Ciência*, Vol. 10, Nos. 19-20, jan./jun. 2003, pp.47-65.

CARVALHO, E. “*Ezio Flavio Bazzo, Inventário de cretinices: ou o prazer de jogar pérolas aos porcos.*” In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, No. 4, jan./jun. 2016, pp.323-326.

COUTINHO, A. “Some Considerations on the Problem of Philosophy in Brazil”. In: *Philosophy and Phenomenological Research, Papers and Discussions of the First Inter-American Conference of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, 1943, pp.186-193.

CORRELL, J. et al. “Across the Thin Blue Line: Police Officers and Racial Bias in the Decision to Shoot”. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 92, No. 6, 2007, pp.1006-1023.

COSTA, R. “Estrangeiros em própria terra: uma reflexão sobre Filosofia na América Latina a partir da questão indígena”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. No. Especial, 2015, pp.151-171.

CRUZ COSTA, J. “Sobre o Trabalho Teórico: Entrevista com João Cruz Costa”. In: *Revista Trans/Form/Ação*, Vol. 2, 1975, pp.87-94.

DI BELLA, L., MILES, E. & SAUL, J. “Philosophers Explicitly Associate Philosophy with Malesness: An Examination of Implicit and Explicit Gender Stereotypes in Philosophy”. In: BROWNSTEIN, M. & SAUL, J. *Implicit Bias and Philosophy, Volume 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp.283-308.

FERREIRA, D. “Profissão: Filósofo. Um estudo sobre a Profissionalização da Filosofia no Brasil”. In: *Focus, Colóquio Saber e Poder*, No. 10, 2008, pp.1-13.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FRICKER, M. “*Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology*”. In: GOLDMAN, A. & WHITCOMB, D. *Social Epistemology: Essential Readings*. New York: Oxford University Press, 2011.

GALLAS, D. “*Rebuilding lives after Brazil’s ‘worst mining accident’*”. BBC NEWS [<http://www.bbc.com/news/business-34849083>], Nov. 2015.

GAWRONSKI, B. & PAYNE, B. “*A History of Implicit Social Cognition: Where is it coming from? Where is it now? Where is it going?*”. In: GAWRONSKI, B. & PAYNE, B. *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory and Applications*. New York: The Guilford Press, 2010, pp.1-15.

GRACIE, R. “*Hall of Fame: Interview with Royce Gracie*”. In: *Ultimate Fighting Championship Classics, UFC 1: Where it All Began* (DVD). United States, 1994.

GROSGOUEL, R. “*The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16<sup>th</sup> Century*”. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Vol. 9, No. 1, 2013, pp.73-90.

HASLANGER, S. “*Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)*”. In: *Hypatia*, Vol. 23, No. 2, Spring 2008, pp.210-223.

HEGEL, G. W. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 2008.

HOOD, S. “*Rock the Boat*”. 30<sup>th</sup> Melbourne International Comedy Festival, 2016.

LACOSTE, Y. *A Geografia: Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a Guerra*. Ed. Papirus. Campinas, 2001.

LATOUR, B. “*Perspectivism: ‘Type’ or ‘Bomb’?*”. In: *Anthropology Today (Editorial)*, Vol. 25, No. 2, Apr. 2009, pp.1-2.

LEE, C. et al. “*Bias in Peer Review*”. In: *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, Vol, 64, No. 1, 2013, pp.2-17.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques, Vols. 1-4*. Paris:Plon, 1964-1971.

LOMBROZO, T., KNOBE, J. & NICHOLS, S. *Oxford Studies in Experimental Philosophy, Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MARGUTTI, P. “*Sobre a nossa Tradição Exegética e a Necessidade de uma Reavaliação do Ensino de Filosofia no País*”. In: *Kriterion*, No. 129, jun. 2014a, pp.397-410.

MARGUTTI, P. “*A Tarefa Da Filosofia Brasileira: Entrevista Com Paulo Margutti*”. In: *Outramargem: Revista de Filosofia*, No. 1, 2º semestre de 2014b, pp.6-14.

MIGNOLO, W. “*Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom*”. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, No. 7-8, 2009, pp.159-181.

MIGNOLO, W. “Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De) Coloniality, Border Thinking and Epistemic Disobedience”. In: *Postcolonial Studies*, Vol. 14, No. 3, 2011a, pp.273-283.

MIGNOLO, W. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. London: Duke University Press, 2011b.

MOSS-RACUSIN, C. et al. “Science Faculty’s Subtle Gender Biases Favor Male Students”. In: *PNAS*, Vol. 109, No. 41, Oct. 2012, pp.16474–16479.

MURPHY, T. *Experimental Philosophy 1935-1965*. In: LOMBROZO, T., KNOBE, J. & NICHOLS, S. *Oxford Studies in Experimental Philosophy, Volume 1*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.325-368.

NASCIMENTO, W. & BOTELHO, D. “O Currículo de Filosofia Brasileiro entre Discursos Coloniais: A Colonialidade e a Educação”. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, No 14, mai./out. 2010, pp.66-89.

NUNES, B. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

NUNES, B. “O Animal e o Primitivo: Os Outros de nossa Cultura”. In: *História, Ciências, Saúde*, Vol.14, Suplemento, dez. 2007, pp.279-290.

ORUKA, H. O. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and the Modern Debate in African Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1990a.

ORUKA, H. O. “*Cultural Fundamentals in Philosophy*”. In: *Quest: An International African Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, 1990b, pp.21-37.

ORUKA, H. O. “*Sagacity in African Philosophy*,” In: SEREQUEBERHAN, T. *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon, 1991.

PARK, P. *Africa, Asia and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. Albany: SUNY Press, 2013.

PILGER, J. & MARTIN, C. *War on Democracy* (DVD). United Kingdom, 2007.

PIMENTEL, J. E. “*As Utopias Disciplinares, Leituras Foucaultianas*”. In: *Revista Ideação*, No. 33, jan./jun. 2016, pp.19-46.

PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1997.

PORCHAT, O. “*Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia*”. In: *Fundamento*, Vol. 1, No. 1, set./dez. 2010, pp.18-33.

PRESBEY, G. “*Sage Philosophy: Criteria that Distinguish it from Ethnophilosophy and make it a Unique Approach within African Philosophy*.” In: *Philosophia Africana*, Vol. 10, No. 2, 2007, pp.127-160.

PUNTEL, L. *Structure and being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

RAMOS, A. “*The Politics of Perspectivism*”. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 41, 2012, pp.481-94.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou da Educação*. Ed. Martins Fontes: São Paulo, 2009.

SEABRA, M. “*História da Arte e das Ciências Humanas: Palcos para Lutas Linguísticas*”. *Áskesis: Revista dos Discentes do PPGS/UFSCar*, Vol. 1, No. 2, jul./dez. 2012, pp.124-139.

SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*, Brasília: Bibliofonte, 2014.

SILVEIRA, G. “*A Modernização do Pensar como Violência: O Legado das Missões Francesas da USP e o Caso Jean Maugüé*”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. No. Especial, 2015, pp.202-221.

VALLS, A. *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “*Cannibalmetaphysics: Amerindian Perspectivism*”. In: *Radical Philosophy*, Vol. 182, Nov./Dec. 2013, pp.17-28.

WUESNCH, A. “*Acerca da Existência de Pensadoras no Brasil e na América Latina*”. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, No. Especial, 2015, pp.113-150.



# O OCIDENTE COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Laurenio Leite Sombra<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo visa refletir sobre a prática de Filosofia na América Latina a partir da relação deste continente com a ideia de “Ocidente”. Para tanto, empreende uma reflexão filosófica sobre esta ideia, assim como sobre noções a ela correlacionadas, como modernidade e colonialidade. Apresenta, nesta perspectiva, a noção de “paradoxo da modernidade”, pelo poder que a modernidade tem de incluir-excluir sujeitos e valores. Ao pensar a filosofia na América Latina, reflete sobre a própria natureza do conceito de filosofia e as implicações dessa noção em relação a um pensar situado (ou à ausência desse pensar) na América Latina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ocidente; Modernidade; Colonialidade; Filosofia; América Latina.

**ABSTRACT:** This article aims to reflect on the practice of Philosophy in Latin America in terms of the relationship between this region and the idea of “the West”. To do so, it undertakes a philosophical reflection on this idea, as well as on notions correlated to it, such as modernity and coloniality. From this perspective, it examines the notion of “paradox of modernity”, related to the power of modernity to include-exclude subjects and values. In thinking about philosophy in

Latin America, it reflects on the very nature of the concept of philosophy, and the implications of this notion in relation to a situated thought (or the absence of such thinking) in Latin America.

**KEYWORDS:** West; Modernity; Coloniality; Philosophy; Latin America.

Num *site* conservador norte-americano coordenado pelo falecido ensaísta Lawrence Auster, foi levantada a questão: seriam os hispânicos ocidentais? Outro norte-americano conservador, o advogado Howard Shuterland, responde categoricamente, ele que teria conhecido bem o México e morado lá por um tempo: certamente poderíamos considerar como ocidentais Borges, Villa-Lobos ou Octavio Paz. Mas o mesmo não se pode dizer das “dezenas de milhões de mestiços e indígenas que invadem os Estados Unidos”. E vai mais além:

Eles são descendentes dos escravos indígenas pré-colombianos, não da Espanha ou de qualquer parte da Europa. Sua cristandade (frequentemente só de nome, para começar) é um verniz sobre uma antiga e, francamente, sombria herança indígena (são seus críticos familiarizados com os costumes religiosos e sociais das culturas pré-colombianas?)<sup>2</sup>

Em seguida, ele sugere que o mesmo vale para os africanos. Esta característica, que ele viu mais de perto no México, suspeita que seja equivalente em todo país latino-americano — “exceto, talvez, Argentina, Uruguai e — em alguma medida — o Chile”. E é “totalmente diferente de Estados Unidos, Canadá, Austrália e Nova Zelândia”. Na América Latina, em geral, há uma maioria da população nativa “dominada em cada caso por oligarquias brancas que raramente se misturam com os meios mestiços e indígenas e nunca tentaram torná-los ocidentais”.

O *site*, onde discussões como estas eram recorrentes, frequentemente discutia a “questão ocidental” em correlação

com o tema da imigração, especialmente dos imigrantes que chegam aos Estados Unidos, os “hispânicos” que, ainda segundo os termos de Shuterland, estão “inundando a América!”. Tal manifestação, que está muito longe de ser isolada, me interessa aqui particularmente por algumas razões. Em primeiro lugar ela ressalta, em tintas fortes, uma noção mais ou menos explícita da noção de “Ocidente”: ela sempre pressupõe, em sua formulação, algo que seja “não ocidental”, cuja relação com o Ocidente pode se dar de diversas formas: desde um confronto cada vez mais direto (HUNTINGTON, 1993), passando por relações de domínio, mas também de exclusão, como a tentativa de evitar a “inundação de imigrantes”. Nesse sentido, mais do que uma definição teórica, a ideia de Ocidente (e seu oposto) pressupõe diversas e frequentemente tensas práticas de relações humanas. Em segundo lugar, as afirmações de Shuterland trazem a incômoda e ambígua presença da América Latina nesse cenário. A ambiguidade de sua formação entre “oligarquias brancas” e “povos mestiços” a coloca numa espécie de entreposto entre mundo ocidental e não ocidental. É ela que faz Huntington pensar a América Latina como uma das diferentes “civilizações” do planeta, mas, assim como o Leste europeu, com maior proximidade cultural do “Ocidente”, o que faz com que elas devam ser “incorporadas às sociedades ocidentais” (HUNTINGTON, 1993, p. 19).

Nesse universo latino-americano, naturalmente se faz filosofia e se produzem reflexões, que podemos considerar *filosóficas*<sup>3</sup>. E esse exercício se fez primordialmente, de forma acadêmica ou não, a partir da influência de produções intelectuais de países que ocupam o centro da reflexão

ocidental: Alemanha, França, Inglaterra e, mais recentemente, Estados Unidos, com uma ou outra produção importante da Itália ou da Espanha. Eventualmente, autores de outros países ganharam relevância, mas normalmente inseridos nesse universo e escrevendo nessas línguas. Estes países hegemônicos também intermediaram produções mais antigas, como o pensamento medieval e romano (em língua latina) e o pensamento grego clássico.

Se a produção filosófica hegemônica da América Latina seguiu, em geral, esse cânone, certamente, houve e há reações a ele. Nos anos 70, o movimento da *filosofia da libertação*, comandado por filósofos como Enrique Dussel, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch e Juan Carlos Scannone, foi fundamental para repensar uma possibilidade particular de reflexão filosófica a partir da América Latina (ARDILES Et al, 1973). Nos anos 90, foi formado o projeto multidisciplinar “modernidade/colonialidade”, com diversos intelectuais latino-americanos, que voltavam a resgatar aportes da filosofia da libertação, especialmente a releitura de Dussel sobre a modernidade, mas incluía conceitos como o de *colonialidade do poder*, de Aníbal Quijano; sistema-mundo, de Immanuel Wallerstein; e os integrava a teorias pós-colonialistas, pós-estruturalistas e feministas, entre outras (LANDER (Comp.), 1993; CASTRO-GÓMES e GROSFUGUEL (Ed.), 2007), numa ampla discussão que tem repensado a própria noção de modernidade, articulando de modo indissociável com a ideia de colonialidade. A partir do Brasil, o filósofo Julio Cabrera tem comandado há alguns anos uma reflexão poderosa sobre a prática filosófica no Brasil e na América Latina (CABRERA, 2013). Certamente, este artigo é devedor do diálogo com esses autores.

A questão que se coloca aqui é: em que medida pensar a questão do Ocidente torna-se um problema fundamental para pensar a nossa prática filosófica, especialmente na América Latina? Empreender essa reflexão significa pensar, mais uma vez, a que corresponde esta ideia de Ocidente, de um lado, e o que significa a prática filosófica circunstanciada (no caso, na América Latina), de outro. Ambos os procedimentos desenvolvidos a partir de perspectiva que tenho já tentado formular anteriormente.

### REDE DE SENTIDOS COMO UM “MÉTODO” DE INVESTIGAÇÃO

Em algumas publicações anteriores (SOMBRA, 2015a e 2015b) tenho formulado uma perspectiva, que considero simultaneamente hermenêutica e política, de que o nosso modo de agir e significar o mundo é sempre antecedido por uma configuração profunda, não totalmente consciente e explicitável, a que chamei de *rede de sentidos*. Esta configuração é histórica, e como tal transformável no decorrer do tempo, e é constituída “performativamente” a partir de diversos rituais diários de conformação do nosso modo de agir, sentir e significar o mundo.

Considerando-se que somos “animais linguísticos”, a rede de sentidos conforma uma ambiência prévia que é profundamente *valorativa*, hierarquizando de modo complexo alguns dos signos fundamentais que compõem nosso modo de vida: atributos como coragem, força física, inteligência, honestidade, bondade, ousadia, controle das emoções, sabedoria, esperteza (e seus opostos); identidades de sujeitos

como homem, branco, rico, ocidental, cristão, heterossexual, entre outros (e seus contrários); figuras históricas, deuses e mesmo percepções estéticas concernentes ao que nos atrai e o que nos provoca repulsa. Todos esses signos, mas acima de tudo a *prática* e o nosso modo cotidiano de lidar com eles, compõem essa ampla cadeia valorativa que nos conforma. Mas não de uma forma totalmente explicitável ou racional. Se todo signo carrega em si, pela sua permanência no tempo, uma promessa de identidade, o seu exercício prático e singular traz, em maior ou menor medida, a marca da diferença, condição que dificulta, em última instância, as definições precisas. Nesse contexto, o mais importante não é o que *dizemos* ser valioso em nossas vidas, mas que valorizações nosso modo de vida e nossas preferências denunciam.

Nesse contexto, é a prática que propicia uma totalidade, ainda que precária, à nossa produção de sentidos. É ela que permite que sejamos capazes, também precariamente, de articular os diversos signos que compõem a nossa rede e compreendê-los, de forma relacionada. Se Saussure (2012) e toda uma geração de pensadores que o sucedeu já percebia que os signos só podem ser compreendidos em relação mútua, é o emaranhado dessa relação que é capaz de formar uma ampla rede. Entretanto, a sua semântica não é capaz de “falar por si”. Como afirma Wittgenstein (2005, 426), só o uso/costume [*Gebrauch*] é capaz de dar vida a um signo, a semântica precisa ser acompanhada de uma pragmática, por mais imprecisa e até parcialmente incoerente que ela seja.

Vale citar, também, que toda rede de sentidos carrega em si uma (ou várias) *temporalidade(s)*, pensada(s) em diálogo com o sentido dado por Heidegger (2009) ao termo. Ou seja:

nosso modo de dar sentido e agir no mundo é articulado por certa perspectiva de passado articulada com certa expectativa de futuro. Estes aspectos estão profundamente imbricados, e transformam-se mutuamente. Ambos, ademais, são aspectos *valorativos*: não representam visões neutras sobre passado e futuro, mas modos significativos de articulá-los com a visão do presente, com a ambiência com a qual se dá sentido ao mundo.

A ideia de rede de sentidos remete a uma configuração profunda porque assume uma perspectiva “encarnada” do nosso modo de produzir significação. Ela não afeta meramente nossa intelecção, mas nossa sensibilidade e nosso modo de habitar o mundo. Como tal, ela frequentemente “traí” nossos discursos aparentemente mais coerentes e convencionais. Pensar a partir da rede de sentidos, portanto, é pensar a partir de uma “infraestrutura” que não é facilmente dominável. Foi nesse sentido, por exemplo, que tentei refletir recentemente (2015b) sobre algumas raízes da vida política brasileira a partir das nossas históricas e complexas relações raciais.

Um aspecto complementar e fundamental é o desenvolvimento do conceito de *antagonismo*, construído a partir da obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015). Ele parte da perspectiva relativamente comum de que grupos sociais em convivência não compartilham, em alguns aspectos essenciais, a mesma rede de sentidos. Considerando-se que a hierarquia de valores que cada uma deles compreende é vivida de modo profundamente “incorporado” por cada grupo, a tendência é que essa dissonância provoque algum grau de inaceitação mútua. Os contatos de grupos nessas condições podem provocar diversas naturezas de negociações,

que dependem em grande parte dos mecanismos de poder utilizados por cada um. De um modo geral, entretanto, sempre haverá diversas naturezas de troca decorrentes desse contato, sendo que os limites extremos, possivelmente apenas parcialmente alcançados, são uma completa relação de dominação de um grupo e submissão do outro. Mesmo que esses limites nunca sejam efetivados de forma pura, as relações costumam ser assimétricas; assim, as “trocas” de sentido envolvidas costumam carregar em si algum grau de dominação e submissão.

É a partir desses fundamentos filosóficos que tentarei pensar, a princípio, a ideia de *Ocidente*. As noções correlatas de rede de sentidos e antagonismo não serão evocadas a cada momento, mas devem servir de pano de fundo para toda a investigação. Será fundamental, por exemplo, para a compreensão das ideias de Ocidente e modernidade, perceber os signos que essas noções evocam, e o jogo *valorativo* que está associado a esses signos. Será fundamental perceber, também, que as significações produzidas possuem uma temporalidade que lhes é inerente, temporalidade que também se dá de modo valorativo. É essa produção valorativa de sentidos, que nunca é neutra, que dará sustentação e justificação às diversas práticas que concernem à modernidade e à colonialidade.

## OCIDENTE, MODERNIDADE, COLONIALIDADE

Se os signos podem ser mais bem compreendidos a partir das relações a ele associadas, a ideia de Ocidente pode estar vinculada a diversos outros signos. Fernando

Coronil (1996), por exemplo, a vincula a *centro* e *primeiro mundo*, em contraposição a *Oriente*, *periferia* e *terceiro mundo*, numa evidente associação valorativa mais próxima da contemporaneidade. Huntington (1993, p. 13) associa o Ocidente a “individualismo, liberalismo, constitucionalismo, direitos humanos, equidade, liberdade, o poder da lei, democracia, livres mercados, a separação entre Igreja e Estado”. Serge Latouche, por sua vez, faz uma interessante afirmação:

O Ocidente tem a *ver* com uma entidade geográfica, a Europa, com uma religião, a cristandade, com uma filosofia, o Iluminismo, com uma raça, a raça branca, com um sistema econômico, o capitalismo, e (...) no entanto não se identifica com nenhum desses fenômenos. (1994, p. 34).

Por fim, neste primeiro levantamento, vale citar o livro *Formations of modernity*, organizado por Stuart Hall e Bram Gieben (1992), cujo tema central, tal como seu título denuncia, é a ideia de *modernidade*. Depois de vários capítulos que descrevem a conformação dessa ideia, falando de temáticas como iluminismo, formação do Estado moderno, a emergência da economia, a transformação de estruturas sociais de classe e gênero e a formação da sociedade moderna, o próprio Stuart Hall finaliza o livro utilizando-se do termo *West* (que podemos traduzir como Ocidente), com um capítulo de título provocante: “The West and the rest” (o Ocidente e o resto). Neste capítulo, ele associa plenamente o conceito de *Ocidente* com o de *modernidade*.

Por ‘Ocidente’ queremos significar o tipo de sociedade discutida nesta série: desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Tais sociedades emergiram em um período histórico particular — mais ou menos durante o século XVI, depois da Idade Média e do rompimento do feudalismo. (HALL, 1992, p. 276-277).

Aqui, temos alguns elementos importantes de investigação: ao associar tão completamente “Ocidente” a “modernidade”, já não faz tanto sentido identificar o Ocidente, como normalmente estamos acostumados, à Idade Média cristã, ao Império Romano, muito menos ao mundo grego clássico. Rejeitar essa associação imediata não significa, naturalmente, rejeitar que a modernidade ocidental tenha sido influenciada por estas perspectivas, apenas recusar esta identificação imediata. Dussel, por exemplo, ao discutir a formação da ideia de “Europa” (durante muito tempo quase um sinônimo de “Ocidente”) afirma que “a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico do século XVIII romântico alemão” (DUSSEL, 2000, p. 24)<sup>4</sup>. Ele lembra que a Europa medieval, em sua maior parte, não estava diretamente vinculada à experiência grega, aliás bem menos do que os intelectuais bizantinos e islâmicos. A queda de Constantinopla pelos turcos dá à Europa ocidental certa primazia da cristandade, e coloca os turcos, “orientais”, como o inimigo a ser enfrentado.

No renascimento italiano (especialmente depois da queda de Constantinopla em 1453), começa uma fusão nova: o ocidental latino se une com o grego oriental e enfrenta o mundo turco, que esquecendo a origem helenística-

bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte equação falsa: ocidental = helenístico + romano + cristão. Nasce assim a ‘ideologia’ eurocêntrica do romantismo alemão (DUSSEL, 2000, p. 26).

Partindo desta constatação, assumimos com Stuart Hall que há certa aproximação fundamental entre as ideias de Ocidente e modernidade. No entanto, elas produzem sentidos diferentes. Sem dúvida, a narrativa da modernidade foi estabelecida no solo europeu (no “Ocidente”), mas ela remete acima de tudo a uma narrativa temporal, não espacial. Falar em modernidade significa falar de um determinado momento do processo histórico em que se deram grandes transformações. Digamos, sem ser exaustivo: expansão marítima e mercantilismo, revolução protestante, invenção da imprensa, revolução científica, filosofia política baseada no indivíduo e na propriedade, elevação do sujeito humano à base do conhecimento (e conseqüente relação sujeito-objeto), pensamento iluminista, ideia de progresso, revoluções democráticas, separação entre igreja e Estado. E, claro, o capitalismo. Mais recentemente, falar em modernidade significa contrapor um período histórico que, a depender do intérprete, já supera valores essenciais da própria modernidade ou os exacerba. É nesse sentido que se fala em pós-modernidade ou hipermodernidade.

Se a narrativa da modernidade é mais temporal do que espacial, ela frequentemente carrega em si uma experiência de inevitabilidade. O signo que se contrapõe mais diretamente ao de modernidade é o de *pré-modernidade*. A modernidade, nesse sentido, significa uma transformação inevitável de

modos de vida “tradicionais”, como foi acontecendo na Europa, especialmente a partir do século XVI. Claro que os povos “modernos” confrontam-se com diversos povos “pré-modernos”, e que alguns deles nem sequer alcançarão necessariamente a modernização, mas é possível se pensar nesses povos como se eles estivessem num tempo diferente, visto que o tempo hegemônico e inexorável é o da modernidade.

É interessante, nesse sentido, o papel ideológico do conceito de *progresso*, só desenvolvido plenamente como tal ao final do século XVIII. Segundo Koselleck, este conceito, uma vez amadurecido, torna-se um “*singular coletivo* que aglutina numerosas experiências em uma expressão” (2012, p. 106). Esta noção vai conformando uma aparentemente inédita percepção de irreversibilidade do tempo histórico, em contraposição a tempos cíclicos e tempos “biológicos” (nascimento, amadurecimento, decadência e morte) frequentemente pensados por outras experiências.

A opinião de que o progresso é geral e contínuo enquanto que qualquer retrocesso, decadência ou degeneração apenas tem lugar de forma parcial e passageira constitui uma ideia típica do século XVIII, amplamente estendida desde então. [...] Esta mudança se comprova em muitos autores: Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland ou Kant, para mencionar alguns, ou já no século XIX, Engels, Haeckel ou Eduard Von Hartmann (KOSELLECK, 2012, p. 104).

Possivelmente, a materialização mais dramática dessa ideia de progresso se dê na “evolução dialética” pensada por

Hegel. Nela, é fundamental a condição inexorável da evolução da história, para além de indivíduos e povos específicos. Para Hegel, “A história universal é o progresso na consciência da liberdade — um progresso cuja necessidade temos de reconhecer” (2008, p. 25). No contexto da evolução inevitável da história da humanidade e da “astúcia da razão” que nela é promovida, o destino dos povos depende totalmente de sua participação nessa história. É nesse sentido que o Oriente asiático teve um papel de “parir” o espírito do mundo, mas também que há possíveis povos do futuro (como os homens brancos da América do Norte) e outros que são simplesmente irrelevantes. Por exemplo, pouco depois de afirmar que “o verdadeiro palco da história universal é a zona temperada” (2008, p. 84), Hegel diz: “apesar de termos algumas informações sobre a América e sua cultura, principalmente sobre o México [Astecas e Maias] e o Peru [Incas], sabemos que foram povos bem primitivos, que fatalmente sucumbiriam assim que o espírito se aproximasse deles” (2008, p. 85).

Enfim: a ideia de modernidade, ao carregar em seu signo essa noção de inevitabilidade temporal, tende a silenciar o seu “outro”, aquele que “naturalmente” irá ser superado diante do avanço do espírito. Mesmo noções de “fim da modernidade”, “pós-modernidade” ou “hipermodernidade”, não à toa antecedidas por ideias de “decadência do Ocidente”, não deixam de participar desse tempo histórico. Mesmo que já rompendo com a linha ascendente da ideia iluminista de progresso, a referência dessas narrativas continua a ser ocidental, quase sem nomear o Ocidente, exceto retoricamente (muito menos os modos não ocidentais). Podemos dizer que narrativas da “modernidade” e da “pós-modernidade” têm poder idêntico de negar outras narrativas.

Diferente dessa noção tão associada à temporalidade, signos como “Europa” e “Ocidente” já apresentam conotações diferentes. Sua natureza mais espacial, embora de uma espacialidade sempre móvel, convida a pensar o que está além das suas fronteiras. Não é por acaso, nesse sentido, que Stuart Hall sinta necessidade em falar em “West and the rest”, mas que os demais capítulos do seu livro não tenham tido a mesma preocupação ao abordar diretamente a modernidade. Assim, algumas noções do início da modernidade que irão gestar a ideia atual de Ocidente, como “Europa” e “cristandade”, foram sendo conformadas em contraposição e enfrentamento dos seus contrários. Iver Neumann, por exemplo, mostra como a ideia de “Oriente” (*East*) foi fundamental para a formação da identidade europeia, desde os muçulmanos e chegando mesmo à Rússia da Guerra Fria (NEUMANN, 1998). Como já afirmado anteriormente, Dussel mostra a importância da contraposição do europeu ao mundo otomano, e lembra que as “cruzadas são a primeira tentativa da Europa latina de impor-se no Mediterrâneo oriental. Fracassam, e com isso a Europa latina segue sendo uma cultura periférica, secundária e ilhada pelo mundo turco e muçulmano” (2000, p. 24).

Mas certamente, foram as explorações europeias a partir do século XV, capitaneadas por Portugal e Espanha, que conformaram outra natureza profunda de definição do Ocidente e da modernidade. Como afirma Hall (1992), a exploração portuguesa na costa da África (a partir de 1430) e as viagens de Colombo para a América foram marcos de um novo padrão de exploração. Este processo pode marcar a passagem da era “medieval” para a era “moderna”, com forte expansão do comércio e do mercado e a emergência de

monarquias centralizadas na França, Inglaterra e Espanha. Tudo associado a aumento de produtividade, crescimento da população e desenvolvimento das artes e da ciência. Cada vez mais a Europa “superava” a Ásia.

Estes signos são associados: *modernidade* como uma temporalidade inexorável e evolutiva; *Ocidente/Europa* como a emergência espacial de uma civilização “superior”, o “palco” da modernidade, em contraposição a povos “primitivos”, “bárbaros” ou “tradicionais”. A sua utilização distinta, neste aspecto, dependerá do sentido que se queira adotar. Juntos, eles narram determinado modo de simbolização de um processo histórico que podemos localizar a partir do final do século XV; se quisermos, podemos considerar 1492 uma data simbólica da sua emergência<sup>5</sup>.

Normalmente associamos a modernidade a uma emergência significativa do *homem* como fonte central da autoridade e da agência. É esta noção que faz dele, a partir de então e especialmente de Descartes, o “*subiectum*”, o que subjaz, contraponto à ideia moderna de objeto, estabelecendo a nova relação sujeito-objeto. Segundo Heidegger, “a objetividade originária é o ‘eu penso’, no sentido do ‘eu percebo (...)’. Na ordem da gênese transcendental do objeto, o sujeito é o primeiro objeto da re-presentação ontológica” (2006, p. 64). Aníbal Quijano também vincula, como Heidegger, a formação da modernidade com a relação sujeito-objeto, sendo Descartes o seu principal avatar. Afirma Quijano:

Com Descartes, o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não-corpo”. O que era uma presença permanente de ambos os

elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo”. A razão não é somente uma secularização da ideia de “alma” no sentido teológico, mas uma mudança, uma nova id-entidade, a “razão-sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 129).

Porém, é fundamental para ele associar a constituição dessa relação com o processo de colonização. Como Dussel afirma: “O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do hispano-lusitano, que impôs sua vontade (...) ao índio americano” (2000, p. 29). Sob essa perspectiva, a construção *teórica* de Descartes foi antecendida pela construção *prática* do homem europeu, pela experiência efetiva, que materializa o surgimento de um tipo mais avassalador de conquista.

Nesta mesma perspectiva, Santiago Castro-Gómez diz que o que Habermas chamou de “projeto da modernidade” deve ser pensado como “a tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem, sob o guia seguro do conhecimento” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 88). E acrescenta que desde Francis Bacon a natureza é pensada como “o grande ‘adversário’ do homem, como o inimigo que se deve vencer para domesticar as contingências da vida e estabelecer o *regnum hominis* sobre a terra” (*Ibid.*, p 88). Nesta perspectiva, podemos falar da relação sujeito-objeto como uma relação que concede ao homem uma centralidade aparentemente inédita, a partir da qual todo o seu entorno torna-se objeto de ação e

conhecimento. O que lhe resiste, em última instância<sup>6</sup>, como a própria “natureza”, deve ser domado, controlado.

É sob o signo dessa relação sujeito-objeto que a modernidade constitui uma noção inédita de *indivíduo*. De um modo geral, ela se antepõe a perspectivas holísticas que subordinavam o homem a algum elemento de autoridade anterior: o *kósmos*, a *polis*, Deus ou o rei, por exemplo. Esta noção vai sendo constituída em diversos planos do pensamento e da sensibilidade ocidental. Ela aparece no *Cogito* individual cartesiano, mas também em toda teoria do conhecimento constituída a partir daí, chegando ao sujeito transcendental kantiano e mesmo à fenomenologia husserliana; ela é fundamental para teorias políticas contratualistas e/ou liberais desenvolvidas na modernidade (Hobbes, Locke, Kant, Stuart Mill e mesmo Rawls, na contemporaneidade). Mas ela também povoa a literatura, especialmente dos séculos XVIII e XIX, com personagens de vidas individuais “empreendedoras” e capazes de se realizar sem ajuda de mais ninguém, como talvez o modelo mais exemplar seja o de Robinson Crusóe (MORETTI, 2014)<sup>7</sup>.

O indivíduo assim pensado forja um mundo *particular* que independe, supostamente, do meio que o envolve. Ele pressupõe *sujeitos* já conformados previamente, antes mesmo da formação de uma sociedade política. O homem descrito pelas narrativas originais da modernidade *não é*, de modo inerente, um animal político, como pensava Aristóteles, mas um ser livre e em grande medida atomizado que, *a posteriori*, percebe a necessidade de constituição de uma sociedade política para lidar com os “inconvenientes” das relações entre os indivíduos. Estes delineamentos proporcionam dois

lados paradoxais, mas complementares, do que chamarei de *paradoxo da modernidade*.

De um lado, há certa narrativa *positiva* do ideário liberal, que alimentou boa parte dos discursos políticos e ideológicos que lhe deram sustentação. Segundo essa narrativa, compõe a formação do sujeito liberal/moderno/ocidental um indivíduo igual aos outros em direitos, livre, empreendedor e normalmente competitivo. Este indivíduo tem uma vida privada que deve ser protegida e, como corolário de sua ação empreendedora, *propriedades* que é capaz de adquirir progressivamente. Se pensarmos a leitura kantiana do direito à propriedade, teremos clareza da profunda correlação dessa noção com a prévia e moderna relação sujeito-objeto, assim como o pressuposto de domínio da natureza que essa relação enseja. Como afirma Kersting, segundo a concepção de Kant, “o ser humano é o senhor do mundo; o mundo como a totalidade das coisas utilizáveis não humanas está à sua disposição” (KERSTING, 2012, p. 349). É nesse sentido que a sua posse se constitui para Kant “um direito à propriedade de qualquer objeto do mundo externo e, assim, possuir a autoridade de excluir qualquer outro do uso deste objeto” (Ibid., p. 348).

Assim, o homem moderno, livre e igual, com sua privacidade e suas propriedades protegidas, é capaz de competir livremente e, assim fazendo, contribuir para a riqueza de sua comunidade, aspecto reforçado pela ideia de *livre comércio* que esta perspectiva enseja (SMITH, 1996a e 1996b)<sup>8</sup>. Somados esses componentes, temos alguns *valores* essenciais cultivados pela modernidade: igualdade (formal), liberdade individual, direito à propriedade, privacidade, livre

comércio. Em última instância, são valores *positivos*. A ideia liberal de *liberdade negativa* (BERLIN, 2009) corresponde à necessidade moderna de proteger esses valores da coerção de outros seres humanos.

Mas há outro lado da modernidade ocidental a ser considerado. Normalmente, esses valores positivos ocultam, ao menos parcialmente, outro conjunto de valores que quase necessariamente lhes são correlatos. Como já dito, a ascensão do sujeito humano, na modernidade, pressupõe, como sua contraparte inerente, certo domínio sobre o objeto e, mais especificamente, sobre a natureza. Mais do que uma perspectiva meramente teórica, este foi um elemento prático essencial que permitiu a manutenção, no campo simbólico, de certo sujeito “desencarnado”. O mundo moderno, cada vez mais “civilizado” e complexo, exigia um aparato de domínio sobre a natureza que, partindo de Rodolfo Kusch, podemos materializar no conforto das cidades, que parcialmente nos protege e conjura certos medos essenciais da ira da natureza. Para Kusch, na cidade “o medo do mundo foi substituído pela criação de outro mundo”; nesse contexto,

o que havia ficado de fora da muralha era o mal, ou seja, essa mesma porção que se obteve dentro da cidade como bem. Lá ficava o que era referente ao corpo, ao diabo, enquanto aqui se dava o espírito. Assim se faz a muralha espiritual que, ao fim e ao cabo, não é mais que a defesa frente à ira (KUSCH, 1999, p. 105).

Assim, esse mundo espiritual percebido por Kusch exige, necessariamente, um processo de exclusão. Mas Kusch não aprofundou que o que é excluído corresponde quase sempre ao

que é capaz de transformar a natureza e propiciar o mundo “espiritual”: o indígena colonizado, o escravo africano, o proletário europeu, a mulher — mesmo a mulher europeia, a que cuida da casa e dos filhos. Assim, se a modernidade foi constituída pela relação sujeito-objeto, elevando o “homem” (termo já em si ambíguo) à condição de sujeito explorador da natureza, foi igualmente fundamental para a sua constituição certa mobilidade do que deve ser considerado como sujeito e do que deve ser considerado como objeto-natureza; excluído, portanto, da categoria essencial de sujeito, ou ao menos não detentor da condição de sujeito (político ou do conhecimento) de pleno direito.

O campo político é emblema fundamental para este processo constante de exclusão. O modelo liberal não considerava incluir os servos e trabalhadores (“não proprietários”) no seu contrato social; do mesmo modo, não considerava incorporar as mulheres. Quanto aos povos colonizados, ainda menos. É emblemático pensar que, ao falar no “estado de natureza”, em que havia o suficiente para todos, Locke venha a dizer que “a terra inteira era a América” (LOCKE, 2001). A América representaria, neste caso, uma terra pré-política em que ainda não valia o modelo político proposto.

Nesta contraposição se instaura um dos aspectos centrais do paradoxo da modernidade. A “igualdade” moderna sempre foi prenhe de diversos modos de desigualdade. Naturalmente, a história da humanidade sempre foi uma história de diferenciações (bárbaros e gregos ou bárbaros e romanos, por exemplo), mas o ideário moderno de igualdade produzia novos paradoxos, tentativas cada vez mais ambíguas

de incluir-excluir. E a relação homem-natureza teve um papel essencial nessa ambiguidade. Anne McClintock, por exemplo, mostra como havia uma mescla no imaginário da América que aglutinava colonizados, natureza e feminilidade. Isso se traduzia da forma mais violenta com certa “licença” dos conquistadores para roubar, estuprar. Nesse contexto, “a feminilização da terra é ao mesmo tempo uma poética da ambivalência e uma política da violência” (McCLINTOCK, 1995, p. 28). É parte dessa ambiguidade a ânsia de *nomear*, batizar como sua a terra a ser conquistada, dominá-la. É no mesmo sentido que as terras são “descobertas”, como numa redescoberta chancelada pelo homem branco.

O mito da terra virgem é também o mito da terra vazia, envolvendo uma desapropriação de gênero e de raça. Nas narrativas patriarcais, ser virgem é ser vazio de desejo, de ação sexual, passivamente esperando o empuxo, a inseminação masculina da história, da linguagem e da razão (...). De acordo com esse *tropos*, as pessoas colonizadas — como as mulheres e a classe trabalhadora nas metrópoles — não habitam propriamente a história, mas existem em um tempo permanentemente anterior no espaço geográfico do império moderno como humanos anacrônicos, atávicos, irracionais, desprovidos de agência humana — incorporação viva do ‘primitivo’ arcaico (McCLINTOCK, 1995, p. 30).<sup>9</sup>

Assim, o “homem” sujeito da modernidade nunca representou, na prática, o conjunto da humanidade. A inclusão do humano sempre se fez *pari passu*, paradoxalmente, com

diversos mecanismos de *exclusão*. Para além de sujeitos específicos, estes mecanismos sempre representaram, ao mesmo tempo, modos particulares de estar no mundo. O sujeito moderno-ocidental deve ser conformado de um determinado modo e só a partir dessa conformação pode ser considerado como tal. O seu corpo e seus costumes deveriam ser forjados para que ele se tornasse “civilizado”. Em seu clássico *O processo civilizador*, Norbert Elias afirma que o conceito de civilização

expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o carácter especial e aquilo de que se orgulha: nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão de mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p. 23).

Este aspecto é fundamental para se compreender que o sujeito moderno ocidental foi sendo forjado na modernidade. Ele não representa uma “cultura” ocidental em abstrato. Em grande medida, os povos europeus também foram submetidos a mecanismos rigorosos de adestramento para que fossem conformados como tal. E este adestramento os colocava, cada vez mais, em contraponto à natureza, como sujeitos desprendidos livres e racionais, como um *self* pontual e sustentado por uma visão atomística da sociedade (TAYLOR,

2000, p. 19). Ou seja: a exclusão não é apenas de determinados “sujeitos”, mas também de determinados modos de vida, especialmente para aqueles que efetivamente representarão a modernidade. Estes precisam ser depurados para serem, de fato, sujeitos de pleno direito.

O paradoxo da modernidade propiciou diversos modos de reação. O processo de ocidentalização/modernização nunca se fez em abstrato e pacificamente. Ele sempre lidou com pessoas de carne e osso de diversas culturas e com diversos modos de apreensão da realidade. De um lado, ele se materializou nas diversas e complexas etapas de implementação do capitalismo no globo, o que significou progressivamente conquista de mercados globais, domínio da natureza, mercantilização de diversos aspectos da vida, enfraquecimento de culturais locais, fortalecimento dos Estados e burocratização, incremento tecnológico, entre outros aspectos. De outro lado, o antagonismo que estes processos ensejam serviu de base para diversas reações, mesmo que muitas deles sejam readaptadas posteriormente pelo próprio sistema modernidade/ocidentalização/capitalismo. Estas reações incluíram, para citar algumas delas, lutas democráticas a partir do final do século XVIII<sup>10</sup>, movimentos feministas, lutas por direitos indígenas e por direitos civis dos negros, movimentos anticoloniais, movimentos ecológicos e pacifistas, entre outros.

No campo da filosofia, diversos modos de pensamento contestaram alguns dos pressupostos originais de construção da modernidade, a partir de teorias marxistas, hermenêuticas, pós-modernas ou pós-estruturalistas, feministas, anticolonialistas ou descolonialistas, entre outras. Como o processo descrito

é extremamente complexo e poderoso, naturalmente muitas dessas teorias puderam ser parcial ou totalmente assimiladas.

## A FILOSOFIA NA AMÉRICA LATINA E O OCIDENTE

Postos os aspectos anteriores, gostaria agora de *situar* a filosofia na América Latina, diante da questão do Ocidente como problema filosófico. Para fazer isso, sinto necessidade de colocar, preliminarmente, uma questão mais básica: o que fazemos mesmo quando fazemos filosofia?

Antes de tudo, é importante constatarmos isso: *fazemos* algo, a filosofia é, como todo exercício disciplinar, uma *prática*. Como tal, o reconhecimento da sua atividade se dá antes de tudo pelo modo como a exercemos. A reflexão teórica sobre a natureza dessa prática já corresponde a uma espécie de *filosofia da filosofia* e assim lida com a imprecisão típica dos conceitos filosóficos. Não é à toa, portanto, que os filósofos divirjam tanto sobre a própria natureza do filosofar.

Pensar filosoficamente a filosofia pode ter dois objetivos diferentes, e não é fácil discerni-los. Um deles é criar um “critério de demarcação” que permita dizer o que é e o que não é filosofia — num desdobramento desse objetivo, o que é e o que não é uma filosofia rigorosa. Julio Cabrera (2003, 2013) chama atenção há tempos quanto ao risco desse empreendimento. O conceito delimitado de filosofia se tornaria uma espécie de salvo-contudo para os fiscais da “verdadeira filosofia” — e essa é sempre a *nossa*, naturalmente, em detrimento da “outra” filosofia.<sup>11</sup> Penso que esta pertinente preocupação não nos deve eximir do exercício de pensar a nossa atividade. Mas deve

nos tornar mais vigilantes quanto à natureza desse exercício e quanto à abertura e imprecisão de toda aventura filosófica. Nesse sentido, pensar filosoficamente o exercício filosófico não deve implicar jamais em arrogar-se a possibilidade (e a pertinência) de se formular um conceito acabado, definitivo, que almeje excluir outras possibilidades.

Feita esta ressalva, eu vejo um segundo e mais interessante objetivo. Ao pensarmos *filosoficamente* a atividade filosófica, tratamos a própria filosofia como um *conceito*. Ao fazermos isso, damos à nossa reflexão a potência possível dos conceitos, possibilitamos “um processo de instauração do sentido”, como afirmou Frédéric Cossutta (2001, p. 41) sobre a atividade filosófica em geral. Na minha perspectiva, e por experiência pessoal, a compreensão melhor acabada deste processo, antes de nos restringir, nos liberta. Se damos um sentido potente à atividade filosófica, temos a possibilidade de criar novas formas a partir deste sentido e não meramente repetirmos formas importadas. É nesse contexto que proponho avançarmos.

Deleuze e Guattari assim definiram a filosofia:

A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos [...]. Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia [...]. Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 13).

Por outro lado, Frédéric Cossutta pensa a filosofia como “reexame e redefinição do conceito” (2001, p. 40). Mas se

aproxima de Deleuze e Guattari ao completar que “embora sejam os constituintes elementares da reflexão, os conceitos não são dados como se preexistissem à própria filosofia, mas são construídos, e esta elaboração constitui uma parte determinante da atividade filosófica” (*Ibid.*, p.40). Ou seja: em ambas as definições, o *conceito* aparece como o “objeto” por excelência da filosofia, e ambas rejeitam visões (talvez platônicas ou correlatas) que pensariam que os conceitos devem ser “descobertos” — antes, eles são criados, forjados, construídos. Mas a ênfase de Deleuze e Guattari em “conceitos sempre novos” é diferente da perspectiva de Cossutta. Este parece atribuir uma tarefa mais comezinha ao filósofo, já que lhe cabe *reexaminar* ou *redefinir* conceitos, com o prefixo de ambos os verbos remetendo à possível tarefa reflexiva da filosofia, uma tarefa que também permite lidar com “materiais” já desenvolvidos por outros.

Eu mesmo tentei fazer uma síntese própria sobre filosofia, há alguns anos atrás:

o processo de reflexão sobre conceitos ou sistemas de conceitos em torno de fundamentos (mesmo que de forma pós-moderna, para questionar esses fundamentos) ou questões últimas do humano, desenvolvidos por meio de processos argumentativos, mais que imagéticos e fabulares, sendo palco constante de processos de incorporação e refutações (SOMBRA, 2012, p. 17).

De algum modo, resgato nessa definição uma noção recusada por Deleuze e Guattari, mas não por Cossutta (a ideia de *reflexão*), acrescento as disputas internas da atividade

filosófica (incorporações e refutações) e abordo dois aspectos adicionais que, no próprio artigo, já reconheço como frágeis: a questão dos fundamentos (cada vez mais recusada; embora eu defenda que *recusar fundamentos* já é lidar filosoficamente com eles) e a forma imagética e fabular. Em relação a esta última, de Platão a Nietzsche, a filosofia nunca deixou de produzir imagens e fábulas, mas também nunca deixou de rejeitar essa forma como seu recurso primordial.

Mas há algo em comum a todas essas definições, todas elas abordando a mesma prática de modos diferentes? Por que o *conceito* é a sua matéria? Penso que o que diferencia a filosofia de outras atividades parte da constatação de que o seu exercício não corresponde a uma descrição de fatos/acontecimentos/discursos. O tempo todo, fazemos arte, religião, ciência, agimos moralmente, assumimos posturas estéticas, fazemos política ou nos omitimos dela, damos e ouvimos/lemos explicações religiosas, cosmológicas, científicas ou mitológicas sobre o mundo. Num nível mais abstrato, escrevemos “tratados teóricos” sobre cada uma dessas atividades, numa tentativa de “segunda ordem” de abordá-las. É claro que essa abordagem teórica já exige, em diversos momentos, a utilização de conceitos. Mas a filosofia remete a um processo que podemos chamar de “terceira ordem”, de tentativa de compreensão da rede de sentidos dessas atividades e dessas descrições teóricas ou, mais radicalmente, de reformulação delas<sup>12</sup>.

Esta descrição filosófica a remete quase necessariamente a uma semântica imprecisa, a conceitos fugidios (como o próprio conceito de filosofia!) que não são explícitos, de imediato, nas atividades e mesmo nas descrições de segunda ordem. Essa semântica imprecisa tem de ser *argumentada*. O filósofo tem de convencer a sua pretensa audiência de que

o que ele propõe é razoável, que permite-nos contemplar ou reformular as atividades (primeira ordem) ou os tratados teóricos (segunda ordem) aos quais os conceitos formulados se referem de modo mais apodítico, irrecusável, verdadeiro, preciso, instigante, renovador, crítico – os adjetivos já compõem uma longa cadeia histórica e podem mudar com o tempo. Em diversos momentos, os filósofos tentaram estabelecer que tipo de argumento é válido e/ou rigoroso e que tipo não é. Há verdadeiros tratados sobre isso, mas é preciso ter a humildade de admitir que os modos de argumentação são tão diferentes quantos os filósofos.

Cada vez mais se desconfia de que o resultado de uma teoria filosófica seja “verdadeiro”, no sentido de que exclui qualquer outra possibilidade alternativa de formulação como “falsa”. Certamente se cobra alguma coerência interna, e os adjetivos acima sugeridos são estabelecidos como critérios possíveis de uma boa teoria. Quando entramos em contato com uma descrição filosófica *que nos parece valiosa*, isso acontece porque ela pode ter um impacto relevante sobre o nosso olhar e a nossa percepção acerca das nossas atividades de primeira e de segunda ordem. Na maior parte das vezes, essas atividades desempenhadas não são envolvidas em um grau máximo de reflexão e/ou percepção crítica. Pensar o significado profundo de alguns dos aspectos que as envolvem pode produzir um efeito importante de *repensar* o significado delas, até de colocá-las em xeque; de, eventualmente, transformarmos a nossa própria sensibilidade a partir desse novo significado.

Nesse sentido, pensar filosoficamente pode ser uma atitude praticamente política. Essa atitude pode remeter a uma confirmação de tudo o que está sendo construído ou

a uma redescritção que permita que pensemos criticamente sobre isso. Sempre que estivermos sobre certo regime de “pensamento único”, essa redescritção poderá ser fundamental. Vale acrescentar que essas fronteiras não são rígidas. De um modo menos discursivo, as grandes obras de arte costumam transformar alguns aspectos fundamentais da nossa rede de sentidos.<sup>13</sup> As teorias científicas, principalmente em momentos fundamentais, também o fazem.<sup>14</sup> Talvez o que caracterize a filosofia é a atividade discursiva de se voltar especificamente para esse objetivo, ter o conceito como a sua matéria por excelência.

Mas, naturalmente, a formulação filosófica não surge do nada. Se Aristóteles pensava que ela partia de um espanto [*thaumazein*], mesmo que não concordemos que este seja o afeto universal da filosofia, aqui é interessante sinalizar que *há* um afeto que a move, ou seja, literalmente *somos afetados* por algo e queremos dialogar com este afeto a partir de uma nova proposição conceitual, a partir de um reexame ou uma redefinição que nos permita lidar melhor com aquilo que sempre fizemos ou transformá-lo. Concretamente, falando, uma filosofia não se realiza sem um *problema* que a impulse a se realizar. Segundo Deleuze e Guattari, “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução” (1992, p. 27-28). E acrescentaram:

Dizemos de qualquer conceito que ele sempre tem uma história, embora a história se desdobre em ziguezague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito, há, no mais das vezes,

pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos. (1992, p. 29-30).

Partindo dessa perspectiva, devemos pensar que o filosofar sempre estará vinculado a esse ato (e esse afeto, poderíamos acrescentar) mais originário: um problema que será investigado e, talvez, parcialmente resolvido com o desenvolvimento e/ou reexame de novos conceitos filosóficos. Não podemos excluir dessa atividade o que costumamos chamar de “comentadores”, os pensadores que investigam de forma exegética a formulação filosófica de outros pensadores. Frequentemente, esta atividade traz novas iluminações ao conceito previamente elaborado, novas nuances são descobertas, novas possibilidades são reveladas. Entretanto, se há uma vinculação profunda entre o conceito e o seu problema, a própria exegese deveria reexaminar o problema anteriormente levantado ou pensar o conceito a partir de problemas estabelecidos pelo próprio exegeta, o que não deixa de significar a produção de uma nova filosofia.

E é neste momento que nos deparamos com nossa questão original, pensar a filosofia na América Latina tendo a questão do Ocidente como um problema. De um lado, certamente somos atravessados por diversas questões tipicamente “ocidentais”. Vivemos no sistema capitalista e, mais recentemente, numa “ordem neoliberal”<sup>15</sup>; nosso sistema político e de direitos, nosso modo hegemônico de fazer ciência (e filosofia), nosso modo hegemônico de produção artística, parte significativa da nossa religiosidade, todos esses aspectos têm forte influência ocidental. Por outro lado, somos atravessados

por formas não ocidentais de cultura, especialmente negra e indígena, e este amálgama também transforma, de modo diferente para grupos sociais diferentes, nosso modo de estar no mundo, nossa religiosidade, e mesmo nossa relação com o trabalho e a atividade econômica. Implica, também, em uma relação diferenciada com as atividades econômicas típicas do capitalismo e (ainda) em uma profunda divisão racial no país, apesar da nossa mestiçagem<sup>16</sup>. A própria relação prática com a ideia de indivíduo pode ser transformada.<sup>17</sup>

O que isso significa para a formulação dos nossos problemas filosóficos? Não teríamos algo de diferente a refletir em relação a certos valores fundamentais à constituição moderna, como relação sujeito-objeto, individualismo, propriedade, colonização, capitalismo? Não podemos pensar outro sistema de direitos e outro modo de conceber a política? Não haverá outra gramática para o que pensamos ou não ser ético? O nosso modo de produzir conhecimento e de apreensão estética não é transformado pela nossa condição? Nossa religiosidade e nosso modo mesmo de enfrentá-la não será outro? Não somos eventualmente afetados por outra metafísica?

Seguindo Julio Cabrera, questionar estes aspectos não nos remete a uma questão “nacional”. Não se trata aqui de uma “filosofia brasileira ou latino-americana”, nem sequer de problemas “tipicamente” brasileiros ou latino-americanos, mas de uma perspectiva que seja *situada*.

os pensamentos filosóficos nascem dentro de redes holísticas de proposições, crenças, propostas, valores vigentes etc. e ganham certa configuração [...] dentro

delas, configuração essa que é produzida por uma perspectiva e por uma circunstância; dependendo da procedência do pensamento, predomina uma configuração ou outra (CABRERA, 2015, p. 8).

Com alguma proximidade conceitual, isto significa dizer: os pensamentos filosóficos (também) nascem a partir da sua própria *rede de sentidos*, eles não formulam “visões de lugar nenhum”. Se a filosofia concerne a modos discursivos de tentativas de instauração de sentido ou a partir do reexame e da reformulação da “gramática profunda” (para usar uma imagem de Wittgenstein) das nossas atividades, me parece razoável pensar que esta gramática é transformada, ao menos parcialmente, em cada situação. Mesmo que parcialmente ela se utilize de diversos signos e componentes que atravessem povos e gerações.

Se pensarmos nesta difícil questão em torno da filosofia, comparando-a com uma “atividade de segunda ordem” — pensemos na sociologia, como exemplo —, teremos maior dimensão da natureza do nosso problema. Um sociólogo brasileiro pode, por exemplo, fazer uma pesquisa acerca das transformações sociais no centro antigo de Salvador-Bahia. Ele pode, por sua vez, se utilizar para tanto de metodologias de sociólogos europeus ou norte-americanos. Haveria, nesse caso, uma ambiguidade. Uma discussão “descolonizadora” no campo da sociologia poderia reivindicar “metodologias do sul” para tais abordagens, ou mais especificamente metodologias latino-americanas. Mesmo nesse caso, porém, o sociólogo apresentou uma preocupação com questões locais. Se outros pesquisadores quiserem pesquisar o centro antigo, quase

incontornavelmente deverão se voltar para a sua pesquisa. Num sentido mais concreto, dificilmente uma reflexão sobre o Brasil irá abdicar de intelectuais como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Caio Prado Junior, Celso Furtado, entre outros. Outra discussão, e que não nos cabe aqui, é o quanto eles se utilizaram de metodologias (e, ainda mais profundamente, fundamentos filosóficos) de autores “importados” para os seus empreendimentos e o quanto forjaram fundamentos “locais” para tanto.

No caso da filosofia, estas questões ganham outro grau de problematização. Se a “gramática profunda” que perpassa a filosofia pode discutir conceitos tão amplos quanto identidade, diferença, liberdade, poder, sujeito, igualdade, ética, linguagem, significação, corpo, mente, mundo, substância, matéria, tempo, espaço, natureza, cultura, entre outros, todos esses signos parecem remeter a uma “universalidade” que mais facilmente independe de uma situação. A própria história das pesquisas filosóficas que atravessam épocas e regiões parece dar razão a essa “visão de lugar nenhum”.

Parecemos aceitar com mais facilidade que esses pequenos “fundamentos” do pensamento sejam formulados e conceituados por uma tradição de autores europeus/norte-americanos e quase sempre nos contentamos em burilar e rediscutir essas formulações. Mas, para usarmos a imagem de Anne McClintock anteriormente citada, não nos submetemos pacificamente às suas *nomeações*? Se os conceitos filosóficos correspondem a um modo discursivo de definir/reformular alguns dos elementos essenciais da nossa rede de sentidos, o que significa assumirmos que praticamente todos eles sejam chancelados pela intelectualidade ocidental hegemônica? Se,

como afirmou Cabrera, os pensamentos filosóficos nascem de “dentro de redes holísticas de proposições, crenças, propostas, valores vigentes etc.”, onde ficaram as nossas próprias “redes holísticas” na formulação dos *nossos* pensamentos filosóficos? A formulação *sempre* a partir do universo europeu e norte-americano não tende a nos remeter a estranhas, embora muito bem elaboradas, “ideias fora de lugar”<sup>18</sup>? Por que somos tão pouco sensibilizados por outras estéticas, éticas e metafísicas? E quando o fazemos (raramente), por que isso parece muitas vezes um mero exercício estilístico e não fundamentado em problemas realmente vividos?

Mas há outro aspecto a ser considerado, aqui. Nos questionamentos elaborados acima, foi comum o pronome “nós” e as conjugações dele decorrentes. Mas quem somos “nós”? “Nós”, os latino-americanos? (nós, os brasileiros?). Esta nomeação não é demasiado equívoca? Se o processo de “ocidentalização” se deu também por meio de diversos mecanismos de exclusão (de pessoas e de atributos das pessoas), certamente em uma faixa importante da população este processo minou boa parte do antagonismo e da reação possível. Neste sentido, se “Ocidente” não chega a ser uma realidade plausível, ao menos as “ideias fora de lugar” de Ocidente parecem nos seduzir. Em filosofia, isso representa quase sempre a nossa reverência quase impensada a conceitos e valores ocidentais.

Mas, sem dúvida, há algo “fora de lugar” mesmo nelas. No mínimo, se nos atemos ao permanente jogo de inclusão-exclusão que nos cabe na América Latina (em relação ao “Ocidente”), ao profundo fosso que nos atravessa e que frequentemente nos coloca (digamos) entre a favela e o

condomínio (DUNKER, 2015), a tendência é que cheguemos à conclusão de que não compartilhamos a mesma temporalidade ocidental. Não temos o mesmo passado e também somos atravessados por outras tradições. A perspectiva de futuro que nos move remete a outras aberturas e (im)possibilidades.

Pensar uma perspectiva *situada* significa nos posicionarmos diante do modo específico com o qual somos afetados pelo paradoxo da modernidade na América Latina. E *sabemos* que não somos afetados do mesmo modo, quer sejamos ricos ou pobres; negros, brancos ou indígenas; homens ou mulheres; homossexuais ou heterossexuais; ateus, cristãos ou de uma religião de matriz africana; bolivianos, argentinos ou brasileiros; nortistas ou sulistas (no caso do Brasil). Como estas condições também não nos determinam, somos afetados de modos diferentes pelo modo com que recebemos e interpretamos estes condicionamentos, pelo modo particular com que estas questões (e outras) afetam a nossa vontade de fazer (ou ler) filosofia.

Isso implicará diversas possibilidades de se fazer filosofia ou, mesmo que a obra não seja propriamente filosófica em sua proposta, de se construir novas gramáticas. Possivelmente, em todos os casos isso acontecerá em diálogo com conceitos ocidentais, mesmo quando se escreve a partir de bases não ocidentais. Quando Rodolfo Kusch pensa sua *América profunda* a partir da cultura pré-colombiana, a diferença entre *ser* e *estar* se estabelece em diálogo com a noção ocidental de ser (KUSCH, 1999). Quando Viveiros de Castro (1996) formula a noção de um “perspectivismo ameríndio” e, nela, redimensiona possibilidades de se lidar com noções como natureza e cultura, e até mesmo homem e animal, ele também dialoga com conceituações ocidentais,

para fazer isso. Em ambos os casos, de todo modo, há uma delimitação clara em função de um diálogo com povos e possibilidades ostensivamente não ocidentais. Estes cruzamentos, entretanto, também são válidos quando as possibilidades são mais híbridas (BHABHA, 1998), quando, estranhamente, *somos e não somos ocidentais*, e o que somos se dá de um modo particular que tem de ser reapropriado. Segundo Dussel,

De modo diferente dos africanos e asiáticos (...) a maioria da população latino-americana (...) não é (...) nem ameríndia nem europeia. (...) É em torno do mestiço que vai sendo construída o que se chama 'América Latina' (...) como bloco cultural. O mestiço viverá em seu corpo e sangue a contraditória figura da Modernidade (DUSSEL, 1993, p. 165-166)

Isso tudo já deveria merecer outras possibilidades filosóficas, outros conceitos e, neles, outros modos de vida possíveis.

### NOSSA PRÁTICA, ENFIM

A formação das nossas academias parece reforçar nossa dificuldade. Nós somos inseridos, com algum grau de disciplina e rigor, na tradição dos conceitos filosóficos ocidentais, mesmo quando remetem a uma “tradição” recente no caso da filosofia contemporânea. Aqueles que são bem sucedidos tornam-se capazes, em seus artigos, livros, dissertações e teses, de elaborarem leituras inteligentes do que foi desenvolvido por autores clássicos gregos e latinos, ou por autores franceses,

alemães, ingleses e norte-americanos (talvez italianos e espanhóis) na modernidade e na contemporaneidade. Em alguns casos, estas leituras chegam a fazer alguma articulação com problemáticas mais imediatamente locais.

Mas o que resulta está longe de ser suficiente. Tentemos imaginar a atividade filosófica como uma grande teia de produção, leitura, análise, comentário e crítica de textos filosóficos. Essa grande teia acontece desde a formação de novos alunos (graduandos e mestrands, por exemplo), passa por pesquisadores já formados no âmbito da filosofia e se segue por leitores fora do universo profissional da filosofia — desde profissionais de outras áreas, que se valem de conceitos filosóficos, até leitores diletantes. Não é relativamente consensual que há uma baixa vitalidade nessa teia, quando os textos produzidos partem de autores latino-americanos? A “produção original” (criação de conceitos, novas instaurações de sentido) não tem priorizado fortemente filósofos europeus/norte-americanos? Mesmo quando os autores latino-americanos são lidos, as produções preferenciais remetem a seus “comentários” (análises, discussões, problematizações) de conceitos desenvolvidos por autores europeus.<sup>19</sup> Os nossos eventuais trabalhos autorais não têm provocado grande interesse para a maioria dos pesquisadores de outras áreas, e mesmo de leitores diletantes. Complementarmente, alguns poucos filósofos de destaque parecem almejar muito mais uma aceitação ou “reconhecimento” em escala global que ensejar uma nova vitalidade à teia local.

Se esta fraca vitalidade é real, ela pode ter motivações que não são excludentes; ao contrário, muito provavelmente elas são complementares. De um lado, criamos uma “cultura”

interna que não se interessa por autores latino-americanos. Desenvolvemos um fascínio (performativamente reforçado) pelos autores europeus e norte-americanos, de modo que “dividi-los” com autores “locais” significaria uma perda de prestígio. As nossas pesquisas, assim, não serão muito incentivadas para investigar obras filosóficas de Farias Brito, Carlos Vaz Ferreira, Vicente Ferreira da Silva, Evaldo Coutinho, Oswald de Andrade, Paulo Freire<sup>20</sup>, Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone ou Julio Cabrera. De outro lado, damos pouca oportunidade para a criação filosófica e para o desenvolvimento dos nossos próprios problemas. Os cursos de graduação não costumam dar esse incentivo ou desenvolver disciplinas especificamente “criativas”. Para além deles, a baixa receptividade das obras autorais locais já tende a significar, antecipadamente, um desincentivo ou um desestímulo à sua produção, eventualmente tratada como uma tentativa “exótica” de formulação por um diletante ainda despreparado.

Com essa rede performativa de desestímulo à formulação filosófica local, produzimos um curioso cenário. A nossa produção (cada vez mais profissionalizada, como sinaliza Julio Cabrera (2013)) ganha um papel secundário de refinadora da semântica da produção europeia/norte-americana. Se o Ocidente é na verdade um processo de “ocidentalização”, tendemos a absorver quase acriticamente este processo. Quando somos críticos a ele, tendemos a nos utilizar de uma gramática também europeia, como críticas marxistas, hermenêuticas, neopragmatistas ou pós-estruturalistas — quem sabe a linguagem pós-colonialista de matriz inglesa, ou os *cultural studies*.

Sinalizar para estes fatores não significa propor o inverso, abdicarmos do diálogo com a filosofia europeia/norte-americana em nome de uma suposta filosofia latino-americana. Significa reivindicar um exercício político-formador que nos convide a pensar nossos próprios problemas, e arriscarmos nossa própria gramática, mesmo que em diálogo com conceitos e formulações de outras plagas. Não sabemos com clareza sequer quem é o “nosso” desta frase, mas uma perspectiva mais situada certamente nos convidará a diversificar as possibilidades gramaticais. Certamente, continuaremos a dialogar com grandes pensadores ocidentais ao fazer isso. Mas, num espírito antropofágico, eles deverão ser “digeridos” de acordo com nossas próprias questões, assim como podem ser digeridos autores africanos e asiáticos, por exemplo. Não é possível se antecipar o que resulta de tal inversão, mas também não é difícil pensar que à medida que intensifiquemos nossas redes locais e sejamos capazes de produzir, discutir, refutar e reformular as nossas próprias obras, uma nova vitalidade possa emergir a partir daí. Com ela, a tendência de que nos identifiquemos cada vez mais com nossa própria gramática. E que nossa sensibilidade filosófica seja cada vez menos “fora de lugar”.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: lausombra@hotmail.com.

<sup>2</sup> Informações obtidas no link <http://www.amniation.com/vfr/archives/005372.html>, acessado em 09/12/2016, às 10:30.

<sup>3</sup> O que isto significa, em última instância, será discutido em seguida.

<sup>4</sup> Dussel já havia desenvolvido essa questão em seu livro *1492: o encobrimento do outro* (1993).

<sup>5</sup> Esta associação não é trivial ou incomum. Ela já foi feita por diversas vezes, como em Dussel (1993), Todorov (2003), Attali (1992), entre tantos outros. O grupo “modernidade/colonialidade”, anteriormente citado, vincula diretamente a modernidade ao processo de conquista da América.

<sup>6</sup> É interessante que um termo frequentemente usado para “objeto” (ou “matéria”, “assunto”...) em alemão é *Gegenstand*. E *gegen* remete diretamente à ideia de *oposição*, como diversas vezes lembrado por Heidegger e Gadamer. Gadamer, por exemplo, sugere que o conceito de *Gegenstand* representa “aquilo que executa uma resistência, o que resiste à imposição natural e à inserção nos acontecimentos da vida” (2006, p. 111). O objeto, então, é *arrancado* pelo sujeito a partir de uma resistência, não é mero objeto de contemplação como se dava na *theoria* aristotélica.

<sup>7</sup> Certamente podemos incluir na formação dessa sensibilidade o herói solitário (quase sempre homem, registre-se) do cinema norte-americano, como o *cowboy*, o guerreiro (como o Rambo de Stallone, por exemplo) ou o policial/detetive. Eventualmente desajustados, eles têm, entretanto, a capacidade isolada de salvar um mundo ou um povo. Mesmo que eventualmente precisem, para tanto, deixar um rastro de sangue em mexicanos, indígenas, russos, asiáticos ou árabes (os “outros” da vez).

<sup>8</sup> Como afirmam Dardot e Laval (2016), a partir de Herbert Spencer, começa a ser forjado um novo tipo de liberalismo (que derivaria no neoliberalismo do século XX) que já não garante o “benefício de todos”. A ideia de *concorrência* ganha, aqui, uma noção forte de “sobrevivência dos mais aptos”, numa adaptação intraespécie da obra de Darwin.

<sup>9</sup> Se é que é preciso reforçar a posição de McClintock, basta ler um trecho do filósofo espanhol do século XVI Juan Ginés de Sepúlveda, defensor da “guerra justa contra os índios”, em oposição ao frei dominicano Bartolomé de las Casas: “sendo (...) coisa justa por direito natural que a matéria obedeça à forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem de todos (...)” (*Apud* DUSSEL, 1993, p. 75).

<sup>10</sup> Em trabalho anterior (SOMBRA, 2015c), tentei fazer um histórico conceitual

das lutas democráticas desde a Revolução Francesa, mostrando como elas se contrapunham fortemente aos interesses liberais, num primeiro momento. No entanto, especialmente a partir do século XX, elas foram perdendo o seu poder contestador, sendo frequentemente incorporadas ao amálgama das “democracias liberais” ocidentais. Mesmo esse esvaziamento, contudo, foi ainda considerado perigoso pelos movimentos neoliberais especialmente a partir da década de 70, o que paradoxalmente serve de base para renovadas lutas democráticas a partir de então.

<sup>11</sup> Além das suas publicações, tive ao menos uma conversa pessoal com Julio Cabrera sobre essa sua preocupação. Agradeço-lhe por me chamar a atenção para um aspecto que eu considerava pouco até aquele momento.

<sup>12</sup> Nesse sentido, a proposta de reflexão e reexame que eu e Cossutta apresentamos pode ser insuficiente em relação à “criação” de Deleuze e Guattari. A filosofia, naturalmente, não apenas “reflete” mundos e modos de vida, mas também pode criá-los e recriá-los. Ou, no mínimo, formular conceitos que permitam que eles sejam vistos e vividos de um modo inédito. Na prática da atividade filosófica, entretanto, estas fronteiras não são rígidas, e talvez seja prudente deixar todas elas como possibilidades, alternativas ou complementares, do exercício filosófico.

<sup>13</sup> É nesse sentido que compreendo a visão de Julio Cabrera (2007) de que o cinema produz “conceitos logopáticos” (carregados de afeto e de sensibilidade), sendo que esta também pode ser uma possibilidade da filosofia. De um modo geral, as obras de arte em geral têm essa propriedade, sendo que as maiores delas podem transformar a nossa rede de sentidos, “abrir um mundo” como afirmava Heidegger em *A origem da obra de arte* (2002).

<sup>14</sup> Baseados em Thomas Kuhn, podemos pensar que, nas ciências, os momentos de transição de um paradigma em crise para um novo sejam momentos especialmente filosóficos. Como afirma Kuhn, por exemplo, “a transição da mecânica newtoniana para a quântica evocou muitos debates a respeito da natureza e dos padrões da física” (2005, p. 73). Possivelmente, estas questões são ainda mais complexas nas ciências humanas, já que elas costumam comportar, em suas fileiras, diversas “linhas teóricas” divergentes, que exigem reflexões filosóficas ainda mais frequentes para sua fundamentação.

<sup>15</sup> Pierre Dardot e Christian Laval mostram, por exemplo, que mais que uma doutrina econômica, estamos sob a égide de uma *racionalidade neoliberal*, que “tem como característica principal a generalização da

concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (2016, p. 17). Mais adiante eles exemplificam, com algo que nos é caro no âmbito da pesquisa universitária. “Pense-se em particular na generalização dos métodos de avaliação no ensino público oriundos da empresa” (Ibid., p. 26). Casos particulares de estudos da repercussão da perspectiva neoliberal (em sentido amplo) na Universidade têm sido pesquisados; um exemplo foi a pesquisa recentes de três geógrafas em uma Universidade norte-americana, com o valor adicional de inserir esta pesquisa a partir de diferenciações étnicas e de gênero (HAWKINS *et al*, 2014).

<sup>16</sup> Tentei aprofundar essa reflexão (SOMBRA, 2015b). Naturalmente, há diversos estudos mais aprofundados sobre essa matéria, com diferentes perspectivas.

<sup>17</sup> Certamente, o próprio capitalismo, e sua exacerbação no neoliberalismo, nos convida performativamente a um reforço da noção de indivíduo, com noções fortes de concorrência, empregabilidade, capital humano etc. Mas há diversos contrapontos parciais a esse modo em países com culturas não totalmente ocidentais. Como exemplo, Charles Taylor (1997, p. 60-62) nos apresenta a diferença na formação de jovens norte-americanos em Connecticut, que são estimulados a deixar a casa paterna para desenvolverem sua conversão *individual*, em relação a jovens indianos, estimulados a permanecer profundamente vinculados à sua família ampliada. Podemos citar, também, a recusa política de indígenas bolivianos em encampar modos “ocidentais” de decisões políticas individuais, de modo profundamente diferente das tomadas de decisão tradicionais (Linera, 2008). No Brasil, além de experiências de povos indígenas, quilombolas e de fundo de pasto, certamente a sociabilidade nas favelas brasileiras diverge, ao menos parcialmente, das formas tipicamente ocidentais.

<sup>18</sup> Em artigo já mencionado (SOMBRA, 2015b), tentei ampliar aspectos do conceito de Roberto Schwartz na investigação da realidade brasileira.

<sup>19</sup> A partir do *site* academia.edu, tenho acompanhado a recepção de meus artigos. Sem dúvida, aqueles que falam de Heidegger e Wittgenstein, por exemplo, são bem mais procurados que os mais “autorais”.

<sup>20</sup> Oswald de Andrade e Paulo Freire são bastante pesquisados no Brasil, respectivamente no campo da literatura e da educação, mas pouco como filósofos.

## REFERÊNCIAS

ARDILES, Osvaldo Et al. *Hacia una filosofia de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Bonum, 1973.

ATTALI, Jacques. *1492: os acontecimentos que marcaram o início da era moderna*. Tradução Denise Rangé Barreto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal”. In: BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila (et al). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CABRERA, Julio. *Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem*. Brasília: Ed. da Unb, 2003.

CABRERA, Julio. *De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia: novas reflexões sobre cinema e filosofia*. São Paulo: Nankin, 2007.

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ª Edição. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

CABRERA, Julio. “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (acerca da expressão ‘filosofar-desde’). Revista Nabuco, 2, Janeiro de 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Ed, 2000.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CORONIL, Fernando. “Beyond Occidentalism: toward nonimperial Geohistorical categories”. *Cultural Anthropology*, Vol 11, 1 (Feb 1996), pp. 51-87.

COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. 2ª Edição. Tradução Angela de Noronha Begnami (et al). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Ed, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. 2ª Ed. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Tradução Antônio Luz Costa. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.

HALL, Stuart and GIEBEN, Bram (Ed.). *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.

HALL, Stuart. “The West and the rest: discourse and power”. In: HALL, Stuart and GIEBEN, Bram (Ed.). *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.

HAWKINS, Roberta, MANZI, Maya and OJEDA, Diana. “Lives in the making: power, academia and the everyday”. *ACME*, 2014, 13 (2), 238-351.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. 2ª Edição. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. da Unb, 2008.

HEIDEGGER, Martin. “A origem da obra de arte”. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: *Ensaio e Conferências*. 3a. Ed. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4ª Ed. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUNTINGTON, Samuel. “The Clash of civilizations?”. *Foreign Affairs*, vol. 72 (Summer 1993), pp. 22-49.

KERSTING, Wolfgang. “Politics, freedom, and order: Kant’s political”. In: GUYER, Paul (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 9ª Edição. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Tradução Joanildo Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio São Paulo: Intermeios, 2015.

LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Ed, 2000.

LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Tradução Celso Mauro Paciornick. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

LINERA, Álvaro Garcia. *A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. Tradução Mouzar Beditino e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Traduzido por Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

McCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York, Routledge, 1995.

MORETTI, Nani. *O burguês: entre a história e a literatura*. Tradução Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

NEUMANN, Iver B. *Uses of the other: 'the East' in European identity formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". In: BONILLA, Heráclito (compilador). *Los conquistados: 1492 e la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. 28ª Edição. Tradução Antônio Chelini et al. São Paulo: Ed. Cultrix, 2012.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Volume 1. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996a.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Volume 2. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996b.

SOMBRA, Laurenio Leite. “Filosofia: de que se trata?”. *Revista Pandora*, 40, Março de 2012, p. 14-21.

SOMBRA, Laurenio Leite. “Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor”. *Revista Sísifo*, n. 1, v. 1, 2015a.

SOMBRA, Laurenio Leite. “Escândalo da Política Brasileira: o sentido da desigualdade”. In: *Revista Ideação*, n. 32, jul./dez/2015b. pp. 59-99.

SOMBRA, Laurenio Leite. “Democracy in the presence of liberalism”. In: GALUPPO, Marcelo Et al (Editors). *Human rights, rule of Law and the contemporary social challenges in complex societies: proceedings of the XXVI World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy of the Internationale Vereinigung für Rechts — und Socialphilosophie*. Belo Horizonte: Initia Via Editora, 2015c.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3ª Ed. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 4ª Edição. Tradução Marcos Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2005.

# **DIS-PENSAR O DIREITO OCIDENTAL: REFLETINDO SOBRE REDES DE SENTIDO A PARTIR DA FORMALIZAÇÃO JURÍDICA DO TRABALHO COLETIVO AUTOGESTIONÁRIO**

Flávia Almeida Pita<sup>1</sup>

**RESUMO:** O texto procura refletir, a partir de conceitos desenvolvidos pelo filósofo Laurenio Sombra, (rede de sentidos e constituição dos sujeitos), e da noção de colonialidade do poder do sociólogo peruano Aníbal Quijano, os efeitos da colonialidade do poder sobre o Direito brasileiro. Para isso, parte-se de um problema concreto específico: a formalização jurídica, no contexto brasileiro, de coletivos de trabalhadores da Economia Popular e Solidária, que desvela o descompasso entre a identidade de tais sujeitos coletivos e a identidade jurídica que o modelo ocidental-capitalista de Direito lhes impõe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Direito; Colonialidade do Poder; Rede de Sentidos; Economia Popular e Solidária; Sujeito de Direito.

**ABSTRACT:** This text seeks to reflect, from concepts developed by the philosopher Laurenio Sombra (network of significance and constitution of the subjects), and the notion of coloniality of power by the Peruvian sociologist Aníbal Quijano, the

effects of coloniality of power on Brazilian Law. To this end, a specific concrete problem arises: the legal formalization, in the Brazilian context, of Popular and Solidarity Economy working groups, which reveals the mismatch between the identity of such collective subjects and the legal identity that the Western- Capitalist Law enforces them.

**KEYWORDS:** Law; Coloniality of Power; Network of Significance; Solidarity and Popular Economy; Subject of Law.

## INTRODUÇÃO

Desde 2014, um grupo de professores e estudantes da Universidade Estadual de Feira de Santana vem se reunindo para leitura e reflexões em torno da filosofia da linguagem (em especial Wittgenstein), da hermenêutica contemporânea (Heidegger e Ricoeur) e das relações de poder entre os sujeitos, sobretudo aquelas que se constituem como antagonismos (Laclau, Bourdieu, Foucault e Hall). Destes encontros resultou, em 2015, o projeto de pesquisa *A constituição dos sentidos e dos sujeitos: uma investigação hermenêutica e política*, em desenvolvimento a partir de então, sob a coordenação do filósofo Laurenio Sombra, com o objetivo de “investigar processos e estruturas fundamentais que embasam a constituição humana de sentido e a constituição correlata de sujeitos individuais e coletivos, num contexto de relações antagônicas entre sujeitos” (SOMBRA, 2015c).

Uma das vertentes a que se encaminharam as atividades do grupo resultou, aliás, no dossiê em que se insere este texto, dedicado a perscrutar o conjunto de sentidos que caracterizam a modernidade ocidental e, com ela, as relações de poder, de hierarquia e de antagonismo entre os sujeitos coletivos que são seus protagonistas. *Como podemos pensar, filosoficamente, outros modos de racionalidade? Como pensar, eventualmente, a relação desses outros modos com certa hegemonia do pensamento ocidental? Que negociações e/ou enfrentamentos são possíveis?* — foram estas as questões propostas como convite/desafio.

Muito embora se trate de um projeto localizado formalmente na Filosofia, o grupo de pesquisa, a partir de sua constituição multidisciplinar, e do encadeamento das

diferentes perspectivas, vem desenvolvendo, com o arsenal conceitual que se vai configurando, diferenciadas reflexões.

É esse o pano de fundo do qual se parte neste texto, em que pretendo relacionar dois espaços diferentes. O primeiro deles situa-se na área do Direito, a partir de um problema muito específico: a formalização jurídica, no contexto brasileiro, de coletivos de trabalhadores do que vem sendo conhecido como Economia Popular e Solidária, que baseiam sua atuação na propriedade coletiva dos meios de produção, na atuação autogestionária, travando relações internas que pretendem, contradizendo a subordinação característica do trabalho assalariado, basearem-se em práticas democráticas e horizontais<sup>2</sup>. O problema que se identifica é o evidente descompasso entre a “identidade” de tais sujeitos coletivos e a identidade “jurídica” que o modelo ocidental-capitalista de Direito lhes impõe. Assim, chega-se ao segundo espaço anunciado, onde pretendo me valer, para refletir sobre essa questão concreta, de alguns conceitos desenvolvidos no mencionado grupo de pesquisa (*rede de sentidos e constituição dos sujeitos*), associados à noção de *colonialidade do poder*, do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Por fim, a explicitação de uma pergunta em aberto, que aponta para um rico horizonte investigativo: como *descolonizar* o Direito brasileiro?

Optando por uma lógica indutiva, iniciarei expondo o problema empírico escolhido para ensejar a reflexão teórica, com o intuito de incrementar o recurso heurístico adotado, já que suponho não ser o tema íntimo dos leitores desta publicação. Em seguida, o problema empírico conduz à questão da colonialidade do poder (QUIJANO, 1992) e, mais especificamente, aos efeitos da colonialidade do poder sobre

a questão da subjetividade jurídica no Direito brasileiro, que justificarão a apresentação de alguns conceitos desenvolvidos pelo filósofo Laurenio Sombra (2015a, 2015b e 2015c), que se integram ao vocabulário adotado para pensar o problema.

### UM RECORTE DA REALIDADE: COLETIVOS DE TRABALHADORES DA ECONOMIA POPULAR E SOLIDÁRIA NO BRASIL E OS OBSTÁCULOS À SUA SUBJETIVAÇÃO JURÍDICA

O que se vem chamando de Economia Popular e Solidária<sup>3</sup> tem como um de seus motes centrais o trabalho realizado de forma coletiva e autogestionária<sup>4</sup>. Tais arranjos econômicos alternativos caracterizam-se por contradizer a lógica da exploração do trabalho pela apropriação da mais-valia, assumindo como valores centrais a solidariedade (em oposição ao individualismo e competitividade das práticas hegemônicas) e a ressignificação do trabalho como potencializador de uma vivência e uma subjetividade emancipadora e comunitária. No Brasil, hoje, estão presentes em números expressivos<sup>5</sup>, onde suas características são reconhecíveis tanto nos modos de produzir e viver dos chamados povos tradicionais, quanto em iniciativas estimuladas por entidades de apoio (a exemplo das incubadoras universitárias).

No quadro de crise da sociedade do trabalho (ANTUNES, 2005), o discurso e as práticas da Economia Popular Solidária são por vezes apontados — não sem razão — como cúmplices dos arranjos do capital na busca de alternativas para a absorção de um volume cada vez maior de trabalhadores que não correspondem ao modelo do proletariado fabril estável,

para o que serve de indício o fato de que os trabalhadores e trabalhadoras deste universo frequentemente enfrentam condições precarizadas de trabalho (insegurança, baixa remuneração, falta de acesso ao sistema de seguridade social etc.). Parece compactuar com tal quadro de precarização o fato de que uma parte considerável das iniciativas da Economia Popular Solidária não chega a formalizar-se como uma *pessoa jurídica*<sup>6</sup>. Há indícios que este percentual seja ainda maior, já que a informalidade, em si, é um obstáculo à identificação dos grupos pelos levantamentos oficiais.

A apropriação pelo grupo produtivo de um formato jurídico previsto pelo Direito corresponde, de alguma forma, a “nascer” aos olhos do Estado. Adquirindo uma personalidade jurídica coletiva o grupo passa a existir em apartado dos indivíduos que o formam, tornando-se capaz, assim, de manter relações reconhecidas pelo Estado com outros indivíduos e grupos (entre os quais o próprio Estado).

Para o Direito brasileiro<sup>7</sup>, os sujeitos de direito podem assumir a forma de *pessoas naturais* (“toda pessoa é capaz de direitos e deveres na ordem civil”, começando a personalidade civil da pessoa no “nascimento com vida”<sup>8</sup>) ou *pessoas jurídicas*, coletividades a que a lei concede, em igualdade de condições das pessoas naturais, a possibilidade de participarem enquanto “pessoas” fictícias, de relações jurídicas. Tanto quanto as pessoas “de carne e osso”, as pessoas jurídicas têm nome, registro civil, direitos e obrigações, “nascem” e “morrem” de forma determinada. Para adquirir o status de *sujeito de direito*, no entanto, um coletivo de pessoas deve “encarnar-se” sob uma das formas jurídicas previstas em lei, subordinando-se a determinadas solenidades e exigências procedimentais<sup>9</sup>.

As pesquisas que vínhamos desenvolvendo junto à *Incubadora de Iniciativas da Economia Popular e Solidária da UEFS — IEPS-UEFS* — voltavam-se à identificação, no ordenamento jurídico brasileiro, do formato jurídico mais adequado, dentro dos disponíveis, às iniciativas da economia popular e solidária no Brasil. O que se constatou, então, é que os formatos de regra utilizados pelos grupos — a *associação* e as sociedades empresárias e simples, entre as quais se destaca a cooperativa — por maiores ou menores razões, de ordem burocrática, tributária, contábil, financeira e cultural — não eram capazes de responder adequadamente à realidade a que deveriam acolher. Ainda pior, a forma jurídica e o processo de formalização seriam, em si, partícipes importantes da produção de uma realidade excludente: onerosidade e complexidade da formalização, falta de clareza do sistema tributário, inacessibilidade da burocracia estatal (penetrável tão somente por meio de documentos escritos), profusas exigências procedimentais e contábeis no transcorrer da existência das pessoas jurídicas (contraditoriamente acentuadas no caso das cooperativas, o tipo organizativo, em tese, mais aproximado dos ideais da Economia Popular Solidária).

A ausência de um reconhecimento jurídico para os trabalhadores enquanto coletivo resulta em uma série de obstáculos à sua sobrevivência e resistência, somando-se a todos os outros que se opõem a qualquer prática divergente do modo hegemônico de produzir e viver. Assim, sem constituir-se enquanto personalidade jurídica, o grupo não pode participar das cadeias produtivas de modo “regular”, já que não pode se inscrever no chamado “Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas” (ou CNPJ), que o habilita perante o Estado como “contribuinte”. A partir daí, ou permanece invisível perante o Estado, o sistema financeiro e os demais

produtores, ou sua visibilidade se dá de forma precária, com desvantagens de todo tipo. O sistema tributário brasileiro, por exemplo, é francamente favorável ao tipo coletivo da sociedade empresarial.

Não obstante o grande número de grupos na informalidade indicie que esta é uma via possível de sobrevivência dos grupos, as barganhas necessárias a esta sobrevivência (como a dependência de outras entidades personalizadas para a simples emissão de uma nota fiscal, ou a compra de matéria-prima a preços mais favoráveis) ou os riscos a que se sujeita (e que aparecem especialmente quando o grupo ameaça de alguma forma os interesses dos seus “concorrentes”, chamando a atenção do Estado arrecadador e resultando na constituição de créditos tributários e respectivas penalidades) são sempre modos de justificar a precarização dos trabalhadores, que acabam por depender de jornadas excessivas, sobras exíguas, incerteza frente às intempéries da vida e do mercado capitalista em que necessariamente se inserem.

Eis o problema que serve de gancho para pensar, então, o papel do Direito na construção da subjetividade coletiva desses grupos de trabalhadores e, a partir daí, o quanto um determinado Direito, conformado a modelos colonialmente impostos, representa uma peça importante na manutenção de realidades de desigualdade e submissão.

## SUJEITO DE DIREITO, MODERNIDADE, COLONIALIDADE

Porque pretendo falar a partir do *Direito*, parece necessário, antes de mais nada, limitar a natural plurivocidade desta palavra, optando por uma de suas possíveis acepções. No Direito, assim, reconheço um “sistema de comunicação

formulado em termos de normas para permitir a realização de um sistema determinado de produção e de trocas econômicas e sociais” (MIAILLE, 2005, p. 96), mas que, na forma que o conhecemos, atinge sua exata compleição apenas na modernidade ocidental, sob o predomínio do modo de produção capitalista. Para tratar da questão proposta, portanto, compreendo o Direito como o conjunto de práticas, valores (apresentados em forma de normas) e instituições que tornam possível o predomínio das relações capitalistas de produção e troca, entre cujas características destaco, pela pertinência com o meu tema específico, a centralidade da mercadoria e seu caráter de fetiche<sup>10</sup> e a pressuposição de uma igualdade jurídica formal que *atomiza* os sujeitos de direito, tornando-os, em si, mercadorias passíveis de troca na forma da força de trabalho.

Não é por menos que, procurando desvendar a estrutura da forma jurídica a partir da lógica do método dialético, Pachukanis acaba por chegar ao *sujeito de direito* como “átomo da teoria jurídica, o seu elemento mais simples, que não se pode decompor” (1988, p. 68), concedendo-lhe posição análoga à que Marx atribuiu à mercadoria, ponto de partida de sua teoria econômica<sup>11</sup>. A centralidade teórica do sujeito de direito — da *pessoa* — para o Direito parece confirmar, assim, a gravidade do problema que foi apresentado no item anterior do texto e constitui-se, então, premissa do raciocínio que se desenvolve a seguir.

O Direito da sociedade moderna europeia, cujas bases mantêm-se presentes, é contemporâneo, em sua formação, de um complexo conjunto de elementos, que começaram a tomar lugar em meados do milênio anterior, e que explicam

e conformam, como conjunto, o que se costuma chamar de mundo moderno:

Primeiramente, constata-se no plano econômico, o aparecimento do capitalismo como novo modelo de desenvolvimento das forças produtivas, em que o capital é o instrumento mais importante das atividades materiais. Trata-se da passagem da economia agrário-senhorial para a implementação da produtividade econômico de mercado livre, pela sistematização do comércio por meio das trocas monetários e pela força de trabalho assalariado. Já no plano social, surge e se fortalece um novo segmento social (a burguesia), proprietário dos meios de produção, que constrói uma hegemonia política mediante uma sucessão de processos revolucionários (Inglaterra, Estados Unidos e França). Sob o aspecto político, desenvolve-se uma cultura liberal-individualista, como expressão de novos valores e crenças, atinente ao desenvolvimento do comércio e do interesse da classe média burguesa. Na esfera estatal, a evolução centralizadora e burocrática contribui para extinguir a fragmentação corporativa feudal, favorecendo a criação dos grandes Estados modernos, unitários e secularizados. [...]

Esse cenário novo que implanta uma modernidade secularizada e racionalista constrói uma concepção de um mundo antropocêntrico, tendo como valor absoluto o homem, como um fim em si mesmo. [...] o humanismo antropocêntrico projeta a ideia de dignidade humana associada ao conceito de um sujeito moral, racional e autônomo, capaz de fazer livremente suas próprias escolhas, embasados em determinados princípios. (WOLKMER, 2005, pp. 85-87)

Tomando por ponto de partida esse mesmo cenário, Aníbal Quijano (1992) desvela a profunda interdependência entre a conformação do que chama de *modernidade-racionalidade* europeia e o processo histórico de colonização de outros povos pelos Estados-nação europeus, em especial dos povos latino-americanos.

Quijano salienta que, *pari passu* à dominação política (mais tarde superada), o processo colonizatório caracterizou-se por uma extensa dominação cultural, que atingiu em seu âmago o próprio processo de produção e comunicação do conhecimento, além das formas de expressão da realidade. Ultrapassado o *colonialismo* (isto é, a dominação direta, essencialmente política e ostensiva das colônias europeias), fez-se permanente a *colonialidade do poder*, especialmente bem sucedida ao tornar sedutora a cultura europeia ao colonizado, convertendo-a em uma aspiração — e, afinal, servindo como um modelo de exercício de poder às elites das colônias que dele fizeram um meio para a superação do próprio colonialismo, estabelecendo um sentido de “desenvolvimento”, a partir da mesma lógica de dominação e acumulação de benefícios materiais, que se alçou, assim, a um modelo cultural universal (1992, p. 439).

Enquanto, fora do ocidente europeu, “virtualmente todas as culturas conhecidas, toda cosmovisão, todo imaginário, toda produção sistemática de conhecimento está associada a uma perspectiva de totalidade”, que “inclui o reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade”, que “requer a ideia do ‘outro’, do diverso, do diferente”<sup>12</sup> (QUIJANO, 1992, p. 447), a modernidade-racionalidade europeia tem bases epistêmicas diametralmente opostas.

A produção do conhecimento para a racionalidade que se hegemonizou, diversamente, é produto de uma peculiar relação *sujeito-objeto*. O conhecimento é produzido por um sujeito isolado, que se constitui em si e para si, do que é síntese eloquente o *cogito, ergo sum* cartesiano (QUIJANO, 1992, p. 441). O objeto conhecido, por sua vez, é externo ao sujeito cognoscente, e constituído de propriedades que lhe atribuem uma identidade perfeitamente definível, que o diferem e o localizam em relação aos demais objetos. Esta relação entre sujeito do conhecimento e seu objeto somente pode conduzir, então, ao uma compreensão de mundo fechada em uma totalidade perfeitamente administrada pela razão, fundada na diferença e na indiferença para com o outro:

A radical ausência do “outro” não somente postula uma imagem atomística da existência social em geral. Isto é, nega a ideia de totalidade social. Como mostraria a prática colonial europeia, o paradigma torna possível também omitir toda referência a todo outro “sujeito” fora do contexto europeu, isto é, faz invisível a ordem colonial como totalidade, no momento mesmo em que a própria ideia de Europa está constituindo-se precisamente por relação com o resto do mundo em colonização (QUIJANO, 1992, 442).

Quijano revela, assim, como o processo de colonização mostrou-se essencial à própria construção da identidade do colonizador. A ideia de “europeu”, e de sua específica cultura, formula-se em simultâneo a este processo de exacerbação, hierarquização e naturalização das diferenças, no curso do processo de dominação: “somente a cultura europeia é racional,

pode conter ‘sujeitos’; as outras culturas, assim, somente “podem ser ‘objetos’ de conhecimento ou de práticas de dominação”(1992, p. 443).

A específica conformação sujeito-objeto do conhecimento desempenha ainda um papel fundamental no processo de dominação colonial. O *cogito* cartesiano impõe uma mutação na antiga questão “corpo” e “alma”, convertendo-a “numa radical separação entre ‘razão/sujeito’ e ‘corpo’”(QUIJANO, 2005, p. 129), de modo que, se antes se identificava uma co-presença constante de tais elementos no viver humano, a modernidade-racionalidade europeia localiza a razão exclusivamente na “alma”, enquanto o “corpo” aproxima-se da ideia de natureza e, portanto, de *objeto* do conhecimento.

Tais ideias tornariam possível, então, a teorização “científica” do problema da raça, que assume um papel fundamental na hierarquia colonizador-colonizado:

A estrutura colonial de poder produziu discriminações sociais codificadas posteriormente como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, de acordo com os momentos, agentes e populações implicadas. Estas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão ‘científica’ e ‘objetiva’) de significação ahistórica, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder. Esta estrutura de poder foi e ainda é o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental (QUIJANO, 1992, p. 438).

Para o Direito da modernidade-racionalidade europeia, marcado pelo humanismo idealista e pelo subjetivismo, a norma é produto da razão e da vontade humanas (racionalismo

e voluntarismo jurídicos). Todo e cada homem pode ocupar, ao mesmo tempo, a posição de seu *autor*, exercitando sua vontade (por meio da lei e, em especial, do contrato, símbolo do voluntarismo jurídico que marca a formação do Estado burguês), e a posição de *objeto* do direito, do sistema repressivo de normas. Neste passo, “o direito da sociedade burguesa não pode senão ser um direito igual e, inversamente, o direito igual não pode ser senão um direito burguês” (MIAILLE, 2005, p. 92). O Direito, como fruto dessa racionalidade, pressupõe, assim, a mesma lógica de equivalência que dá sentido à nova ordem capitalista que também aí se forma, presente tanto na troca de mercadorias — “segundo o qual uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma” (MARX, 2012, p. 32) — quanto no tratamento que o Direito concede às pessoas, a partir de uma *medida* única, que descarta as diferenças reais:

[...] o igual direito é ainda, de acordo com seu princípio, o direito burguês, [...] Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; [...]. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas

como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados. (MARX, 2012, p. 32)

A pressuposição de que as relações jurídicas estabelecem-se entre sujeitos iguais assume, portanto, também a lógica do fetiche, a enevoar a desigualdade que tem a função de esconder. O Direito, dessa forma, parte do *sujeito de direito* como uma “máscara” abstrata equalizante, estabelecendo, ao mesmo tempo, as feições de tal “máscara” — que devem ser assumidas por todos que desejem, travando relações jurídicas, gozar das posições jurídicas previstas nas regras oficiais do “enredo” social.

Entre tais posições jurídicas destaca-se a de proprietário. Há uma relação de estrita dependência entre as figuras do sujeito de direito e a do proprietário, na medida do vínculo entre sujeito de direito e mercadoria, que aparecem como “duas faces do mesmo fenômeno social, a relação de troca” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 61). Na ponta dessa lógica, então, reside a constatação de que, como sujeito-objeto, o homem pode livremente vender a si mesmo, como força de trabalho:

O homem que recebe a prerrogativa de ser proprietário em potencial de qualquer mercadoria se torna, como sujeito, proprietário de si mesmo, como objeto, quer dizer, o sujeito se torna proprietário de seus próprios atributos. Mas a força de trabalho, essa mercadoria que tem a estranha peculiaridade de produzir valor e a estranha peculiaridade de ser proprietária de si mesma, é algo que se separa do próprio homem de modo muito precário, muito artificial,

apenas por abstração muito sutil. Na realidade, ao vender sua força de trabalho, o homem-sujeito não faz senão vender a si mesmo como homem-objeto” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 65-66).

Por certo, as estruturas jurídicas que delinearão o Estado brasileiro e que configuram os arranjos das relações de produção aqui estabelecidas são herdeiras, como todo o resto, de modelos impostos, de fora para dentro, no curso do processo de colonização. E, portanto, da racionalidade moderna europeia, que se mantém como suporte da lógica da subjetividade jurídica, atomística, voluntarista, encobridora, em sua abstração, das hierarquias de poder que subjazem por detrás das “máscaras” — um entre outros recursos que fazem do Direito um legitimador eficiente das desproporções econômicas e sociais inerentes ao capitalismo.

Volto, então, aos grupos de trabalhadores da Economia Popular e Solidária no Brasil. São milhares, como disse, espalhados pelo país (sobretudo no espaço rural nordestino<sup>13</sup>), atuando nas mais diversas cadeias produtivas. Embora tais números devam-se ao estímulo de políticas públicas desenvolvidas no país, sobretudo nos últimos vinte anos, é fato que o trabalho coletivo, organizado de forma horizontal, é, antes de tudo, característico do modo de vida das populações tradicionais do Brasil e da América Latina: comunidades em que se identificam heranças indígenas e modos de vida africanos (isto é, não-europeias), a exemplo de remanescentes de quilombos, grupos extrativistas, práticas agropecuárias camponesas<sup>14</sup>.

Tais grupos têm como traço muito constante o fato de única ou primordialmente disporem de sua própria força de trabalho para a produção. Organizam-se, assim, de modo diverso das formas hegemônicas de produção capitalista, muito embora tenham sua sobrevivência subordinada à convivência com o mercado capitalista e com o enfrentamento da difícil concorrência com a produção organizada a partir da compra do trabalho pelo capital (trabalho também coletivo, portanto, mas diverso do primeiro porque caracterizado pela heterogestão e, sobretudo, pela subvalorização, pelos que dispõem dos meios de produção, da força de trabalho).

Num e noutro caso, no entanto, o Direito coloca à disposição dos grupos produtivos as mesmas “máscaras”. Seja o empresário capitalista, seja o grupo de trabalho coletivo autogestionário, para se apresentarem como participantes das relações jurídicas geridas pelo Direito — e, portanto, chanceladas pelo Estado e pelo mercado —, fazem-se sujeitos de direito coletivos por meio dos mesmos tipos — as *personas jurídicas* —, que igualam o inigualável, menosprezando diferenças profundas entre redes de sentido que se estranham, em prejuízo dos que não se alinham à ordem hegemônica.

### CONSTITUIÇÃO DE SUJEITOS, REDE DE SENTIDOS E COLONIALIDADE DO PODER

Aníbal Quijano, no texto (1992)<sup>15</sup> que serviu de inspiração principal para as reflexões acima expostas, apontava como motivação principal refletir sobre configurações que a colonialidade do poder parece assumir diante da atual

crise do capitalismo global. Se, por um lado, recrudescem e alastram-se seus efeitos concentradores das riquezas no mundo, por outro tornam mais urgente a arquitetura de uma alternativa, da construção de caminhos possíveis para a “descolonização epistemológica, para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações com base em outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade” (QUIJANO, 1992, p. 447).

A proposta de Quijano oportuniza, então, introduzir o conceito de *rede de sentidos* (SOMBRA, 2015a e 2015.b), enriquecendo o arsenal de recursos para a reflexão do problema apresentado. Seria possível afirmar, assim, que se está diante de um momento histórico privilegiado para os sujeitos em condição de subalternidade na *rede de sentidos* que, desde o século XVI, logrou tornar-se prevalente como *ambiência prévia* a dotar de sentido e a reger o direcionamento e compreensão das práticas sociais para a maior parte do mundo na contemporaneidade. A crise das condições materiais que subjazem à sua formação, e, por consequência, dos sentidos que lhes correspondem, cada vez mais incapazes de representar as práticas e intencionalidades dos sujeitos, catalizam as relações antagônicas que podem conduzir a novas (e, quiçá, mais equânimes) formas de distribuição de poder e recursos.

O conceito de rede de sentidos de Sombra<sup>16</sup> demonstra-se oportuno para pensar o problema do sujeito de direito porque ele é formulado, justamente, como caminho alternativo para pensar a questão da *identidade*, em especial da *identidade coletiva*. E isto é feito de modo a tentar driblar os extremos

que marcam a discussão do tema ao longo da história da Filosofia, em busca de um meio caminho entre essencialistas e relativistas. Assim, não obstante parta da constatação de que “os sujeitos são *constituídos* e são *históricos*, e o são a partir da nossa constituição singular na *linguagem*”, igual importância dá ao fato de que “dialogamos com uma série de condicionamentos (não determinações) básicos que herdamos: a nossa tradição cultural e intelectual, nossa herança genético-biológica, nossa relação com a natureza e, nela, com a própria corporeidade, sem falar nas injunções econômicas, que talvez representem um amálgama de vários dos aspectos anteriores” (2015a).

Partindo, então, dos “animais linguísticos” e “protointencionais”<sup>17</sup> que somos, e tomando como linguagem o “sistema articulado de signos capazes de perpetuar no tempo e multiplicar quase indefinidamente as nossas possibilidades de experiência em novos *habitat* que são construídos e forjados a partir dela” (2015a), Laurenio Sombra acentua aspectos como o caráter valorativo e social da construção linguística, a forte carga temporal e prática que assumem os sentidos e a complexidade de sua produção para, então, chegar ao conceito de rede de sentidos, como

[...] uma certa constituição abrangente do sujeito, certa ambiência prévia, basilar para uma série de operações parciais, como a ação cotidiana, a atribuição de significado de uma palavra ou de um enunciado, a compreensão de práticas sociais em geral, enfim, para os diversos processos de atribuição de sentido. Esta constituição abrangente tem natureza eminentemente prática e, até

por isso, não pode ser completamente abarcada por enunciados, há sempre uma “diferença ontológica” entre o campo dos enunciados possíveis e a rede de sentidos que os possibilita. Por ser eminentemente prática, embora ela possibilite certa direcionalidade na ação do sujeito, o que pressupõe algum grau de coerência, não é uma coerência de natureza lógica. É possível imaginar que uma rede de sentidos, dentro do que ela apresenta de interpretável, contenha elementos paradoxais, desde que eles não impeçam francamente a direcionalidade citada (SOMBRA, 2015b, p. 64).

Os *sujeitos*, individuais (Flávia, João, Raquel...) ou coletivos (mulher, quilombola, europeu, trabalhadores associados...) constituem-se como *signos* da *rede de sentidos* (embora não se possa esquecer que igualmente correspondem a seres humanos “de carne e osso”), pelo que suas identidades derivam de sua significação no contexto da rede de sentidos em que se inserem. A este ponto salienta-se, então, que o espaço social é compartilhado, simultaneamente, por diferentes redes de sentido, o que exige o recurso a outro conceito fundamental para a construção teórica que se expõe — *antagonismo*<sup>18</sup>:

Ele se dá sempre que sujeitos em relação mútua não compartilham a mesma rede de sentidos em aspectos essenciais, seja no modo com o qual eles valorizam/hierarquizam os sujeitos, seja no modo, talvez mais sutil, como eles valorizam/hierarquizam outros signos da rede. Claro, sempre pode haver divergências mais superficiais, mas o antagonismo se dá quando as diferenças entre as redes de sentido propiciam certa inaceitação mútua

com relação à rede de sentido do outro, com diversos modos possíveis de reação decorrentes desta inaceitação, a depender do grau de poder dos sujeitos envolvidos. De um modo geral, as relações de antagonismo podem ensejar negociação ou enfrentamento de sentido, mas também processos de dominação e submissão.

[...]

O antagonismo é fundamental para a compreensão da rede de sentidos, porque ele é que propicia as relações mais instáveis de alteridade e, em última instância, que proporciona a possibilidade de transformação social, numa tentativa pelos sujeitos de superação ou conciliação de redes de sentidos antagônicas. (SOMBRA, 2015b, pp. 65-66).

Retornando, então, à ideia nuclear deste texto, é possível, a partir do caminho empreendido por Aníbal Quijano, afirmar que as peculiares formações identitárias do povo brasileiro exigem a compreensão deste processo no âmbito de uma rede de sentidos hegemônica, formulada a partir do olhar europeu. A própria constituição da identidade europeia (e o conceito de “ocidente”), por sua vez, e sua posição de domínio, se dão a partir da contraposição de signos inexistentes antes do processo de colonização, como índio e negro, e que marcam, até hoje, as relações sociais e de poder aqui estabelecidas:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica

ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

O Direito ocupa um papel importante no processo de hegemonização de uma rede de sentidos, na medida em que, como língua pela qual fala o Estado, tem entre as suas funções a “produção de identidade social legítima” (BOURDIEU, 2014, p 38), já que sua forma de atuar acaba por reforçar “um ponto de vista entre outros sobre o mundo social, que é o lugar de luta entre pontos de vista” (2014, p. 61) — ou, preferimos, entre diversas redes de sentido.

O caso da formalização jurídica dos grupos de economia popular e solidária é exemplar para demonstrar o modo de ação de tal lógica e seus efeitos.

Os formatos jurídicos à disposição no ordenamento jurídico brasileiro para que tais grupos, saindo da informalidade, possam dividir o espaço da produção com os demais sujeitos (o “empresário” capitalista), impõem-lhes uma lógica que é de todo estranha, de regra, às suas formas de viver e produzir. Conceitos como os de contrato, direito subjetivo individual, propriedade privada individual, responsabilidade patrimonial são esquemas lógicos de uma tradição jurídica que, como todo o resto, reproduz parâmetros estranhos à história, experiências e realidade da maior parte da população latino-americana não-europeia.

As estruturas jurídicas previstas para os sujeitos de direito coletivos, além disso, correspondem a uma estrutura hierarquizada de poder, reprodutoras de modelos característicos das sociedades burguesas patriarcais. São marcas de tais grupos populares de trabalhadores, diversamente do padrão imposto pelo Direito, a propriedade coletiva, a mudança, a adaptabilidade aos desafios rotineiros, a rotatividade dos membros (que entram e saem ao sabor dos ciclos e ritmos da natureza, dos filhos gerados, do doente a exigir cuidados, da oportunidade de um trabalho temporário, de escolhas que precisam ser feitas), muito ao contrário das exigências burocráticas para a constituição, modificação e extinção de uma pessoa jurídica (PITA, 2016, p. 161).

Enquanto a informalidade muitas vezes significa a impossibilidade de sobrevivência do grupo produtivo, ao mesmo tempo a formalização representa a adesão a modelos estranhos à forma original de relacionamento intersubjetivo entre os trabalhadores, e mesmo de autocompreensão dos indivíduos, empurrados assim à lógica competitiva e individualista do “empresário” e do “mercado”. O Direito os “encurrala”, afinal, não deixando alternativa senão à hegemonização dos valores e sentidos da rede hegemônica que representa.

### COMO DESCOLONIZAR O DIREITO?

À pergunta inicial retorna-se, no intuito de concluir. Não que se pretenda respondê-la. Por enquanto, parece que formular a pergunta já seja avanço bastante, deixando em aberto possibilidades que se multiplicam diante de uma realidade cada vez mais excludente, e, justamente por isso,

mais e mais dependente do Direito como instrumento de legitimação, como “maquiagem” da desproporção e do descaso com o outro que teima em se deixar entrever.

A pergunta representa um avanço, além disso, porque parte da certeza de que esse movimento é necessário: reestabelecer sentidos esquecidos, construir novas tessituras, capazes de refletir de maneira mais abrangente os modos de viver e os valores que foram sendo obliterados pela razão moderna ocidental:

Por tudo isso, se se pretende a superação da “Modernidade”, será necessário negar a negação do *mito da Modernidade*. Para tanto, a “outra-face” negada e vitimada da “Modernidade” deve primeiramente descobrir-se “inocente”: é a “vítima *inocente*” do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da “Modernidade” e ao afirmar a Alteridade do “Outro”, negado antes como vítima culpada, permite “des-cobrir” pela primeira vez a “outra-face” oculta e essencial à “Modernidade”: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”) (DUSSEL, 2005, p. 31).

A carência de identidade jurídica dos grupos produtivos da Economia Popular e Solidária pretendeu ser, aqui, uma metáfora a simbolizar uma carência muito mais profunda e abrangente, que mantém a maior parte dos seres humanos à margem dos sentidos que lhes enreda a existência.

## NOTAS

<sup>1</sup> Professora Assistente do Curso de Direito da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS (Bahia, Brasil). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense-UFF. Integrante da Incubadora de Iniciativas da Economia Popular e Solidária da UEFS – IEPS/UEFS e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Economia Popular e Solidária e Desenvolvimento Local Solidário. Procuradora do Estado da Bahia. E-mail: fa-pita@uol.com.br

<sup>2</sup> Esta questão nasce de investigações empíricas desenvolvidas no âmbito do programa de extensão e pesquisa “Incubadora de Iniciativas da Economia Popular e Solidária da Universidade Estadual de Feira de Santana” (IEPS-UEFS), que igualmente integro. Agora é também objeto de investigação no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, onde curso atualmente o Doutorado. Uma apresentação mais detalhada da pesquisa já foi objeto de publicação (PITA, 2016).

<sup>3</sup> Economia Social, Alternativa, Invisível, Subalterna, Periférica, Solidária, Economia Popular Solidária: dentre as diversas denominações identificadas, adota-se a que intenta agregar às notas distintivas do que se vem denominando de Economia Solidária — “atividades econômicas organizadas segundo princípios de cooperação, autonomia e gestão democrática” (LAVILLE; GAIGER, 2009, p. 162) – o caráter de uma economia política dos setores populares (LIMA, 2014, p. 74.). Economia Popular e Solidária, neste sentido, “[...] trata-se de uma expressão que demarca uma passagem de transição organizativa, por vezes vinda de economia popular, bem como pela representatividade epistemológica forjada na América Latina[...]. Atua, de maneira geral, desconstruída, sob o protagonismo popular que se manifesta em trabalhos familiares e coletivos, pela escolha por atividades autônomas ou por não se adequar ao modelo mercadológico vigente ou, ainda, por opção consciente em relação a outro modelo socioprodutivo (LIMA, 2014, p. 73). Uma boa retrospectiva sobre a gênese e utilização das diversas expressões, no Brasil e fora dele, em LECHAT (2002).

<sup>4</sup> Autogestão extrapola, aqui, o sentido estritamente procedimental de tomada de decisões de forma autônoma e horizontal (incluindo-o, contudo), mas, no dizer de Maurício Sardá de Faria, atenta para o “seu conteúdo utópico e o seu potencial anticapitalista”, sendo seu desafio “romper o isolamento e estender-

se formando novas redes de intercâmbio para a produção material, colocando em causa o mercado concorrencial capitalista” (2011, pp. 279, 303). Autogestão, na acepção que assumo, pressupõe, assim, um processo educativo para o protagonismo consciente e ativo de indivíduos autônomos, que, transpondo os limites da unidade produtiva, carrega em potência a possibilidade de uma “autoinstitucionalização de uma nova realidade social” (FARIA, 2011, p. 304), democratizada no sentido mais radical.

<sup>5</sup> A Secretaria Nacional de Economia Solidária-SENAES catalogou, em levantamento realizado entre os anos de 2010 e 2012 (SENAES-MTE, 2013), 19.708 iniciativas produtivas, envolvendo mais de 800.000 trabalhadores e trabalhadoras. Acredita-se, no entanto, em vista do expressivo percentual de grupos informais, e da predominância de grupos na zona rural, que tais números deixem de revelar um montante de pessoas acentuadamente maior.

<sup>6</sup> O já referido levantamento da SENAES (2013), indica que dos 19.708 grupos catalogados, 6.018 correspondem a grupos informais (30,5%). A forma preponderante é a associação (60%), seguida da cooperativa (8,8%). Outras “sociedades mercantis” correspondem a 0,6% do universo pesquisado.

<sup>7</sup> Situação que se repete, sem maiores alterações, nos ordenamentos jurídicos ocidentais.

<sup>8</sup> É o que consta dos arts. 1º e 2º da Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002, o chamado Código Civil brasileiro.

<sup>9</sup> Segundo o Código Civil brasileiro, as formas disponíveis para a criação de uma pessoa jurídica são de dois tipos: *peçoas jurídicas de direito público* (União, Estados, Distrito Federal, Territórios, Municípios, Autarquias e “demais entidades de caráter público criadas por lei” — como por exemplo, as fundações públicas) e as *peçoas jurídicas de direito privado*. Estas últimas, por sua vez — que me interessam em especial diante do problema de que se deseja aqui cuidar — estão estabelecidas pela lei (art. 44 do Código Civil) em uma relação finita, prevendo-se os seguintes tipos: associações, sociedades (que assumem diferentes formas, também relacionadas pela mesma Lei, subdividindo-se em sociedades empresárias e simples), fundações, organizações religiosas, partidos políticos e empresas individuais de responsabilidade limitada (a última, figura *sui generis* – pessoa jurídica formada por uma única pessoa natural, novidade criada por uma Lei federal de 2011, que basicamente se destina a separar o patrimônio pessoal de uma pessoa natural do patrimônio vinculado à atividade empresarial, impedindo que seus credores atinjam o primeiro.)

<sup>10</sup> “A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características

sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu trabalho. [...] Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” (MARX, 1980, p. 81)

<sup>11</sup> É o que explica já no primeiro parágrafo de *O Capital* (1980, p. 41): “A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria” (MARX, 1980, p. 41).

<sup>12</sup> Tradução livre da autora, em todos os trechos, aqui e nas demais passagens que se seguirão, do espanhol original.

<sup>13</sup> O último levantamento da SENAES (2013) informa que 41% dos grupos de economia solidária do Brasil encontram-se no Nordeste brasileiro (10% no Centro-Oeste, 16% no Norte, 16% no Sudeste e 17% no Sul) e 54% trabalham na zona rural (12% atuam combinadamente nas zona rural e urbana e 34% são grupos urbanos). O maior percentual de grupos rurais, além disso, também se encontra a região Nordeste, onde 72% são assim caracterizados (o Nordeste é seguido pelo Centro-oeste, onde 53% dos grupos são rurais).

<sup>14</sup> “Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, vai ser difícil encontrá-las hoje em dia. [...] Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensional”, isto é, enumerando seus “membros” atuais, ou os candidatos a “membros”. Esta abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias. E o que é mais importante, aponta para a formação de sujeitos através de novas práticas. [...]. Termos como “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene” e “negro” são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. Contudo, embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram sendo aos poucos habitados por gente de carne e osso. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham status administrativo ou jurídico. [...]

Inicialmente, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia. Desde então expandiu-se, abrangendo outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram”. (CUNHA; ALMEIDA, 2001)

No Brasil, dispomos de uma definição oficial para “povos e comunidades tradicionais”, constante do Decreto Federal n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2000: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

<sup>15</sup> No hoje clássico *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*, Aníbal Quijano desenvolve, pela primeira vez, a ideia de *colonialidade do poder*, conceito chave para os estudos decoloniais desde então.

<sup>16</sup> “Sua base social e compartilhada [da rede de sentidos] resulta de profundo diálogo com a hermenêutica contemporânea, como em Heidegger (2009), Gadamer (1999) e Ricoeur (1978), embora eventualmente numa perspectiva crítica em relação a esses autores; mas também com a noção de “gramática” em Wittgenstein (2005). Nancy (2001) discute a questão do sentido, já resgatando sua “materialidade” e reivindicando sua vinculação com nossos sentidos mais básicos. Cepeda (2011) reivindica uma releitura da perspectiva heideggeriana no contexto de uma ontologia latino-americana”. (SOMBRA, 2015c).

<sup>17</sup> “Somos dotados de certa *protointencionalidade* (adoto esse termo para diferenciá-lo de uma intencionalidade já tipicamente humana, mediada pelos sentidos e pela linguagem), de um conjunto de emoções primárias, nos estabelecemos em um *habitat*, sentimos dor e prazer, formamos grupos, estabelecemos relações de parceria, dominação e submissão com outros animais da nossa espécie e de fora dela etc. Temos, por fim, um *corpo*, e nos movemos a partir dele. Em hipótese alguma é trivial a importância da nossa condição. Se quisermos compreender, minimamente, essa importância, podemos pensar na diferença de um animal linguístico, como nós, de uma máquina linguística, como um computador”(SOMBRA, 2015a).

<sup>18</sup> O conceito de antagonismo é influenciado por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2004), mas já com alguma independência da formulação daqueles autores.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. *Decreto Federal n. 6.040*, de 07.02.2000 (Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais) Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 01 set. 2016.

BRASIL. *Lei Federal n. 10.406*, de 10.01.2002 (Código Civil Brasileiro) Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/L10406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm)>. Acesso em: 12 jul 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. In: CAPOBIANCO, J. et al. *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental e Estação Liberdade, 2001, pp. 184-193.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 25-34. Disponível em: <[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5\\_Dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf)>. Acesso em: 22 ago. 2016.

FARIA, Maurício Sardá de. *Autogestão, cooperativa, economia solidária: avatares do trabalho e do capital*. Florianópolis: Editoria em Debate – UFSC, 2011.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Crítica da Igualdade Jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. *Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luiz Inácio. Economia Solidária. In: CATTANI, Antonio David. et al. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almeida, 2009. pp. 162-168.

LECHAT, Noëlle Marie Paule. *As raízes históricas da economia solidária e seu aparecimento no Brasil*. Palestra proferida na Unicamp por ocasião do II Seminário de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares, em 20 mar 2002. Disponível em: <<http://www.itcp.usp.br/drupal/node/250>>. Acesso em: 13 nov. 2013.

LIMA, José Raimundo Oliveira. *A Economia Popular e Solidária como estratégia para o desenvolvimento local solidário*. 2014 Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) - Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, Bahia, 2014.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *O Capital*. v. 1. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*. 3. ed. Lisboa: Estampa, 2005.

PACHUKANIS, E. B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PITA, Flávia Almeida. Formalização e Economia Popular Solidária: o modelo de pessoa jurídica como sintoma da colonialidade do poder. In: *RBSD — Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 3, n. 1, jan./abr/ 2016, pp. 149-170.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena da las Américas*. Santafé de Bogotá, Colombia: Tercer Mundo; Ecuador: FLACSO: Libri Mundi, 1992, p. 437-447.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2005.

SENAES - MTE. Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária. *Atlas Digital da Economia Solidária: dados do segundo mapeamento nacional de empreendimentos econômicos solidários (EES)*, 2013. Disponível em: <http://sies.ecosol.org.br/atlas>. Acesso em: 10 ago. 2014.

SOMBRA, Laurenio Leite. Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor. *Revista Sísifo*, n. 1, v. 1, 2015a. Disponível em: < [http://www.revistasisifo.com/2015/05/identidade-dos-sujeitos-linguagem\\_2.html](http://www.revistasisifo.com/2015/05/identidade-dos-sujeitos-linguagem_2.html)> Acesso em: 03 mai. 2015a.

SOMBRA, Laurenio Leite. Escândalo da Política Brasileira: o sentido da desigualdade. In: *Revista Ideação*, n. 32, jul./dez/ 2015b. pp. 59-99.

SOMBRA, Laurenio. *A constituição do sentido e dos sujeitos: uma investigação hermenêutica e política* (projeto de pesquisa). Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, 2015c.

WOLKMER, Antonio Carlos. O Direito como expressão da vontade e da razão humanas: Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant e Cesare Beccaria. In: WOLKMER, Antonio Carlos (coord.). *Fundamentos do Humanismo Jurídico no Ocidente*. Barueri: Manole: Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2005, pp. 85-104.

# TEJIENDO EL SENTIPENSAR ONTOLÓGICO ENCUENTROS ENTRE POESÍA Y FILOSOFÍA

Jennifer Olarte Mesa<sup>1</sup>

Juan Cepeda H.<sup>2</sup>

**RESUMEN:** En el marco de la investigación avanzada desde el Grupo de Investigación *Tlamatinime* en la línea de develar el *sentipensar ontológico* como forma de ontología latinoamericana, elaboramos una aproximación de nuestro ejercicio investigativo, evocando a las tejedoras, campesinas e indígenas, como quien teje una colcha, metáfora del tejido de las ideas en que vamos constituyendo nuestros pensamientos a partir del sentir existencial desde el que estamos siendo en el mundo. No dejamos de señalar esos dos grandes hitos en la historia de la ontología: Aristóteles y Heidegger, para sentarnos en los Andes latinoamericanos, desde donde elaboramos nuestra apuesta. *Sentipensar* como otra manera de avance investigativo, en el que se busca una comprensión más íntegra de *lo que es*, de *lo que está-siendo*.

**PALAVRAS-CLAVES:** Ontología; Sentipensar; Poesía; Latinoamérica.

**ABSTRACT:** In the framework of the advanced research from the Tlamatinime Research Group in search of unveiling

the *ontological feelingthinking* as a way of Latin American ontology, we elaborate an approximation of our investigative exercise, evoking the weavers, peasants and indigenous people, as someone weaving a quilt, metaphor of the fabric of the ideas in which we are forming our thoughts from the existential feeling from which we are being in the world. We don't fail to point out these two great milestones in the history of ontology: Aristotle and Heidegger, to settle in the Latin American Andes, from where we made our bet. *Feelingthinking* as another form of investigative progress, which seeks a more complete understanding of *what is*, of *what is-being*.

**KEYWORDS:** Ontology; Feelingthinking; Poetry; Latin America.

## INTRODUCCIÓN

La investigación del problema del ser es tan antiguo como la filosofía misma. En Occidente, sin embargo, encontramos algunos pensadores que se han detenido con cierta presteza a comprender lo que acontece *como es*. Heráclito y Parménides, por ejemplo, en la aurora griega, pero mejor aún Aristóteles, por ese orden con que sistematizó la *filosofía primera* que luego llamarían *metafísica*. También en nuestro días encontramos pensadores que dedican su vida a comprender el mentado problema, entre los últimos el más grande: Martín Heidegger, quien ha puesto sobre la mesa, renovada y nuevamente, el problema del ser en cuanto ser, distinguiéndolo del ente.

Así, la ontología ha ido construyendo su propia historia. Y si nos atuviéramos solamente a su desarrollo occidental habría que decir que inició en poema con Parménides y ha hablado finalmente también en poema con Heidegger, aunque esta perspectiva del filósofo alemán no se ha estudiado aún como se debiera. De todas maneras, también en poema verdadeaban nuestros indígenas nahuas, en la América Central, por lo que se hace necesario aproximarnos cada vez más a esta veta del decir ontológico.

Sin embargo, no se quiere con este artículo profundizar ni argumentar esta posibilidad de la ontología. ¡Ni más faltaba! Solamente queremos apalabrar nuestras reflexiones e inclusive nuestros sentimientos a la hora de habérnoslas con *lo que es*, con lo que está siendo a la mano, como quien teje... ¡con *lo que está!* Vamos, pues, a hilar unas palabras, y a tejer unas ideas, vamos a sentipensar una colcha ontológica, a propósito de lo que nos interesa: el ser en cuanto ser, desde el

estar en que estamos: esta América profunda que nos señaló Rodolfo Kusch, y que aún no hemos querido comprender. Aquí estamos.

## I. ARISTÓTELES Y LA POESÍA

Como «el tradicionalista tiene que ser poeta y soñador. Es decir, ficción a partir de la historia, especialmente de las anécdotas conservadas en la memoria popular» (Palma, 1991: 53), debemos no desprendernos de la tradición ni tampoco de la memoria. Nos corresponde visitar el apalabramiento del οντος griego, del genitivo del participio del verbo εἶμι: ser, estar. Es decir, del *ser-siente*, del ser-que-es-siendo en acto. No obstante, mi recorrido no se queda en esta dilucidación. Con estas inquietudes, nos acercamos a Aristóteles, quien en el Primer libro de su *Metafísica* plantea parte de la consideración acerca de que hay una ciencia que se ocupa en estudiar el ente en cuanto ente y cada uno de los atributos que le son propios. Aquel análisis va ligado a que, si solo puede haber una ciencia de lo universal, porque las demás se ocupan de estudiar aspectos determinados y particularidades de la realidad, aquella que se ocupa de lo más universal es la *filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία). Por tanto, su estudio es aquello que es lo más universal, el ser (ente) en cuanto ser:

es pues, manifiesto también por estas consideraciones que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente [...] y los atributos que le corresponden en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto

que es la misma ciencia que contempla no sólo las substancias, sino también sus atributos (Aristóteles, 1990: 163).

Y como lo que se atribuye se hace por medio de la palabra, se puede indagar ahora por el ser, pero desde su idea en la palabra misma. Así, podemos acercarnos a su *Poética*. La crítica considera que esta obra ha llegado hasta nuestros días incompleta y que, en su forma original comprendía dos libros, el primero aunque incompleto, es el único que la tradición nos ha conservado, en donde se ocupa de la tragedia y la epopeya. Mientras que en el caso de la segunda parte hablará de la poesía yámbica y de la comedia. Nos aproximamos al capítulo que aparece denominado *la poesía, más filosófica que la historia*, pues allí va a exponer que la función del poeta es contar hechos que puedan suceder, no que hayan sucedido. La poesía ha determinado al tipo de hombre que le corresponde decir determinada clase de cosas según la verosimilitud o la necesidad. La historia se centra en individuos concretos. En la comedia, se obra según la verosimilitud y después se les aplican nombres a los personajes, mientras que en la tragedia se aplican nombres familiares y no es absolutamente necesario atenerse a la tradición; lo posible es convincente, en Aristóteles.

¿Por qué llamar a su obra «*Poética*»? ¿Qué significa este término? Si partimos de su nombre original en griego clásico, Περὶ ποιητικῆς (*perí poitikés*) observamos que su traducción literal es “sobre la poética”, pero ¿qué es la poética? En busca de estas respuestas, se cruza el término «*poieo*», un interesantísimo verbo que en griego significa hacer,

fabricar, construir, pero también engendrar, dar a luz. De esta maravillosa conjunción, el verbo «*poieo*» también significó crear (artísticamente). Entonces,

por lo dicho, resulta pues evidente que el poeta debe ser antes creador de obras que de versos, ya que el poeta lo es en función de la imitación, y lo que imita son acciones. Y aun cuando el poeta, accidentalmente, crea un tema a partir de hechos históricos, no por ello es menos poeta, pues nada se opone a que algunos de los hechos ocurridos realmente sean, por su naturaleza, necesarios o posibles, y es en virtud de ello por lo que él es su creador (Aristóteles, 1977: 251).

Cuando Aristóteles titula su obra «*perí poietikés*» no pretende ni más ni menos, que hablar sobre las cosas relacionadas con la *póiesis*, con la creación de literatura. El filósofo de Estagira, propone la diferenciación de las distintas artes según los medios de imitación: existen artes que imitan (la realidad) por medio de pinturas, por ejemplo el arte de la pintura; otras artes utilizan otros medios como el ritmo, el canto y el verso. De las artes que utilizan ritmo, canto y verso, nombra Aristóteles cuatro: «la poesía de los ditirámbicos, los nomos, la tragedia y la comedia». La diferencia entre estas cuatro artes se halla en que unas los usan [los medios de imitación: canto, ritmo y verso], y otras por partes. Es decir, aquellas artes que utilizan el canto, el ritmo y el verso, son artes literarias, ya los usen todos al mismo tiempo, o bien unos u otros.

Estas palabras de Aristóteles también son clarificadoras: «Pero el arte que imita sólo con el lenguaje [...] carece de

nombre hasta ahora. [...] la gente, asociando al verso la condición de poeta, a unos llaman poetas elegíacos y a otros poetas épicos, dándoles el nombre de poetas no por la imitación, sino en común por el verso». Recordemos que, en época de Aristóteles, casi todo se escribía en verso, desde poemas literarios a tratados de medicina o biología. Los griegos de la época, según Aristóteles, aplicaban el término de poeta a todo aquel que utilizara el verso, ya fuera para hacer poesía o bien para hacer un estudio médico. Pero a Aristóteles esto no le parece bien, y en la *Poética* afirma

En efecto, también a los que exponen en verso algún tema de medicina o física suelen llamarlos así [poetas]. Pero nada en común hay entre Homero y Empédocles [poeta y científico respectivamente] excepto el verso. Por eso al uno es justo llamarlo poeta, pero al otro naturalista más que poeta (Aristóteles, 1977: 254).

## II. TEJER SOBRE LA COLCHA DEL PENSAMIENTO: HEIDEGGER Y LA POESÍA

También podemos recurrir a Heidegger en busca de respuestas por la comprensión del ser. Recurrimos a él antes que a la tradición medieval o moderna, no porque en ella no pudiese hallar respuestas, sino porque las meditaciones heideggereanas hay un interés directo por averiguar si «¿tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”?» y se contesta «De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de

que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo» (Heidegger: 1971: 12). De este modo, Heidegger ofrece un ámbito peculiar, adentra en el hecho de pensar el lenguaje vivido, sentido y pensado, como es en el de la poesía. Su invitación es interrogar desde la poesía, desde sus propias posibilidades de significación metafísica, al fenómeno particular del lenguaje al que llamamos poesía. Por ello, vale la pena preguntarse: ¿qué hace el poeta?, ¿sabe el poeta que está haciendo poesía; cómo y por qué lo sabe? Si no lo supiera, ¿seguiría haciendo poesía? Y sin poetas ¿habría poesía? ¿Por qué un maestro de la filosofía occidental, Heidegger, hace confluír sus preguntas más hondas y de nuevo provenientes en esencia del ser y los entes en el ser de la poesía? ¿Qué es la poesía? Debemos interrogar a la poesía misma, a quien la hace, a quien la siente y a quien la piensa.

Una de las razones por las que Heidegger toma como puntos de referencia a Hölderlin, a Trakle y a Rilke, además de la obvia del idioma, es que se trata de poetas modernos que han poetizado sobre la poesía. Hay en ellos, con sus peculiaridades de ingenio y de talento, una preocupación central: saber qué dice el hombre cuando canta; cuándo, cómo y por qué puede el hombre hacer poesía del habla; qué distingue, aun en «tiempos de penuria», a la poesía del lenguaje; qué pensamiento se expresa en el lenguaje de la poesía; qué es el pensar poético. Siguiendo esta directriz, puede uno imaginar cómo se entretejen las palabras en un poema. La evocación, se genera como producto del discurso heideggeriano. Podríamos visualizar como una enorme colcha en la que se van atando los hilos, se teje, y se deja un espacio en medio. Saquemos la aguja, la tela y la lana y comencemos a tejer.

Aquella relación permite conducir a la determinación, a la precisión y despliegue de nuestras propias intenciones de pregunta. En ese instante, deviene la pregunta:

- *¿Qué es la poesía en sí misma? ¿Qué es ella en el lugar en el que se manifiesta? ¿qué es ella como palabra?*

Aproximémonos a sus respuestas, y de esta manera reflexionemos cómo la poesía en sí posee palabras, pero no es sólo palabras. La poesía es pensamiento, es idea y sentimiento. Pero no es sólo esto. Entonces,

- *¡La poesía es lenguaje!*

Pero aún más allá, o más acá:

- *¡La poesía es pensamiento!*

¿Pensamiento? ¿Y nada más?

- *¡La poesía es también creación y conocimiento, descubrimiento e identificación!*

¿Será mejor seguir tejiendo? ¿Y qué tejemos?

—*¡Un saber y por tanto un Dasein de la verdad, de la verdad del sentimiento del estar!*

Aunque un pinchazo en la colcha podría despertarnos de nuestra ensoñación.

Pero ello no nos abstendría de continuar con el tejido. Siempre es necesario continuar avanzando. Se reflexiona incesantemente, al fin y al cabo.

—*¡La poesía es todo eso! —¡Es un pensar del pensar!*

Hilaba.

—*¡La poesía es signo, es semántica, es símbolo!*

Hilaba.

—*Es un pensar en la poesía misma. Es el lenguaje, es el habla, es la voz, es el concepto encarnado del alma. Es el concepto del habla. Es el silencio. ¡Es el alma envuelta en palabras!*

De nuevo otro pinchazo. Otro silencio. Otra palabra...

—*¡Poesía!*

Pero no podemos quedarnos ahí. Por eso era importante que fuera a repensar a la misma poesía. Al hacerlo, se recae en el pensar poético, como otra gran avenida. En donde la palabra no es palabra si ésta no es escuchada. La palabra se hace palabra para retumbar en el eco de quien la escucha. El lenguaje se entrega a la escucha. Cae sobre una hermosa pradera y florece, gemina.

—*¡Es!*

Es en donde tiene sentido su existencia.

—*El acto poético tiene su origen en la idea. Pero allí no se queda quieta. No germina en la saciedad individualizada de quien la piensa sino en quien la escucha. En quien la siente. En quien se pincha cuando la palabra transformada en aguja la penetra.*

En medio del ejercicio, de hilar y pensar, se sabe que hay que avanzar. Por ello, vale recordar las cinco sentencias que Heidegger plantea por guía en *Hölderlin y la esencia de la poesía*:

1. Hacer poesía: « Esta tarea, de entre todas la más inocente» (III, 377).
2. «*Para este fin se dio al Hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje, para que dé testimonio de lo que él es*» (IV, 246).
3. «*Muchas cosas ha experimentado el Hombre; A muchas celestiales ha dado ya nombre Desde que somos **Palabra-en-diálogo** Y podemos los **unos oír a los otros***» (IV, 343).
4. «*Los poetas echan los fundamentos de lo permanente*» (IV, 63).
5. «*Lleno está de méritos el Hombre; mas no por ellos sino por la Poesía hace de esta tierra su morada*» (IV, 25). (Heidegger, 2000: 17)

Así se constituye nuestro hilar, y se va a Heidegger para preguntar el sentido de sus sentencias. Allí uno se encuentra con que

El poeta tiene por deber, por vocación, poblar con la Palabra la tierra, los materiales lugares de habitación

del hombre. De poblar la tierra de animales racionales se encarga cierta función fisiológica; de poblarla con la palabra, el poeta. No se puebla la tierra con ciencia –lógica, matemáticas, física...— que, por ser y para ser ciencias, tienen que abstraer de lugar y tiempo, mucho más de tierra y sazón. Razón por la cual puede decir con toda verdad Hölderlin:

*«Por la poesía y poéticamente [dichterisch] es como el hombre ha vuelto habitable la tierra».* (Heidegger, 2000: 78).

Terminando el tejido se repiensa en la función de los poetas como constructores. Sus elucidaciones guían un andar, instauran una postura a través de la palabra. Ésta que sólo adquiere sentido en el mismo hecho del recuerdo, de la evocación, pues es la condición de permanencia respecto a la cual Heidegger alude paradójicamente «permanentemente» como un producirse en Acto.

Permanecer en el que Heidegger remite al «habitar», por ello lo permanente alude a «permanecer» en la tierra al modo de un “ser que la habita”. Habitar el mundo no es sino «*ser en el mundo*». De allí que la pregunta acerca de *¿qué es habitar?* remite necesariamente a lo que se relaciona con morada. Entonces, yendo a su carácter idiomático, del ser como acción, *Ich lebe, e Ich bin* se muestran desde allí en un mismo gesto entre «yo habito» y «yo soy». Por tanto, la morada se refleja en el hilo con que se teje. Va haciendo su recorrido al que pareciera un vacío, va hilando lo que va siendo un tejido. Aún no es. Se está haciendo. Va habitando la morada de lo que será. El hombre es habitando. Habitar que anuda la quinta

sentencia acerca de: *«lloeno está de méritos el Hombre; mas no por ellos sino por la Poesía hace de esta tierra su morada»* (Heidegger, 2000: 78). Poéticamente vive el hombre, porque gracias a la poesía le da sentido a su morada. ¿Qué hay de permanente en ellos?

La esencia, el texto: la aguja enhebrada por el hilo; el hilo que construye formas cada vez que pincha la tela; la tela que representa, que va construyendo la morada, de lo que es y lo que irá siendo, cada vez que toque las esencias de texturas que la mano posa sobre el ser al que le ha ido dando forma.

—¡«Bauen»!

La aguja quiere seguir sintiéndose en simbiosis con la tela. Quiere seguir construyendo. Pero para ello, debe seguir habiendo una preparación espontánea. Ésta se da, dice Juan David García Bacca, a través de la intención heideggeriana que enaltece

«la faena que a los poetas impone cuando intenta que reconozcan a los poetas la esencia de la poesía bajo apariencias filosóficas. Y lo que peor, reconozcan que la esencia de la Poesía no puede presentarse bajo formas y apariencias poéticas, sino bajo forma y apariencias metafísicas» (García Bacca en Heidegger, 2000: 44).

En el hilar, en el hacer, en la construcción está el ser. El que se va haciendo, la colcha que va dibujándose entre hilos y sentimientos. Entre atardeceres, entre el ejercicio de lo que va siendo y para lo que va a ser usada: —Abrigo de mi morada. Se puede pensar. Se le hace abrigo en nuestro ser mientras

se le va construyendo. Mientras iba naciendo desde nuestras manos. Y se reflexiona en torno a la llamada «donación» que el poeta funda y entrega a los hombres como regalo de los dioses, enunciando a la palabra que abre y funda el ser de las cosas. Funda así nombrando poéticamente el fundamento del ser que habita en el mundo.

Acto de donación por la palabra que funda lo permanente, según apalabra el filósofo que sentipiensa el ser.

El pensar, el oír, el hablar o el escribir impulsado por el propósito de los otros, podría ser una tarea que se base en el lenguaje y trascienda al ser. Pero aunque no únicamente de ese modo se pueda acceder a esos estados de gracia y de pureza, en los que la mente absorta se hace una con todo lo que toca, no habría duda de que al leer y al pensar con Heidegger se producen sensaciones de jerarquía consonante a las que nos entregamos a los poetas del hombre, pero que no dejan de reflexionar sobre lo que aqueja al alma.

Se acerca la noche. Ésta será alumbrada con una tenue y relampagueante candelilla que refleja a la sombra el tejido sobre una calavera:

Hamlet: ¡Ser, o no ser, es la cuestión!  
¿Qué debe más dignamente optar el alma noble  
entre sufrir de la fortuna impía  
el porfiador rigor, o rebelarse  
contra un mar de desdichas, y afrontándolo  
desaparecer con ellas?  
Morir, dormir, no despertar más nunca,  
poder decir todo acabó; en un sueño  
sepultar para siempre los dolores  
del corazón, los mil y mil quebrantos

que heredó nuestra carne, ¡quién no ansiara concluir así! Morir... quedar dormidos... Dormir... tal vez soñar! ¡Ay! allí hay algo que detiene al mejor. Cuando del mundo no percibamos ni un rumor, ¡qué sueños vendrán en ese sueño de la muerte! Eso es, eso es lo que hace el infortunio planta de larga vida. ¿Quién querría sufrir del tiempo el implacable azote, del fuerte la injusticia, del soberbio el áspero desdén, las amarguras del amor despreciado, las demoras de la ley, del empleado la insolencia, la hostilidad que los mezquinos juran al mérito pacífico, pudiendo de tanto mal librarse él mismo, alzando una punta de acero? ¿quién querría seguir cargando en la cansada vida su fardo abrumador?... Pero hay espanto ¡allá del otro lado de la tumba!

La muerte, aquel país que todavía está por descubrirse, país de cuya lóbrega frontera ningún viajero regresó, perturba la voluntad, y a todos nos decide a soportar los males que sabemos más bien que ir a buscar lo que ignoramos.

Nuestra conciencia, así, nos acobarda; y el natural matiz de nuestro brío, del pensar con los pálidos reflejos

se marchita y así grandes empresas  
y de inmenso valer su curso tuercen  
y el distintivo pierden de su impulso.  
Pero silencio. ¡La gentil Ofelia!  
¡Ah ninfa! En tus plegarias  
que todos mis pecados se recuerden. (Shakespeare,  
2012: 79).

—*¡La colcha quiere ser abrigo de mi morada!*

Es oscuro, es de noche. La poca luz que se avizoraba al horizonte ha sido apagada por el simple soplo que arrulla con canto el agudo sonido del llanto de un niño en los brazos de su madre. La voz de Shakespeare ha despertado al pequeño niño, que terminará siendo el gran hombre del nuevo mundo, que en esos instantes históricos se empezaba a perfilar como tierra de trabajo, de cultivo y de propiedad, conceptos para quienes habitaban esta Tierra que carecía de magnificencia económica y se restringía a lo sagrado como lugar de trabajo por amor al Abya Yala, «la tierra de sangre vital»: hijos de los cóndores, hijos del jaguar, hijos del maíz, hijos de la tierra y la lluvia. Pues somos de barro. Somos hijos de la tierra y de la lluvia.

¡Ay! Hijos de lo que se es  
en lo que se está...  
¡Ay! Temor en la noche  
cuando sólo se palpa lo que es  
y nada más.  
¡Ay! Todo se hace silencio  
y ya nada se puede escuchar,

a no ser la esperanza  
de que amanecerá.

¡Uy! Anocheció lloviendo  
y llovió la noche:  
¡qué más da!  
¡Uy!, el camino debemos continuar.

Inicia otro día. No obstante, la colcha no ha sido terminada, pues exige ser abrigo sólo en el lugar donde tiene sentido su ser. Esto es, en Latinoamérica.

### III. ENCUENTRO ANCESTRAL: VISITA A AMÉRICA LATINA

Sólo en tierras ancestrales se logra escuchar el suave canto de las aves amazónicas que resplandecen en el cielo, cual espectáculo centelleante en una oscura imagen de aquel juego del choque de estrellas fugaces atisbadas en el espacio. Sólo cuando echan vuelo en bandada sobre el tierno respirar del viento que lleva el aroma de un árbol cauchero o en la copa de una gigantesca palma de cera. Y solo bajo un hermoso amanecer y sólo bajo un crepúsculo centelleante de aves, aroma a selva y a candidas catleas, podría tener sentido abrigarse con aquella colcha de tradición ancestral.

Por eso se retorna al lugar de donde se parte. Por eso hay que irse donde los *hijos del Sol*. A lo profundo de América o a la *América profunda* como menciona Kusch. Este escritor de alma latinoamericana, logra configurar en esta obra a través de un *pinchazo* filosófico, como la aguja en el telar, provocando un innegable gesto vital. Su propuesta de pensar a América

desde sus propias circunstancias, lejanamente de cimentar una pedantería localista, representa una reclamación del pensar mismo, forjado como acto auténtico y universalizante.

Recorrer América Profunda es poner de manifiesto el interrogante sobre nuestro destino. Esto se debe a que abre al lector a la posibilidad de la dimensión no-pensada de lo americano. Kusch coloca sobre la mesa cual banquete exquisito la oposición tácita entre el hedor y la pulcritud, dos modos arquetípicos que evocan el drama de la existencia del típico hombre del continente. Presenta con estas figuras, la intelectualidad frente a la presión de lo popular. En nuestro continente, dice Kusch, «el mundo del *estar* no supone una superación de la realidad sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión» (Kusch, 1999: 94). En América se encuentra una gama de contrastes,

América no es, entonces, un lugar de conquista de españoles inmigrantes sino un escenario donde se desarrolla en cierta manera un balance o una liquidación de los elementos adquiridos por la especie. Un balance que se resuelve casi siempre por la fuerza. Así lo quiso Colón, Pizarro o más tarde nuestro San Martín o Belgrano. Eran los profetas del miedo porque en esa lucha, que se entabla entre las dos experiencias, buscaban la parte del *ser*, un poco para *ser* alguien y otro poco porque les inquietaba el estar aquí en América y por sobre todo, porque querían *estar* comprometidos con la dinámica europea, cueste lo que cueste. (Kusch, 1999: 127).

Uno de los términos que con mayor fuerza marcan el diapasón del pensamiento kuscheano es el del hedor. Este hace referencia a una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y de un hedor implícito de lo americano. Más aún, diríamos que el hedor entra como categoría en nuestros juicios cuando hablamos de lo que vemos de América. De tal modo que siempre vemos a América como un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad. La idea de progreso, que se marcó en la época independentista de nuestro continente, llevó a que se considerara como pulcras aquellas políticas puras y teóricas, economías *impecables*, así como la educación abundosa y variada, o las ciudades espaciosas y blancas, y ese mosaico de repúblicas (copias de modelos europeos) prósperas que cubrían el continente.

Con ello, cada una de las figuras ancestrales cobran vida, en representación de lo ancestral. De la recuperación de lo que somos, por el lugar en donde estamos. Esta colcha de retazos de la visión europea y del hilo que se teje desde las entrañas de Latinoamérica, pretende enmarcarse dentro de la corriente ontológica latinoamericana que lideramos en grupo de investigación Tlamatinime y nuestro semillero SEMEyON. Con este texto se avizora realizar un acercamiento que constituya un instrumento reflexivo que permita hacer nuestra propia abstracción sobre el pensamiento ontológico latinoamericano. Pues desde nuestro ser podemos ampliar nuestros horizontes fundados en una nueva manera de asumir nuestra realidad. La realidad que tiene vida, no sólo desde dilucidaciones políticas ni históricas, sino que lleva consigo una realidad que se mira

desde la profundidad misma de sí. Así, podríamos buscar y encontrar soluciones más concretas a los problemas específicos de nuestra realidad latinoamericana.

La filosofía latinoamericana procura proporcionar la posibilidad a los latinoamericanos de pensarse desde lo profundo de su ser, fundados en su ser mismo. Esta visión ontológica latinoamericana ha tenido el empuje necesario para volcar su mirada a Occidente y volver a preguntarse por la pregunta que Heidegger en *Ser y tiempo* nos recordó «¿qué es el ser? », pero su gran ímpetu radica justamente en no haberse quedado con las razones de Occidente, sino que han logrado enraizarse desde la generación de una idea propia de «*qué es nuestro ser*».

Desde lo profundo de América Latina  
no se piensa el ser  
al estilo del pensar europeo;  
desde lo profundo de América Latina  
se aproxima al ser  
desde el *sentipensar*,  
según el decir de campesinos caribeños.

Sentipensamos lo que somos,  
y desde lo que somos  
buscamos sentipensar *lo que es*  
*siendo*,  
lo que es  
desde el estar:  
estando  
es que sentipensamos el ser en cuanto ser.  
¡En eso estamos!

Si lo llevamos a las palabras mismas hechas voz filosófica, podríamos mencionar pues al argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), quien se indagará « ¿qué es lo americano? » considerando que

lo americano es primordialmente lo indígena y en segundo lugar el mundo construido por el hijo del inmigrado. Uno y otro se corresponden respectivamente con lo muerto y lo viviente. Y la arqueología para desnutralizar aún más a lo indígena, de tal modo que subsiste lo inmigrante como única posibilidad (Kusch, 2002).

Esta filosofía en América Latina ha tenido el empuje necesario para cuestionarse sobre lo que apaña al ser. Mientras se indaga, se pre-ocupa por recuperar el legado intelectual latinoamericano. Es la filosofía del grupo Tlamatinime que hereda su nombre de los nahuas, y por ello, este término que literalmente significa «los que saben algo o los que ‘saben cosas’». Anacrónicamente equivale al concepto *filósofos*».

Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad); cemanavactlaviani o conocedor del mundo físico. Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena. Aplica su luz sobre el mundo. mictlanmatini o metafísica. ‘conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos’, por último, resumiendo sus atributos y su misión principal, es netlacanecoviani o ‘el que humaniza el querer de la gente’. Cualquiera es confortado por él, es corregido, en

enseñado. Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe estricta enseñanza. Conforta el corazón... a la gente, remedia, a todos cura (Sahagún, 2012)

Por tanto, no es en vano el nombre del grupo de investigación que se encuentra en función de vivenciar el compromiso del pensar y de indagar, generando búsquedas investigativas en torno a percepciones, nociones, conceptos y categorías ontológicas, manifestadas en el pensamiento y las culturas latinoamericanas, con el fin de aproximarse a la comprensión y el sentido del ser como aporte al buen desarrollo de la filosofía universal, desde donde se convoca al ejercicio de la filosofía ontológica, al ejercicio de generar investigación que escudriñe en la profundidad del concepto de ser, desde el contexto *sentipensante* latinoamericano.

Colocarse en la misión de sanar y transformar la mente, y la vida, mediante el autoconocimiento — que no sólo me implica como individuo, sino también como sujeto—, abre el despliegue de la capacidad de la mente, para verse a sí misma, con el propósito de encaminarnos hacia una comprensión más profunda de quienes somos. Pero ya no desde la ipseidad del yo, sino en relación con los otros. Esa podría ser una fuerte crítica que realiza Kusch a la filosofía que proviene de esta latitud del mundo:

De ahí que la cultura occidental sea una cultura sin naturaleza y en este sentido se opone a la cultura indígena. Es una cultura sin compromiso con el mundo exterior, siempre que ese mundo exterior no sea el hombre mismo. De esta manera lo armónico se logra a través de una conciencia nominalista de la realidad

o sea que la cultura occidental, dicho groseramente, es una cultura de vocabulario que re-crea la realidad por intermedio del sujeto. En un sentido más amplio, la cultura occidental es una cultura que ha perdido el miedo al espacio (Kush, 2002).

De la mano, el escritor uruguayo y recientemente fallecido, Eduardo Galeano, se plantea que el lenguaje que dice la verdad, es el lenguaje sentipensante. El que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando. Con esta reflexión, nos acercamos a delinear el recorrido y el entramado que se ha tejido con el hilar de un pensamiento de costumbres, de saberes y de sentimientos:

Sentipensar. Porque no queremos pensar  
al modo occidental. No.

No queremos pensar categorías abstractas  
ni conceptos bien fundamentados en teorías racionales e ideales.

Queremos verdadear lo que somos,  
lo que estamos siendo,  
queremos dejar expuestas las tripas  
en nuestros textos:

lo que queremos es apalabrar sentimientos y sentimentalidades  
existenciales

que emergen desde lo que son,  
desde lo que estamos siendo,  
verdaderamente  
sentido; es decir:

sentido-existencial, visceral,  
no mero sentido semántico, hermenéutico, textual.

Sentido ontológico,  
¡eso es!  
Fagocitación de la Razón,  
¡eso es!  
Afirmación de lo residual,  
¡eso es!  
Fundamentación desde el estar,  
¡eso es!  
La lógica de la negación  
como sentipensar lo hasta ahora meramente pensado  
para apañar un sentido de vida  
*de lo que es*  
ha sido el método con que se han avanzado  
estas investigaciones.  
Avanzamos despacio,  
avanzamos paso a paso.  
Y se repite y se renueva,  
una y otra vez,  
la vieja y nueva pregunta  
cuyo eco ahora se encarna  
en nuestras tripas,  
aquella que interroga  
por lo que sea el ser.

Reflexionar entonces que para sentirnos vivos y fluir en el universo es necesario y de manera simultánea pensar y sentir, conectar la mente con el hedor de nuestro interior. Conectar-nos con el mundo, con el cuerpo pleno, agudizando nuestra percepción y nuestra mente, pero sobre todo.....nuestro interior.

¡Hay fuerza en el corazón!  
¡Hay vida!  
Toda nuestra existencia no es más que esfuerzo,  
vivo esfuerzo  
que se esfuerza por ser.

¡No somos  
más que fuerza!  
Fuerza-viva,  
fuerza de espíritu,  
fuerza ontológica que se apersona  
estando en esta nuestra morada.

Hiede la fuerza,  
porque somos semilla,  
¿y qué semilla no hiede?  
hedemos todos,  
porque somos vida,  
y la vida es puro hedor. (Cepeda, 2015: 12).

Se nos pretende convencer que como individuos, nos encontramos separados de nuestro entorno. El sentido de la existencia —que construye el multiverso de significados que hace posible nuestro caminar por el mundo y la vida— sólo es posible por la presencia fundante en nuestras vidas de los otros. La vida es un acto supremo de alteridad, ya que nada somos sin los otros, puesto que el otro habita inexorablemente en nosotros, y nosotros habitamos inevitablemente en los otros. Pero ese habitar sólo es posible desde un universo simbólico de sentido que se asienta en el emocionar, cuyas huellas se inscriben en lo más profundo del corazón y el cuerpo, a tal punto que tejemos el vivir en cuerpos,

—*¡Somos habitando el mundo!*

En consecuencia, creemos que corresponde luchar, competir, enfrentarnos, dominar, someter los objetos a nuestro poder, como único mecanismo para sobrevivir.... Muchos están convencidos que solo sobrevivirán los mejores, los triunfadores. Nos desconocemos como seres sentipensantes en permanente conexión con el entorno, con hilos de energía invisibles. Debido a nuestro sentido de la desconexión, desconocemos la influencia que tenemos en la forma como la vida se desenvuelve, vemos los eventos como separados o ajenos a nosotros. Lo que sucede se lo atribuimos a la suerte o casualidad.

Cuando confiamos en la conexión con la divinidad, con todos y con el todo, confiamos en la capacidad de sustentarnos y confiar en la inteligencia de orden superior y en el poder de descubrir nuestro poder en nuestro interior y desplegar nuestro sentido de propósito.

Nosotros confiamos en que podemos transformar el mundo y transformar la vida a través de nuestros pensamientos y nuestras emociones, en armonía con nuestro entorno, integrados como en una sinfonía. El poder solo aparece en los vínculos de amor, en la integración, en la unidad, no en la fragmentación, la división y el conflicto. No somos seres separados de nuestro entorno. Somos un cuerpo ambiente sentipensante, lo que significa que no existe separación entre tú y tu entorno. Tú eres tu entorno y tu entorno eres tú.

- Trata de pensar y sentir mi amigo, amiga, sentipensante tu entorno, como si se tratara de una extensión de tu cuerpo. Si además de pensar, sientes con el corazón, el conflicto, la lucha, la

destrucción, se te convierte en un absurdo, la única posibilidad es el amor...

Así como un director de teatro, necesita actores, utilería, escenario y gente para apoyarlo... Cada uno de las personas y elementos de tu entorno te permitieron construir tu propia historia y dar sentido a tu vida. No serías nadie sin los otros, sin la naturaleza, sin la tierra, sin los objetos que te rodean... No puedes pensar en ti mismo con independencia de tu entorno. . Todo lo que hay a tu alrededor forma parte de ti mismo y viceversa. . Es una extensión de ti, al igual que tú eres una extensión de él.

No hay ninguna relación de dominio o sujeción. No hay amos o esclavos. Imagina que una luz brillante sale de tu corazón y te conecta con lazos de amor a todas y cada una de las cosas y seres que te rodean. Respetemos cada uno de los seres, pues todos hacen parte del entramado universal del que hacemos parte como semillas de la tierra dadora de vida. No somos ajenos a ella. Hacemos parte del cuidado del ser, de lo que es y de lo que aún no es.

Porque hoy somos semilla, mañana seremos árbol que darán semillas. La fuerza que necesita el árbol para crecer son sus raíces. Seamos raíces, seamos colcha de retazos de lo que todos somos, un pedazo de América Latina que cobija lo que seremos.

Y es así  
que la melodía deviene.  
No es que sea eterna:  
es que simplemente  
el ritmo es,  
por fuerza.

La rítmica universal, la ontológica,

no tiene principio ni tiene fin,  
¡ya no puede tenerlos!,  
canta el universo su tonada  
y no deja de cantarla:  
tra la la lá.

La fuerza rítmica también es autopoietica.

Si no, ¿cómo hubiera devenido la vida?

*Lo que es*

-¡todo lo-que-es!-

no es más que

fuerza rítmica autopoietica.

El ser está encarnado

desde las raíces ontológicas

y hedientas

de la vida.

No hay acto puro de ser.

¡Todo el ser hiede!

Y solamente se ratifica

en la negación de su hedor.

Solamente puede comprenderse el ser

como trascendental

si nos atenemos a su sentido etimológico:

trascender no es más que heder.

¡Hiede todo lo que es!

¡Está!

En su estar,

el ser se nos hace patente

como puro hedor,

negación trascendente vital,

rítmica ontológica,

fuerza ontológica que hay que saber escuchar,  
que hay que aprender a sentir,  
a sentipensar.  
No se diga tanto,  
evitemos tanta palabrería.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Licenciada en Filosofía y Lengua Castellana y Candidata a Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. E-mail: jenniferolarte@usantotomas.edu.co.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Profesor de “Metafísica en América Latina” de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, de la Universidad Santo Tomás, Colombia. E-mail: juancepeda@usantotomas.edu.co.

## REFERENCIAS

ANÓNIMO (2007). *Popol Vuh*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

ARISTÓTELES. (1990). *Metafísica*. Edición trilingüe, Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1977). *Poética*. Barcelona: Erasmo, textos bilingües.

CEPEDA, J. (2015). *Sentipensar ontológico. Un atisbo latinoamericano de la respuesta a la pregunta por el ser, bajo el horizonte kuscheano del filosofar*. Santiago de Cali: Ponencia presentada en I Foro de Filosofía Latinoamericana.

HEIDEGGER, M. (2000). Hölderlin y la esencia de la poesía. Barcelona: Editorial Antrophos.

KUSCH, R. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

KUSCH, R. (\*). Anotaciones para una estética de lo americano. En: *El perseguidor. Revista de Letras*, Buenos Aires: número 10, primavera-verano 2002, año VIII, (pp.67-70). Recuperado el 21 de abril de 2015 de <http://temakel.net/trrkusch.htm>

PALMA, R. (1991). *Tradiciones peruanas*. Iván Hernández (ed.). Bogotá: Editorial Norma.

SAHAGÚN, B. (2012). *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Folio l 18 r y v) Madrid: Fototipia de Hauser y Menet. Recuperado el 21 de abril de 2015. De <http://www.conaculta.gob.mx/detalle-nota/?id=20124>

SHAKESPEARE, W. (2012). *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Bogotá: Alfaguara.

VITALE, L. (2001). Las rebeliones de los primeros movimientos sociales de la historia hasta el siglo XVI. En: *Una mirada latinoamericana a la historia universal*. Santiago: Depto. Ciencias históricas, facultad de filosofía y humanidades de la Universidad de Chile. Recuperado el 26 de abril de 2015. De: [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/vitalel/71vc/07histuni0005.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/vitalel/71vc/07histuni0005.pdf)

# DAS SEPARAÇÕES À DESCOLONIZAÇÃO: UM COMPROMISSO DE LEITURA

Pedro Augusto Pereira Gonçalves<sup>1</sup>

**RESUMO:** O discurso filosófico ocidental da modernidade é marcado, em sua grande parte, pela separação completa entre os humanos e os animais. Immanuel Kant mobiliza um importante aparato argumentativo que, não apenas reafirma tal separação, mas estabelece a primeira definição filosófica, senão científica, do conceito de raça (BERNASCONI, 2001). Nosso interesse é apresentar a argumentação desenvolvida por Kant em alguns de seus textos mostrando o comprometimento dessa argumentação com: (i) a ideia de expropriação do mundo animal por meio do especismo, bem como (ii) a expansão colonial na medida em que “rebaixa” outras pessoas que não fazem parte da comunidade cosmopolita europeia de raça branca. Assim, é preciso entender a filosofia do esclarecimento vinculada ao compromisso com a supremacia branca (MILLS, 1997, 2006) que ilustra a ontologia ocidental bem marcada pela dominação feita pelos brancos aos povos não europeus, bem como pela exploração do animal. Argumentamos, portanto, que o esforço pelas descolonizações precisa acontecer nas leituras contemporâneas da filosofia, área que muitas vezes marginaliza temas fundamentais nas concepções de seu próprio campo especulativo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Especismo; Racismo; Filosofia Moderna; Descolonização.

**ABSTRACT:** The Western philosophical discourse of modernity is framed, for its major part, for the complete separation between humans and animals. Immanuel Kant mobilizes an important argumentative apparatus which not only reasserts this separation, but also establishes the first philosophical definition, if not a scientific one, of the concept of race (BERNASCONI, 2001). My goal is to present the arguments developed by Kant in some of his texts showing its commitment with: (i) the idea of the animal world expropriation through speciesism, and (ii) the colonial expansion that “demeans” others who are not part of European cosmopolitan community of Whites. Thus, one must read Enlightenment philosophy as closely related to the commitment to white supremacy (MILLS, 1997, 2006) that illustrates the Western ontology framed by domination made by Whites to non-European peoples, as well as animal exploitation. I argue, therefore, that decolonization efforts must occur in contemporary readings on philosophy, area in which key issues in the conceptions of their own speculative field are often left aside.

**KEYWORDS:** Speciesism; Racism; Modern Philosophy; Decolonization.

A era da inocência e da complacência terminou. Temos, portanto, que abandonar os sonhos de dominação.

Achille Mbembe

## INTRODUÇÃO

Parte da filosofia ocidental apresenta-se como um desenrolar de teses no interior da noção histórica de progresso que mobiliza explicações e definições sobre várias questões que atormentaram os pensadores de seu tempo: a política como a origem e a necessidade do Estado e suas consequências morais, especulações em torno das obras de arte, as relações entre os humanos e a natureza, entre outras. É possível notar, ao selecionar alguns pensadores, um compromisso com certa ontologia que visa determinar, afinal de contas, o que somos *nós, homens* dotados de Razão que têm de manipular a natureza para melhor sobreviver neste meio que nos é hostil.

Os discursos filosóficos deste período estão consoantes ao nascimento e fundamentação do discurso científico, que passa a ganhar legitimidade na medida em que consegue entender os processos naturais para melhor explorá-los. Nesse investimento intelectual em favor dos progressos, a civilização moderna se lança aos mares e às florestas e em tudo que considera ser o novo mundo, medindo, investigando, dividindo, especulando e formulando leis e normas que assegurarão a consolidação do império europeu da Razão. É pela exploração dos recursos naturais, emocionais, existenciais e dos humanos — que sofreram as ações colonizatórias — que a Europa e, posteriormente, os Estados Unidos, são o que são hoje em dia, portanto.

Assim sendo, cientes da história dessa construção que está assentada, na maioria das vezes, em ações violentas e expropriadoras tanto do continente Africano quanto das Américas, é deveras incômodo ir ao encontro dos textos filosóficos e notar que alguns deles estão em favor desse império que se erigiu de modo diverso dos já reconhecidos e consagrados discursos éticos da universalidade das gentes. Portanto, é preciso que se remontem as argumentações que foram mobilizadas nos textos e pensamentos da época a fim de que possamos dar um passo adiante dos colonizadores na medida em que tomamos conhecimento das fontes que nos fizeram quem somos e quais foram os meios utilizados para tanto. De forma alguma, portanto, este esforço está desvinculado de outro jeito de pensar a nossa existência e experiência enquanto povos múltiplos que vivemos nos territórios sul americanos. Territórios estes que foram colonizados e ainda são, através das dinâmicas neocoloniais de expropriação das mais diversas. Uma vez reconhecidas as óbvias e importantes contribuições do Iluminismo, seria a nós recomendado reafirmarmos a necessidade de uma “autodeterminação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), outorgando-nos sentidos e consciências próprias para as nossas realidades de povos colonizados, expropriados e seviciados, mas que ainda resistimos e vivemos.

Acreditamos, portanto, que entrar em contato com os textos filosóficos e dele levantar as argumentações que exemplificam o panorama da colonização e como ela foi construída é deveras salutar neste esforço descolonizatório. Neste sentido, nosso texto remonta, ainda que brevemente, o panorama da separação que primeiro ocorreu entre humanos

e animais e, posteriormente, apresentaremos a argumentação, também de forma breve, sobre o panorama da segunda distinção a partir da primeira; esta já entre os humanos, à luz do panorama das raças propostas por Immanuel Kant.

### A SEPARAÇÃO RADICAL DOS ANTIGOS COMPANHEIROS

É desde Aristóteles que *somos* conscientes de nossa pretensa e completa separação dos animais, pois somente *nós* temos o dom da palavra. A linguagem é partilhada entre os seres humanos e, a partir dela, somos capazes de estabelecer comunidades éticas e desenvolver toda a sorte das capacidades da “dignidade exclusiva da natureza humana” — para nos lembrarmos de Lévi-Strauss (2013) — face às outras existências destituídas do dom da palavra. René Descartes se apoia nesta tese aristotélica para pôr em marcha todo o rigor distintivo de sua metafísica. Na gênese mesma da famosa distinção alma/corpo está a recusa pela relação com os animais, uma vez que *nos* assemelhamos a eles apenas pela *res extensa*, ou seja, todos somos corpos. Porém, pelo advento da alma racional, que deve ser distinta do corpo justamente para estabelecer a primazia do humano sobre todas as coisas, é necessária tal distinção, pois de onde o homem poderia elevar-se e estabelecer seu império da Razão sobre as outras formas de existência? Justamente por seu pretensio diferencial ontológico: a Razão. Somente através dela e seus dois desdobramentos, a saber, linguagem e ação pelo conhecimento, é que somos capazes de nos reconhecer numa humanidade, participar de uma comunidade racional, legislar sobre o *resto* das existências e,

sobretudo, atuar sobre elas a partir do *nosso* próprio julgo. Assim, conceber os animais apenas como máquinas, sem uma alma racional e incapazes de linguagem — incapazes de se relacionar inteligivelmente *conosco*, pois lhes falta a razão, é o próximo passo para elevar o *homem* sobre todas as coisas e fazer dele o senhor da natureza<sup>2</sup>. É dever dos seres que sobram se virar para se fazer entender, uma vez que

nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos [...] e isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão que os homens, mas que não possuem nenhuma razão (DESCARTES, 1987, p. 60-61).

Mas, entendemos que é com Immanuel Kant que o projeto de emancipação, elevação e primazia do *homem* sobre todas as *coisas* é estabelecido com vistas a determinar uma ideologia racional que visa colocar o homem no centro do mundo, através de sua tão conhecida revolução copernicana em filosofia.

Todo este processo de antropocentrismo está apoiado no projeto de disciplinarização humana pela educação que pretende, mais uma vez retomando as conceituações da gênese comum de natureza entre humanos e animais, cindir com os animais através do “algo a mais” que *temos e eles não têm*. Assim, Kant versa em um de seus últimos textos, a saber, *Sobre a pedagogia*, que “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (KANT, 1999, p. 12), uma vez que “os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu

fim [...]” (KANT, 1999, p. 18) para impedir, mais uma vez, “que a animalidade prejudique o caráter humano” (KANT, 1999, p. 25). E que fim é este? Justamente o de elevar-se para acima do mundo, transcender o conhecimento, se tornar o sujeito transcendental.

Aqui, se estabelece a cisão completa pelo esclarecimento, pela razão, e o conhecimento de suas potencialidades. Proceder de tal modo é, sem dúvida para Kant, em sua aclamada *Aufklärung*, “[...] tratar o homem, que é mais que uma máquina, conforme sua dignidade” (KANT, 2009, p. 413).

Pensar a filosofia como a possibilidade de afastar os homens de seu estado de natureza, inserindo-os em um reinado no qual eles podem legislar e cortar as cabeças das *coisas* que lhes causam ora necessidade, ora espanto, é, sem dúvida, um dos fundamentos mais sólidos da ideologia antropocêntrica que se faz etnocida e originária das maiores extinções em macha na atualidade, pois, tem em seu pano de fundo e como pedra de toque o lema brilhante e obsessivo do progresso, na medida em que se separam dos animais, na medida em que levantam “sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros” (KANT, 2012, p. 6). Assim, lemos desta vez na *Antropologia*, e afetados pelo espanto da constatação especista,

que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um

ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar) é o *entendimento* (KANT, 2006, p. 27).

A filosofia é considerada como uma das áreas de conhecimento mais estimadas, conferindo respostas às mais variadas perguntas na medida em que define o que é o *homem*, a liberdade, a melhor forma de se viver e todas as questões que nós, que lidamos com o discurso filosófico, lemos nas mais variadas obras. Porém, grande parte deste discurso opera por exclusão justamente na medida em que visa definir seus conceitos.

É com Kant, portanto, que o projeto iluminista e por primazia antropocêntrico se realiza, alijando completamente qualquer tipo de relação — a não ser, é claro, de dominação e exploração do mundo e das outras existências, certamente a pior consequência deste projeto emancipatório:

A equivocadamente denominada revolução copernicana de Kant é, como se sabe, a origem oficial da concepção moderna de Homem (guardamos aqui a forma masculina) como poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza, único ente capaz de elevar-se para além da ordem fenomenal da causalidade que seu próprio entendimento condiciona: o ‘excepcionalismo humano’ é um autêntico estado de exceção ontológico, fundado na separação autofundante entre Natureza e História. A

tradução militante desse dispositivo mítico é a imagem prometeica do Homem conquistador da Natureza: o Homem como aquele ser que, emergindo do seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 43).

Este “estado de exceção ontológico” de que nos falam Danowski e Viveiros de Castro condensa muito bem toda a argumentação que, desde Aristóteles, pretende separar o homem dos demais, formando todo o tipo de hierarquias, supremacias, julgamentos de superioridade, conhecimento suposto das relações verdadeiramente éticas, verdadeiramente estéticas, verdadeiramente políticas e verdadeiramente humanas. Só o que é conforme *nós* é que pode ser da *nossa* dignidade...

Desta separação ontológica abismal entre animalidade e humanidade, posta pela filosofia ocidental moderna e usada a contento pelos discursos científicos, surge, aos partidários da primeira condição, toda a forma de arbitrariedade, manipulação, uso indiscriminado, dominação, exploração, e outras formas de relação baseadas em intensas expropriações. Este “homem imperial” dispõe de diversos súditos: os outros homens que não lhe estão conforme seus ditames, objetos da natureza e seus recursos, bem como os animais. Nem precisamos nos alongar para dizer sobre as consequências deste império...

Essas formas de se relacionar com os *outros* são vistas por Giorgio Agamben como *antropogênese*:

a ontologia ou filosofia primeira não é uma disciplina acadêmica inócua, mas uma operação em todo o sentido fundamental na qual se leva a cabo a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela diz respeito precisamente àquela *metá* que cumpre e custeia a superação da *physis* animal em direção da história humana. Esta superação não é um feito que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez e a cada individuo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte. (AGAMBEN, 2006, p. 145).

Desta forma, a antropogênese demonstra a prática que é levada a cabo e que tem por sustentáculo os pressupostos que a tradição filosófica ocidental operacionalizou com vistas à própria separação metafísica e ontológica entre humanidade e animalidade<sup>3</sup>.

Fazendo eco de maneira bastante importante, Jacques Derrida diz de uma incapacidade dos humanos em reconhecer a alteridade animal, pois somente o autocentramento humano, incapaz de sair de si próprio ao talvez realizar, sobremaneira, o solipsismo cartesiano, reduziu de forma drástica as possibilidades de relação com vistas à conversa entre os demais seres existentes. Assim, escreve Derrida que

seus discursos [Kant, Heidegger, Lacan, Levinas] são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus<sup>4</sup>, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes

tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista, mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram (DERRIDA, 2002, p. 36).

Em face de um princípio de razão um tanto quanto narcísico, e também conscientes de que a “aquisição de conhecimento nunca é inocente” (HARAWAY, 2011, p. 29), o que deveríamos levar em consideração, num esforço urgente de “partilhar o sofrimento” com os nossos companheiros não-humanos, é primar por formas mais plurais de encarar e agir no mundo compartilhado. Numa verdadeira revolução política (ou melhor, e acertadamente, *cosmopolítica*<sup>5</sup>) jogar no time da *razão sentida* é uma opção pluralizante, uma vez que sua graça “é que ela está sempre aberta a uma cuidadosa reconsideração” (HARAWAY, 2011, p. 37). Este tipo de razão, que amplia e, de certa maneira, supera os limites da razão instrumental — uma vez que vai muito além da mera empatia, pois é carregada de afetos e movimento — é capaz de re-conhecer as vidas outras na medida em que tanto assume seus deméritos (como tornar tudo o que não é humano passível de ser matado) quanto visa às transformações que assegurem as vidas humanas ou não — a rigor, numa mudança de perspectiva para os que são matáveis.

Nada mais urgente num mundo compartilhado e às portas de mudanças geoclimáticas radicais pela iminência do Antropoceno. É preciso que se pare de matar e extinguir

em nome do progresso, pois certamente e muito em breve encontraremos com sua verdadeira face que não deixa de ser a extensão da nossa mesma: a face que aniquila e extingue, usurpa e rouba recursos naturais, estéticos, políticos e ontológicos. Nós nos encontraremos, finalmente, com a face que nós mesmos produzimos e que muitos outros já encontram, infelizmente, há muito tempo.

Este tipo de miragem comprometida com as vidas outras, portanto, visa compartilhar agenciamentos, ou seja, “um novo entendimento de ontologia, epistemologia, ética e política tem de ser conquistado. Isso só será possível pela superação do antropocentrismo e do humanismo, a separação entre natureza e cultura” (MBEMBE, 2016, p. 26).

### A DIVISÃO NA UNIVERSALIDADE DA ESPÉCIE HUMANA

De volta à *Pedagogia* de Kant, lemos: “e que grau de cultura a escrita já não supõe? — de tal modo que se poderia propor a invenção da escrita como começo do mundo com respeito à civilização” (KANT, 1999, p. 21). Nestas palavras, podemos encontrar a gênese do estatuto dos povos civilizados no interior de uma república das letras que comunicará entre si toda a cultura, contratos, convenções e leis — sejam elas jurídicas ou morais —, compondo, assim, uma ontologia específica do ocidente: o padrão eurocêntrico que se inscreve numa ideia de história como progresso do humano e que se fará presente para o resto dos povos senão pela ação colonizatória — esta, a seu turno, impondo-se através das diversas violências que soube fabricar.

Quando Kant diz, desta vez na *História Cosmopolita*, que a história tem “um fio condutor a priori” (KANT, 1986, p. 23), nada mais significa dizer que a ordenação histórica conceberá a *humanidade* conforme uma linha evolutiva, que tem sua gênese no estado de natureza — exemplo maior são os povos “selvagens” — e, ao desenvolver as faculdades da razão, a espécie humana poderá apresentar *homens* de razão e cosmopolitas. Eles serão, portanto, o paradigma da *Aufklärung*: emancipados do estado de natureza animalesco e selvagem, produtores dos ordenamentos jurídicos e morais e, acima de tudo, produtores da cultura “superior” dos valores civilizatórios. Da manada aos conglomerados cosmopolitas, numa palavra.

Desse verdadeiro quadro pintado a mãos masculinas, brancas, heterossexuais e europeias, nasce toda uma concepção ideológica do progresso da história e da técnica, supremacia dos discursos científicos, planilhas orçamentárias e principalmente um modelo específico de humanidade. Fora da moldura que enquadra esse cenário, tudo se encontra em estado de caos e selvageria. Portanto, a conclusão é óbvia: é necessário “converter” essas outras gentes à humanidade cosmopolita. A própria história nos mostra bem como isso se deu: missões jesuíticas, sociedades disciplinares, fabricações de corpos e espíritos, supressão de outras manifestações religiosas e culturais, divisão do mundo em parcelas de desenvolvimento, dentre tantas outras formas que devem ser traduzidas como *colonização*; esta que carrega consigo etnocídios, genocídios, epistemicídios e outras ações aniquiladoras. Se o bom senso é a coisa mais bem distribuída no mundo, ele não está isento das pegadas profundas e expropriadoras que deixa através de

sua marcha avassaladora nos terrenos da diferença. Imagem melhor deste paradigma nos é fornecida por Kant, desta vez no *Segundo artigo definitivo* no interior de sua *Paz Perpétua*:

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei de preferir brigar incessantemente a submeter-se a uma coerção legal a ser construída por eles mesmos, por conseguinte preferindo a liberdade insensata à racional, e os consideramos estado bruto, grosseria e degradação animalesca da humanidade, deveríamos pensar que povos civilizados (cada um unido em um Estado) teriam de apressar-se a sair o quanto antes de um estado tão abjeto (Kant, 2010, p. 31-32).

Há, portanto, diferentes classes (raças)<sup>6</sup> de homens no interior da universalidade que tem seu limite justamente na espécie humana. Para além dela, há diferenças que se justificam naquele fio condutor da história que legitima a própria diferença e “degrada” quem não é suficientemente esclarecido e evoluído. O efeito do panorama das distinções raciais que tem por horizonte operacional o racismo é, conforme Aníbal Quijano, um dos principais centros da modernidade colonial eurocêntrica, uma vez que forja

uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (QUIJANO, 2010, p. 86).

Logo, a parcela de pessoas esclarecidas e superiores se contrapõe, assim, a todas as outras *sub-pessoas* [*Untermenschen*] (MILLS, 2005) e, muito mais além, aos animais e vidas não-humanas. É deveras importante, assim, não marginalizar ou tentar esconder as passagens especistas, misóginas, sexistas, xenófobas e racistas presentes no decorrer quase unânime da tradição filosófica e também em Kant, que chega a formular que

Todas as raças serão erradicadas (americanos e negros não podem governar a si mesmos. Servem, portanto, apenas como escravos), menos a dos brancos [os quais] contêm todos os móveis da natureza em afetos e paixões, todos os talentos, todas as disposições à cultura e civilização, e podem assim tanto obedecer quanto dominar [sendo] os únicos que sempre progridem à perfeição (KANT, 1923, p. 878).

O que aparece na argumentação kantiana na *Paz Perpétua* e se radicaliza na passagem supracitada deve ser entendido como uma separação definitiva entre o centro do mundo (Europa) e a sua periferia (Não-Europa): “A Europa é civilizada. A Não-Europa é primitiva. O sujeito racional é Europeu. A Não-Europa é objeto de conhecimento” (QUIJANO, 2010, p. 111-112). A consequência desta ideologia que está em serviço da gênese da dominação e expansão capitalista é pensar nas sociedades ditas atrasadas e selvagens justamente por não terem desenvolvido a escrita — tal como Kant entende ser a origem dos povos civilizados — desconsiderando sua história e modos de existir imensamente profundos e autóctones.

Entretanto, “a não ser por *racismo*, não há porque julgá-los incapazes de refletir sobre sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas” (CLASTRES, 2013, p. 39) [Grifo nosso].

O filósofo jamaicano Charles Mills pensa que a produção do conhecimento filosófico ocidental é mais bem entendida como “supremacia branca” que está carregada de privilégios e atua em dimensões econômicas, culturais, cognitivo-morais, somáticas e, a rigor, metafísicas (MILLS, 2006). Essa supremacia branca quase sempre não se dá conta de que sua posição é estritamente política e, em última análise, um modelo de dominação. A filosofia, sendo um dos estudos das humanidades mais brancos, segundo o autor, permanece intocada pelas questões em torno da diversidade cultural e étnica. É preciso, portanto, fazer com a filosofia política (branca) o que os estudos feministas fazem com os estudos de ética e política ao combaterem o machismo e o patriarcado, por exemplo. O que Mills está defendendo, a rigor, é o

reconhecimento de que o racismo (ou, como eu entendo, a supremacia branca global) é por si mesmo um sistema político, uma estrutura de poder particular de regras formais e informais, privilégios socioeconômicos e normas de distribuição diferenciadas das riquezas materiais e oportunidades, benefícios e obrigações, direitos e deveres (MILLS, 1997, p. 3).

O racismo que foi produzido pela ideia da supremacia branca e que foi levado às últimas consequências pelas maiores figuras da modernidade tem por fundamentação, em primeiro lugar, a literatura voltada às ciências naturais.

O desenvolvimento delas para melhor entender os recursos naturais com o intuito de manejá-los conforme as necessidades expansionistas do capitalismo faz com que as ciências passem a ter certa autoridade do seu discurso cada vez mais efetivo na modernidade. Portanto, é notório que seja nesse discurso que se encontre a fundamentação e o ponto de partida para que a filosofia possa manejar o conceito de raça. Assim, “a genealogia do racismo no Ocidente moderno é inseparável do surgimento da categoria classificatória da raça na história natural” (WEST, 2002, p. 99). Então, quando Kant diz ser a razão, suas faculdades e seu papel ordenador, quem determina os discursos em torno de uma especulação sobre a história da natureza (KANT, 2013), a raça — que para Mbembe é uma “ficção útil, uma construção fantasista e uma projeção ideológica” (MBEMBE, 2014, p. 27) e, para Quijano, “o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal” (QUIJANO, 2005, p. 118) — finalmente ganha cidadania filosófica, pois participa da teleologia que fundamenta a própria natureza e sua história.

Ora, em um mundo em que as pessoas ainda sofrem intensamente os efeitos das produções racistas que visam as diminuir para colonizar seus corpos, mentes, espíritos e territórios com vistas à expansão dos próprios alçozes colonizadores, é urgente retornar aos textos canônicos e entender as consequências de suas vibrações nos povos outros:

o que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que,

na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 411).

Nesse sentido, é primaz prestarmos atenção às tentativas e esforços que visam descolonizar e reabilitar tantos séculos de silêncios impostos em detrimento à voz unificadora e enrijecedora do Ocidente. A importante e didática, mas não suficiente, leitura estrutural do texto filosófico precisa ser reformulada, no sentido de permitir que se entendam os contextos de nascimento e os propósitos da própria escrita.

Sobre o lugar da escrita filosófica que, de certo modo, ao especular sobre a raça produz, posteriormente, o racismo, seria interessante considerar a “análise de discurso crítica” proposta por Teun A. van Dijk. O autor formula que o racismo é ensinado através de várias formas de discurso:

Este processo de aprendizagem é, em grande medida, discursivo, e se baseia nas conversas e nos relatos de todos os dias, nos livros, na literatura, nos filmes, nas notícias, nos editoriais, nos programas de televisão, nos estudos científicos, etcetera. [...] Em outras palavras, *a maior parte dos membros dos grupos dominantes aprendem o racismo através dos discursos de uma ampla variedade de fatos comunicativos* (VAN DIJK, 2007, p. 25) [Grifos do autor].

Assim sendo, a filosofia também pode ser considerada como uma fonte de aprendizagem do racismo, ainda que algumas pessoas reproduzam o *mito* da democracia racial ou

achem um absurdo que exista racismo nos dias de hoje, bem como outras formas de violência que ainda se proliferam. Entretanto, se ainda existem pessoas que padecem dia após dia com os efeitos nefastos do racismo — chegando mesmo a perder suas vidas em decorrência deles — e se alguns textos de filosofia que contêm postulados racistas ainda são estudados sem que se considere a temática, é bastante significativo que entendamos o que o discurso é capaz de produzir. Assim, também consideramos de extrema importância que se entenda os lugares da *geopolítica*<sup>7</sup> nos textos, dando um salto maior ainda do que pode fazer a leitura estrutural.

No tocante pelo menos, mas não só, ao racismo — que consideramos ser um dos problemas mais fundamentais da sociedade brasileira atual e que tem por fundamento certos discursos filosóficos, como, aliás, acontece com a maioria dos saberes — cumprir-se-á a prestação de contas com um modelo de fazer e ler filosofia que precisa ser modificado e transformado num verdadeiro esforço de “descolonização metafísica” (VALENTIM, 2015). Um modelo que pare de (re) produzir exclusões das mais cruéis e que tantas vezes está maquiado com a intenção de aparecer como um discurso superior, limpo e livre de problemas reais.

## CONCLUSÃO

Não sobrará muito a dizer após considerarmos a importância das discussões e revisões, mas sem revisionismo ou revanchismo, dos textos filosóficos que acabam por colaborar com visões excludentes e violentas. Urgente é tentar reparar

o que for possível, reconstituir a vida e as relações nossas com as outras formas de existência que nunca se opuseram pela relação — a não ser as dadas pela violência — primar pela conversa com diálogo, pela convivência e pelas formas plurais, democráticas e de direitos fundamentais conquistados e que não podem ser perdidos, de forma alguma. Não temos alternativa, a não ser que sejamos coniventes com mais anos e anos, e certamente séculos — se o mundo ainda resistir, diga-se de passagem, com mais violências, expropriações e redução da vida que, por mais que se tente condicioná-la e reduzi-la, ainda insiste em vibrar e a se expandir.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Mestrando (CAPES) em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e aluno integrante do SPECIES — Núcleo de Antropologia Especulativa da UFPR. E-mail: pgon.mt@gmail.com.

<sup>2</sup> Donna Haraway encara essa primazia do humano que, por meio de sua razão hierárquica, lega a objetificação e opressão que subjuga as vidas não-humanas. Segundo a filósofa, este panorama de “cálculos complacentes se inspiram no dualismo primário que separa de um lado o corpo, de outro lado a mente. Esse dualismo deveria ter acabado há muito tempo diante das críticas feministas e tantas outras, mas o fantástico sistema binário mente/corpo demonstrou uma notável resiliência. Creio que a incapacidade, ou melhor, a recusa de encarar os animais é uma das razões” (HARAWAY, 2011, p. 31).

<sup>3</sup> Essa “antropogênese” também é capaz de abarcar a distinção entre natureza e cultura se a pensarmos como origem da clivagem que distingue humanos entre si. Nas palavras de Lévi-Strauss, “os antigos gregos e os antigos chineses qualificavam os povos que não participavam de sua cultura com termos que nós traduzimos como ‘bárbaro’ e que, etimologicamente,

parecem, nos dois casos, evocar o gorjeio dos pássaros. Portanto, eles os remetiam para os lados da animalidade; e o termo ‘selvagem’, que por muito tempo empregamos e que significa ‘da selva’, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusamos, assim, admitir o próprio fato da diversidade cultural: preferimos repelir para fora da cultura, para a natureza — como mostra o termo alemão *‘Naturvölker’* — tudo o que se afasta das normas sob as quais vivemos” (Lévi-Strauss, 2012, p. 79).

<sup>4</sup> Essa “experiência perturbadora” deve ser entendida no interior do texto de Derrida a partir da visão animal — animal este que *é* nu — que consegue vislumbrar o homem que já foi nu e sua “essência” que está escondida por este verniz filosófico/cultural/ontológico.

<sup>5</sup> Perspectiva que, grosso modo, concebe animais, humanos, seres espirituais, seres naturais e outros seres como humanos para si mesmos e, portanto, dotados de agência política plena e capazes de exercê-la resolutamente e em relação (às vezes pacífica, mas muitas outras vezes não) com as outras comunidades de humanos outros, como no exemplo do pensamento ameríndio estudado por certa tradição etnográfica brasileira: “quando um índio interage com um existente de ‘outra espécie’ — o que, repetimos, inclui os membros de outros coletivos que nós chamaríamos de ‘humanos’ -, ele sabe que está tratando com uma entidade que é humana em seu próprio departamento. Assim se dá então que toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção” (DANOSWIKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 96).

<sup>6</sup> Para uma argumentação mais detalhada sobre o panorama das raças e do racismo em Kant, ver Eze (1997), Bernasconi (2001, 2002, 2003), Mills (2005), Gonçalves (2015), entre outros.

<sup>7</sup> Sobre a geopolítica, ver a discussão proposta pelos autores latino-americanos que pensam e escrevem sobre a descolonização, em especial, Maldonado-Torres (2010).

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Lo abierto*. 1ª edição. Tradução Flávia Costa e Edgardo Flávio. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

BERNASCONI, R. Who invented the concept of race? Kant's role in the Enlightenment construction of race. In: BERNASCONI, R. (org) *Race*. Oxford: Blackwell Publishers, 2011.

BERNASCONI, R. Kant as an unfamiliar source of racism. In: WARD, J. e LOTT, T. (org). *Philosophers on race: critical essays*. EUA: Blackwell Publishers, 2002. p. 145-166.

BERNASCONI, R. Will the real Kant please stand up. In: *Radical Philosophy*. n°.117. 2003. p. 13-22.

CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Tradução Theo Santiago. Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo: 2013.

DANOSWKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

EZE, E. C. The color of Reason: the ideia of “race” in Kant’s Anthropology. In: *Postcolonial African Philosophy*. EUA/RU: Blackwell Publishers, 1997. p. 103-131.

GONÇALVES, P. *Universalidade exclusiva: o racismo em Immanuel Kant*. Monografia de Conclusão de Curso em Filosofia. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015.

HARAWAY, D. A partilha do sofrimento. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 17, nº 35. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 27-64.

KANT, I. *À paz perpétua*. Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

KANT, I. Resposta à questão: O que é o esclarecimento. Tradução Vinícius de Figueiredo. In: *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED/PR, 2009. p. 406-414.

KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Tradução Francisco Cock Fontanella. 2ª edição revisada. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

KANT, I. Resenha do escrito de Moscati: *Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens*. Tradução Alexandre Hahn. In: *Kant e-Prints*. Série2, v. 7, nº 2. Campinas: 2012. p. 4-6.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Cláudia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução Ricardo Terra e Rodrigo Navaes. Coleção

Elogio da Filosofia. Edição bilíngue português/alemão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KANT, I. *Gesammelte Schriften, Band XV: Handschriftlicher Nachlass, II-2: Anthropologie*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

KANT, I. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Tradução, notas e comentários de Marcio Pires. In: *Trans/Form/Ação*. v. 36, nº 1. Marília: Jan./Abril, 2013. p. 211-238.

LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologia do Sul*. 1ª edição, 2ª reimpressão. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 396-443.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. *Decolonizing knowledge and the question of the archive*. Texto de conferência. Johannesburgo: Universidade de Witwatersrand, 2016. p. 1-29.

MILLS, C. W. *The racial contract*. EUA: Cornell University Press, 1997.

MILLS, C. W. “Kant’s Untermenschen”. In: VALLS, A. (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*. London: Cornell University Press, 2005. p. 1-34

MILLS, C. W. White supremacy. In: LOTT, Tommy and PITTMAN, John (org). *Blackwell Companions to Philosophy: A companion to African-American Philosophy*. USA: Blackwell Publishing, 2006. p. 269-281.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *Colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. 1ª edição, 2ª reimpressão. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 84-130.

VALENTIM, M. A. *Descolonização metafísica*. Esboço de manifesto contra-filosófico. Texto de comunicação apresentado no II COPENE SUL. Curitiba, 2015. p. 1-15.

VAN DIJK, T. A. Racismo y discurso en América Latina: una introducción. In: *Racismo y discurso em América Latina*. Barcelona: Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento, Gedisa Editorial, 2007. p. 21-34.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais. Elementos de uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEST, C. A genealogy of modern racism. In: ESSED, P., GOLDBERG, D. (org) *Race Critical Theories*. New Jersey: Blackwell Publishers, 2002. p. 90-112.

# **¿QUÉ DEBEMOS ENTENDER CUANDO OBAMA AFIRMA QUE PRETENDE LLEVAR A CUBA (Y AL MUNDO) LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS?**

Paulo Renato Vitória<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Este trabajo presenta algunas hipótesis, desde una perspectiva crítica y decolonial, sobre qué es lo que debemos entender cuando el presidente estadounidense Barack Obama presenta la intención de su país de llevar a Cuba (y al resto del mundo) la democracia y los derechos humanos. Los métodos utilizados por Estados Unidos para lograr tal objetivo en la mayor de las Antillas han consistido —sobre todo en los últimos 56 años— en hacer justamente lo contrario de lo pregonado en los discursos oficiales: en nombre de la democracia y de los derechos humanos, se ha buscado imponer a Cuba un sistema político controlado por el mercado (y no por la gente) y se ha violado los derechos humanos más básicos de la población cubana. Primeramente, propongo una reflexión sobre el mito del “excepcionalismo” estadounidense, que “condena” ese país a encarnar, propagar y actuar en la defensa de los valores más nobles de la humanidad: la libertad, la democracia, el progreso, los derechos humanos, etc. En seguida, propongo un repaso del mecanismo filosófico-discursivo que permite a los Estados Unidos violar los derechos de los que se oponen a

su lógica imperial, siempre en nombre de los mismos derechos humanos.

**PALABRAS-CLAVE:** Estados Unidos; Cuba; “Excepcionalismo” Estadounidense; Democracia; Derechos Humanos.

**ABSTRACT:** This paper presents some hypotheses, from a critical and decolonial perspective, on what should be understood when US President Barack Obama expresses the intention of his country to bring to Cuba (and the rest of the world) democracy and human rights. The methods used by the US to achieve those objectives in the island consisted, especially in the last 56 years, in doing just the opposite of what is declared in the official speeches. On behalf of democracy and human rights, US pursued to impose to Cuba a political system controlled by the market (and not people) and has violated the most basic human rights of the Cuban population. First, I propose a reflection on the myth of an American “exceptionalism” which “condemns” that country to incarnate, spread and legitimates it to act in defence of the noblest values of humanity: freedom, democracy, progress, human rights, etc. Then, I propose a review about the philosophical mechanism that allows the United States to violate the rights of those who opposes its imperial logic, always in the name of the same human rights.

**KEYWORDS:** United States; Cuba; American “Exceptionalism” Democracy; Human Rights.

## INTRODUCCIÓN

Nos orgullece que Estados Unidos ha apoyado la democracia y los derechos humanos en Cuba en estas cinco décadas. (...) Y si bien esta política se originó con la mejor intención, ninguna otra nación impone estas mismas sanciones con nosotros, y ha tenido muy poco efecto más allá de otorgarle al gobierno cubano la lógica para aplicar restricciones sobre su gente. Hoy, Cuba todavía está bajo el gobierno de los Castros y el Partido Comunista que tomó el poder hace medio siglo.

(...)

No pienso que podamos seguir haciendo lo mismo durante más de cinco décadas y esperar un resultado distinto. Además, intentar empujar Cuba al colapso no beneficia los intereses de Estados Unidos ni de los cubanos.

Barack Obama  
*Declaraciones del Presidente  
sobre cambios en la política  
con Cuba, 17/12/2014.*

El discurso del presidente estadounidense Barack Obama sobre la decisión de restablecer relaciones entre su país y Cuba, despierta algunos interrogantes bastantes oportunos. Si es posible empujar —por más de cinco décadas— un país entero al colapso en nombre de los derechos humanos y de la democracia, ¿serían los derechos humanos y la democracia algo deseable? ¿Qué concepción de derechos humanos y de democracia pueden ser compatibles con la implementación de métodos como invasión militar<sup>2</sup>, sabotajes<sup>3</sup>, atentados

terroristas<sup>4</sup>, intentos de asesinato al líder de una nación soberana<sup>5</sup>, ataques biológicos<sup>6</sup>, agresiones mediáticas e informativas<sup>7</sup> y el terrorismo económico<sup>8</sup>? ¿Qué es lo que Obama entiende por democracia y derechos humanos?

¿Cómo se da el proceso que les permite a los Estados Unidos imponer dictaduras en nombre de la democracia, violar masivamente derechos humanos en nombre de los mismos derechos humanos, combatir el terrorismo bombardeando civiles o controlar la proliferación de armas nucleares siendo la única potencia en haberlas utilizado contra seres humanos, además de poseer un arsenal capaz de acabar con la vida en el planeta en pocos segundos?

El presente artículo se propone a problematizar los conceptos utilizados por Obama para criticar a la Revolución cubana y reafirmar su objetivo de derrocarla, a través del actual “cambio de métodos”. Parto de una reflexión acerca de la construcción de las ideas de América, modernidad y colonialidad, que a su vez permite comprender y desmitificar el presunto “excepcionalismo” estadounidense —defendido por Obama— y algunas otras construcciones míticas acerca de Estados Unidos y la supuesta superioridad de sus valores sobre todos los demás.

A partir de ahí, propongo un breve análisis del proceso denominado por Franz Hinkelammert (1999) como “inversión ideológica de los derechos humanos”, problematizando algunos de los fundamentos filosóficos de la concepción de derechos humanos sobre la cual se construyó y se define hasta la actualidad la política imperial de Estados Unidos y hace posible la violación de los derechos humanos en nombre de los mismos derechos humanos, no apenas en Cuba sino en

todo el mundo. Esbozo también una interpretación de la idea de democracia que subyace a los discursos dominantes hoy en Occidente, para presentar una hipótesis sobre qué debemos entender cuando Obama afirma que pretende llevar a Cuba la democracia y los derechos humanos.

### LA CREACIÓN DE AMÉRICA Y EL MODERNO SISTEMA-MUNDIAL ABISAL

Hoy a menudo se le refiere a Miami como la capital de Latinoamérica. Pero también es una ciudad profundamente estadounidense; un lugar que nos recuerda que los ideales importan más que el color de nuestra piel, o las circunstancias de nuestro nacimiento; una demostración de lo que los cubanos pueden lograr, y la apertura de los Estados Unidos con nuestra familia del sur. Todos somos americanos.

Barack Obama  
*Declaraciones del Presidente  
sobre cambios en la política  
con Cuba, 17/12/2014.*

Según Quijano & Wallerstein (1992, p. 583) la creación de América —como entidad geosocial— “fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial”. De acuerdo con estos autores, América no ha sido incorporada a una economía-mundo capitalista ya existente, sino que es la condición *sin la cual no* hubiera surgido una economía-mundo capitalista. Un sistema marcado desde su fundación por el dualismo centro/metrópolis — periferia/colonia y caracterizado por la separación abismal

(SANTOS, 2009) entre estos dos lados. Mientras el mundo metropolitano se mueve bajo los paradigmas emancipatorios/regulatorios de la modernidad, el mundo colonial se funda sobre los paradigmas de apropiación/violencia de la colonialidad. Un lado no existe sin el otro. La modernidad y la colonialidad son, por tanto, dos caras de una misma moneda.

Las prácticas de incorporación, cooptación, asimilación y destrucción (física, material, cultural y humana) impuestas por el mundo metropolitano al mundo colonial, aunque invisibilizadas o mitigadas por los discursos dominantes, son condiciones de la afirmación de la idea de “modernidad” y de sus promesas de emancipación, derechos humanos, progreso y libertad. Para Mignolo (2013, p. 35), “La gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad.” La “conquista” de América es el ingrediente que pone en marcha ese nuevo sistema-mundo capitalista, simultáneamente moderno y colonial, humano y sub-humano, según desde qué lado se lo mire. En palabras de Santos (2009, p. 30), “la humanidad moderna no se concibe sin una sub-humanidad moderna”.

Las colonias ibero-americanas, que dieron origen a la mayor parte de lo que conocemos hoy como América Latina y el Caribe, fueron constituidas como periferia del nuevo sistema desde el principio. Los colonizadores discutían si los nativos tenían alma, pero no la superioridad de la racionalidad europea, ni la necesidad de imponerles a los aborígenes

las “revelaciones” de la “verdadera” religión cristiana<sup>9</sup>. En estas sociedades coloniales coexistían relaciones señoriales semi-feudales entre europeos y nativos, así como algunas prácticas mercantiles. La estructura productiva se organizó en torno a la producción y extracción de bienes primarios, principalmente direccionados al mercado externo, para el costeo de la metrópolis. La “guerra contra los indios” y el pillaje total de sus recursos, eran legitimados por la “sagrada” misión civilizadora de los europeos.

La suerte de las colonias británico-americanas (no de los nativos) fue distinta. Estas fueron concebidas como “sociedad de europeos en tierra americana”, siendo el caso “excepcional de una sociedad que se configura directamente, desde sus inicios, como sociedad capitalista, sin los agrupamientos e intereses sociales, instituciones, normas y símbolos que en Inglaterra correspondían aún a la historia señorial” (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992, p. 589).

La limpieza étnica llevada a cabo por los colonizadores exterminó a la gran mayoría de los indígenas de Norteamérica, los cuales “todavía hoy son ofendidos y calumniados en las películas del Viejo Oeste, donde aparecen como culpables de su propio exterminio”. (HINKELAMMERT, 1999). Además, la producción en estas colonias se dirigía prioritariamente a formar y fortalecer un mercado interno y la mano de obra esclava (gratis) no representaba una contradicción en la medida que formaba parte del mismo sistema capitalista, siendo los esclavos africanos una mercancía más. El Estado nacía para controlar y reglamentar las normas —centradas en la defensa de la propiedad privada y de un conjunto de libertades individuales abstractas— pero no era propietario de los recursos ni los controlaba.

Esas son algunas de las razones que condujeron las dos Américas a caminos tan distintos y desiguales. En beneficio de la síntesis, no profundizaré aquí la discusión de los fundamentos religiosos de la racionalidad economicista acumulativa desarrollada en Estados Unidos (WEBER, 2007), aunque no se puede olvidar la influencia de la doctrina protestante anglosajona en la concepción de trabajo y acumulación (como un deber ante Dios) que se desarrolló en esta nación. No hay duda de que el puritanismo ascético ha favorecido la mitificación de la idea del “excepcionalismo” estadounidense, y la construcción de un imaginario de que el pueblo de Estados Unidos ha sido elegido por Dios para triunfar.

Es importante tener en cuenta que Estados Unidos es concebido como “centro”, y no como “periferia” en el sistema-mundo moderno/colonial desde su fundación. Rápidamente, entrará en la disputa por el control de las demás colonias del continente Americano, en el marco de la “Doctrina Monroe” (1823) que defendía el lema “América para los americanos<sup>10</sup>” y establecía que cualquier injerencia de los Estados europeos en América sería vista como un acto de agresión que requeriría la intervención de Estados Unidos. Bajo al argumento de defender la independencia de América ante el colonialismo europeo, Estados Unidos se convertía en la nueva metrópolis de la región, que pasaría a considerar su “patio trasero”.

Desde muy temprano Cuba ha recibido una atención especial, por parte del vecino del norte, en función de su posición —comercial y militarmente— estratégica en el Mar del Caribe. En el mismo año de 1823, el ex-presidente estadounidense Thomas Jefferson —en una carta al presidente

Monroe— calificaba a Cuba como “la adicción más interesante que pudiera hacerse a nuestro sistema de Estados” (Apud ZINN, 2005) y el entonces Secretario de Estado John Quincy Adams definía Cuba como una especie de “fruta madura”, que, al separarse de España, debería naturalmente caer en manos estadounidenses<sup>11</sup>. Años más tarde, Estados Unidos intervendría en la guerra de independencia cubana<sup>12</sup> contra los españoles y convertiría a la isla en una suerte de semi-colonia (MORGENFELD, 2015). Para retratar ese espíritu expansionista, merece la pena transcribir un editorial del diario *The Washington Post*, publicado en las vísperas de la entrada de Estados Unidos en la guerra de independencia cubana:

Al parecer, una nueva conciencia se ha apoderado de nosotros —la conciencia de la fuerza— y con ella una nueva apetencia, el anhelo de mostrar nuestra fuerza (...). Sea lo que fuere, la ambición, el interés, la avidez de tierras, el orgullo, el mero placer de combatir, nos anima una nueva sensación. Enfrentamos un extraño destino. La gente apetece el sabor del Imperio en la misma medida que el sabor de la sangre en la jungla (...). (Apud ZINN, 2005).

La rápida expansión —territorial<sup>13</sup>, económica y militar— de Estados Unidos, bajo la predominancia de una filosofía individualista y acumulativista, y en condiciones bastante más favorables que en Europa (muchos más recursos naturales y sin las trabas de las tradiciones y relaciones medievales), les permite a las trece colonias británicas asociadas del norte de América terminar el siglo XIX en condiciones de competir

con Inglaterra por la hegemonía en el comercio mundial y conquistar la condición de potencia imperialista hegemónica al final de la Primera Guerra Mundial<sup>14</sup>.

## EL “EXCEPCIONALISMO” ESTADOUNIDENSE Y SUS VALORES UNIVERSALES

Creo en el excepcionalismo estadounidense con cada fibra de mi ser.

Barack Obama  
*Discurso en la Academia Militar  
de West Point, 28/05/2014.*

Pero estoy aquí para decir que cuando manifestamos nuestra opinión, lo haremos porque los Estados Unidos de América cree, y siempre representará, un cierto conjunto de valores universales.

Barack Obama  
*Discurso en la VII Cumbre de las Américas,  
11/04/2015.*

¿Qué es lo que quiere decir Obama cuándo afirma su firme creencia en el “excepcionalismo” estadounidense? ¿De dónde viene esa idea? ¿Cuáles son los “valores universales” mencionados por el mandatario estadounidense? ¿Quién define su contenido? ¿Por qué cree Obama que su país “siempre representará un cierto conjunto de “valores universales”? ¿Pueden *otros* pueblos del mundo tener *otros* conjuntos de valores igualmente legítimos (con o sin la pretensión de universalidad)? ¿Pueden *otras* naciones tener *otras* maneras

de entender la democracia y los derechos humanos? ¿Tienen legitimidad los estadounidenses para imponer *sus* “valores universales” a *otros* pueblos, incluso a través de la violación/negación de estos mismos “valores universales” a estos pueblos? ¿Quién le ha dado ese derecho a los Estados Unidos para actuar en nombre de toda la humanidad?

La construcción —por parte de los Estados Unidos— de un poderío militar, informativo y cultural sin precedentes en la historia de la humanidad ha servido para mitificar las profecías de sus fundadores, como si su “suceso” económico y consecuente hegemonía mundial fuera un “destino manifiesto”, necesario e inevitable. Según Friedman, el mito del “excepcionalismo” estadounidense, se basa en “la firme creencia de que Estados Unidos representa la encarnación de los principios más sagrados de la sociedad humana: la libertad, la democracia y el progreso”. (FRIEDMAN, 2015). La explicación es tautológica: Estados Unidos triunfa porque defiende los mejores valores. Sus valores son los mejores porque comprobadamente conducen al triunfo. No se discute ni el contenido de *sus* “valores universales” ni las complejas —y no necesariamente justas— condiciones que posibilitan su “triunfo”.

Identificar esos “principios más sagrados de la sociedad humana” a una sola nación permite también que se interprete cualquier conducta crítica a este conjunto de valores o a las políticas imperialistas de Estados Unidos no apenas como “irracionales”, contrarias a la libertad, a la democracia y al progreso, sino también como “antiamericanas”. El “antiamericanismo” funciona como un escudo para invertir la relación causa-efecto: las críticas al imperialismo o la

proposición de *otros* principios *diferentes* se convierten en ataques pasionales, hostiles o envidiosos<sup>15</sup> y no llegan a ser comprendidas como consecuencia (o reacción) ante la imposición, muchas veces violenta, de los “valores universales” *de la* modernidad/colonialidad occidental, sobre todo por parte del imperialismo estadounidense, fruto maduro de ese proyecto civilizatorio.

En la interpretación ideológica que hace Obama del “excepcionalismo” estadounidense, lo que se oculta —intencionalmente o no— es exactamente todo lo que queda al “otrolado de la línea abisal”, antes mencionada (SANTOS, 2009). Se visibiliza apenas los logros y los progresos materiales, los avances en derechos y garantías individuales y la construcción de un modo de vida basado en un nivel promedio de consumo muy elevado. Se oculta el hecho de que el “triunfo” de Estados Unidos solo se hizo posible en función de diferentes alianzas estratégicas, muchas veces manifiestamente contrarias a los “valores universales” presentes en sus discursos, además del desprecio al derecho internacional, a la soberanía y a la autodeterminación de muchos pueblos, la imposición de acuerdos y tratados comerciales asimétricos<sup>16</sup> con países más débiles, el patrocinio y apoyo material a golpes de Estado<sup>17</sup> contra gobiernos democráticos, la explotación (neo)colonial, el pillaje neoliberal y la masiva violación de los derechos de otros pueblos, incluidos bombardeos atómicos, químicos y biológicos, los secuestros realizados por la CIA en diversas partes del mundo y los campos ilegales —y extraterritoriales— de detención y tortura, como los de Abu Ghraib y Guantánamo, los ataques con vuelos no tripulados y un largo etcétera, bajo una obscena y vergonzosa impunidad<sup>18</sup>. Todo eso siempre

en nombre de su visión —muy particular, por supuesto— de democracia y de los derechos humanos. Por lo tanto, es muy importante tratar de entender y cuestionar dichos conceptos desde una gramática decolonial<sup>19</sup>.

### ¿QUÉ DERECHOS HUMANOS?

Y ya sea que se traten de represiones en contra de la libertad de expresión en Rusia o China, o restricciones de libertad de asociación y reunión en Egipto, o campos de prisión a cargo del régimen de Corea del Norte, los derechos humanos y libertades fundamentales aún están en riesgo alrededor del mundo. Y cuando eso sucede, creemos que tenemos una obligación moral de manifestarnos.

Barack Obama

*Discurso en la VII Cumbre de las Américas,  
11/04/2015.*

¿Qué significan los derechos humanos para el gobierno de Estados Unidos? ¿Cómo se ha desarrollado el proceso que le permite a este país violar derechos humanos de cualquiera que contraríe sus intereses, actuando en nombre justamente de los derechos humanos? ¿Qué es lo que debemos entender cuando Obama afirma que pretende proporcionar a Cuba los derechos humanos?

Según Franz Hinkelammert, la clave para entender la ambivalente concepción dominante en esta nación sobre el contenido de tales derechos está en la filosofía política de John Locke (1632-1704), “quien hasta hoy es considerado el

padre de la patria y de los derechos humanos desde el punto de vista estadounidense.” (HINKELLAMERT, 1999, p. 35). Más específicamente, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*<sup>20</sup>, escrito en 1690.

Se trata de un libro fundante, de trascendental importancia para la tradición occidental, sobre todo anglosajona, de derechos humanos. Un texto que sintetiza la experiencia vivida en Inglaterra en el proceso que desembocó en el triunfo de la Revolución Gloriosa de 1688, que eliminó definitivamente el potencial popular (incluso, de cierto modo, socialista<sup>21</sup>) de la revolución iniciada en 1648-49, y consolidó una revolución incontestablemente burguesa, aunque preservando la monarquía. A diferencia de Inglaterra, Estados Unidos era una tierra amplia, rica en recursos y posibilidades de expansión hacia los dos grandes océanos, con una población nativa “desechable”, y sobre todo libre de un pasado (dentro de una visión eurocéntrica, por supuesto).

Echemos un rápido vistazo a los principales argumentos de la teoría de Locke. Para este filósofo, los derechos humanos naturales son el derecho a la vida, salud, libertad y propiedad<sup>22</sup> (LOCKE, 2006, §6)<sup>23</sup>. Estas son fruto de la “razón y la equidad común”, las “normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua”. (LOCKE, 2006, §8)”.

Para Locke, el poder político es “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras”. (LOCKE, 2006, §3). En el caso de que alguien

trasgreda esas normas, está voluntariamente declarando “guerra contra todo el género humano (...) y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad”. (LOCKE, 2006, §11).

La definición del derecho de propiedad como un derecho fundamental posibilita a la teoría de Locke invertir los derechos humanos ideológicamente. Para que una persona sea digna de pertenecer al género humano —y tenga, por lo tanto, derechos humanos—, debe reconocer y respetar la validez absoluta y universal de una forma específica de propiedad, privada, individual e inviolable. Pero no es cualquier ser humano que tiene derecho a tener propiedades. Para Locke, solo el “hombre trabajador racional” (este entendido desde una moral puritana y eurocéntrica) puede ser propietario (LOCKE, 2006, §34).

El que se opone a ese derecho humano universal —o que tiene otra forma diferente de entender las relaciones sociales y entre los seres humanos y la naturaleza que no sea la burguesa— está declarando guerra contra todo el género humano y puede ser aniquilado como una “bestia salvaje”, precisamente en nombre de los derechos humanos. Ahí también podemos encontrar la raíz del concepto de “intervención humanitaria”, muy utilizado en la actualidad.

Quizás el término “bestia salvaje” parezca muy duro. Pero pensemos un momento sobre la imagen que se ha construido internacionalmente acerca de la figura del líder de la Revolución Cubana a lo largo de los últimos 56 años en todo el mundo. Fidel Castro es retratado casi unánimemente por los medios de información occidentales como un dictador,

cruel, que no respeta los derechos humanos, casi una “bestia” (quizás, para muchos, peor). Posiblemente por eso lo intentaron aniquilar tantas veces. No importa que en Cuba —a pesar de las agresiones externas— todas las personas tengan derecho a la vida, a la educación, a la salud, a una vivienda, y sean igualmente propietarias de los medios fundamentales de producción.

No importa que, pese a todas las agresiones —en nombre de los derechos humanos—, el pueblo cubano haya resistido y defendido su Revolución por tanto tiempo. Cuba sigue siendo una nación que no respeta los derechos humanos y los Estados Unidos tienen una “obligación moral” de manifestarse. En las palabras de Hinkelammert (1999):

El violador de los derechos humanos es transformado en un monstruo, una bestia salvaje que se puede eliminar sin que haya la más mínima cuestión de derechos humanos. Pierde hasta el carácter de ser humano. La relación es como aquella entre San Jorge y el dragón. La responsabilidad por el aniquilamiento la tiene quien es aniquilado. Quien aniquila, en cambio, tiene el poder e igualmente el honor de respetar los derechos humanos.

El que detiene el poder de informar y de destruir masivamente tiene el poder de determinar quiénes son los seres humanos y quiénes son las “bestias salvajes”, caracterizando a sus enemigos como “violadores de los derechos humanos”. En tal perspectiva, la guerra de los defensores de los derechos humanos será siempre una guerra justa. A través de ese mecanismo, es posible aniquilar a cualquiera que se meta en el camino del que defiende toda la humanidad.

## ¿QUÉ DEMOCRACIA?

El apoyo de Estados Unidos a la democracia y los derechos humanos va más allá del idealismo, es un asunto de seguridad nacional. Las democracias son nuestros amigos más cercanos y están mucho menos dispuestos a ir a la guerra. Las economías basadas en los mercados libres y abiertos tienen mejor desempeño y se convierten en mercados para nuestros productos.

Barack Obama

*Discurso en la Academia Militar  
de West Point, 28/05/2014.*

El mismo poder que permite (a los detentores de las armas de destrucción e información masivas) definir quiénes son los seres humanos y quiénes son las “bestias”, sirve también para determinar cuáles sistemas políticos son democráticos y cuáles no. Y el mecanismo para hacerlo es bastante similar al descrito anteriormente. Así como sólo tienen derecho a tener derechos humanos los que respetan los derechos humanos, sólo merecen la democracia los países que respetan la democracia. Todo dentro de una visión muy particular y limitada de democracia y derechos humanos, por supuesto.

¿Sería —para Obama— la democracia un “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”<sup>24</sup>, cuyo contenido material varía conforme la voluntad de los propios sujetos (el pueblo) o sería más bien un sistema materialmente limitado a garantizar “las economías basadas en los mercados libres y abiertos”, apenas formalmente legitimado por el voto popular? ¿Puede un pueblo decidir democráticamente seguir un camino distinto al del “libre mercado”? ¿Puede una

democracia reconocer otras formas diferentes de propiedad y privilegiar otras relaciones sociales y ambientales? ¿No sería precisamente antidemocrática la pretensión de imponer un contenido obligatorio como requisito para considerar un determinado gobierno democrático?

Según el sociólogo Aurelio Alonso (2015), la democracia “Significa para Obama la adopción del esquema multipartidista liberal que la confina a un acontecimiento electoral periódico, alrededor del cual elabora el mundo del capital su ritual político.” En el mismo sentido, para el filósofo Carlos Fernández Liria (2004):

Los ciudadanos de nuestras democracias parlamentarias, por ejemplo, no se representan —y con toda razón— al Parlamento como un espacio para la argumentación y contraargumentación, sino como un espacio para la negociación de intereses entre distintas facciones de una casta especial, la de los políticos, que es, a su vez, una especie de correa de transmisión de grandes corporaciones económicas que dirimen en el espacio político sus correlaciones de fuerzas, de las cuales depende, en realidad, todo lo verdaderamente importante.

Parece posible descomponer la concepción de democracia defendida por Obama (y por los discursos dominantes, en general) en por lo menos dos aspectos distintos, interconectados entre sí: uno formal y otro material, siendo el segundo muchísimo más importante que el primero.

Formalmente, se entiende —desde esa perspectiva— que es “democrático” un gobierno que sea electo por el voto universal, directo, periódico, libre y secreto, con la libre

conurrencia de diferentes partidos políticos. El voto legitima formalmente el gobierno elegido por el pueblo, que en teoría representa a la soberanía popular.

Materialmente, esa concepción de “democracia” puede ser entendida como un sistema político que no coloque obstáculos legales a la mercantilización del mayor número posible de cosas (naturales, sociales y humanas, incluidos los bienes esenciales para la vida) y no ponga trabas o amenace la estrategia geopolítica de preservar la hegemonía estadounidense<sup>25</sup> en el mundo (que le permite operar en el sistema-mundo capitalista en condiciones extremadamente ventajosas).

Hay, en las democracias liberales, diversos mecanismos formales que sirven como “válvula de seguridad”, para garantizar el respecto a estos límites materiales, neutralizando —dentro de lo posible— las contingencias que pueden llevar a las mismas a adoptar rumbos diferentes a los deseados. Por ejemplo, la financiación privada/corporativa de las campañas electorales<sup>26</sup> (toda “donación” es también una inversión), la legalización de los lobbies, la separación de los poderes<sup>27</sup>, el control privado de los medios de comunicación de masas<sup>28</sup> y la represión violenta de la actividad política al margen de las instituciones formales, entre otros dispositivos.

Mientras más sometido esté un sistema político al control por parte de los intereses privados, corporativos y financieros transnacionales y útil al mantenimiento de la hegemonía imperialista, más democrático será considerado ese sistema político para el discurso dominante. Una economía “abierta”, dócil, controlada por el mercado, asociada y legitimada por un proceso electoral formal es el modelo ideal a ser perseguido desde este pensamiento.

El criterio formal puede faltar sin que haya cualquier tipo de presión por parte de Estados Unidos (y de los demás “guardianes” de la democracia). De hecho, ese país tiene muy buenas relaciones con diversos gobiernos que no cumplen las exigencias democráticas formales pregonadas (desde que cumplan el criterio material). Ahora, si un gobierno resulta electo conforme a estos requisitos, pero decide poner en marcha un proyecto político que retira el poder del mercado —sin romper ninguna institución formal y con respaldo popular—, nacionalizando los recursos naturales e implementando procesos de participación y control ciudadano (más allá del voto) insubordinados al control económico, pasa a representar —paradójicamente una amenaza a la democracia. Ni hablar de un gobierno que lo hace a través de una ruptura radical del orden burgués, como lo hizo Cuba.

Todo lo que afronte el mercado es considerado “totalitarismo”, “inmadurez”<sup>29</sup> y frecuentemente es asociado al ya mencionado “antiamericanismo” (otro término despreciativo que está de moda en América Latina y en el sur de Europa es “populismo”). Para restaurar la “democracia”, (en su sentido material arriba mencionado), todos los medios son válidos: promoción de campañas desestabilizadoras, financiación de grupos opositores (electorales o no), sanciones económicas, boicots, apoyo a golpes de Estado, hasta intervenciones militares directas o a través de ejércitos mercenarios o grupos paramilitares.

Estoy seguro de que cualquier lectora o lector de este trabajo podrá elaborar un largo listado de ejemplos muy concretos —históricos y actuales—, provenientes de varias

partes del planeta, que ilustran y comprueban lo dicho hasta aquí. Cualquier listado que se haga en este espacio será incompleto y a la vez ocupará muchas páginas, razón por la cual prefiero invitar a las eventuales lectoras y los eventuales lectores de este texto a elaborar su propio listado de ejemplos de la doble moral estadounidense con relación a la democracia —paradoja denominada por Friedman (2015?) como “antiamericanismo democrático y los antidemócratas proamericanos”.

La concepción estadounidense de democracia contiene una cláusula no necesariamente escrita que amputa la soberanía y la autodeterminación política, económica y social de los demás pueblos del mundo, una vez que delimita de antemano el margen posible de ejercicio del poder por parte de los ciudadanos de otros países.

Independientemente de las eventuales imperfecciones existentes en el sistema político cubano (tanto en su diseño institucional cuanto en la práctica), cuando los representantes del gobierno estadounidense o los medios de comunicación corporativos critican a Cuba por falta de democracia o de derechos humanos, seguramente no están preocupados en mejorar los espacios de participación popular existentes en Cuba, ni tampoco en ampliar el acceso de las población cubana a los “bienes necesarios a una vida digna” (HERRERA FLORES, 2009, p. 108). Lo que quieren es justamente lo contrario, apoderarse de la democracia cubana y someterla al control del mercado en detrimento de las personas. Y transformar sus derechos en mercancía, para quien pueda pagar.

## CONSIDERACIONES FINALES

La estrategia utilizada hasta ahora por los sucesivos gobiernos estadounidenses para destituir la Revolución Cubana y apoderarse de la isla, al mismo tiempo en que golpearon duramente a la población de ese país, violando sus derechos más básicos, sirvieron también para aislar Estados Unidos de los demás países del continente, sobre todo a partir de los procesos de integración soberana antiimperialista impulsados por el ex-presidente venezolano Hugo Chávez Frías, fallecido en 2013, y por los países del ALBA-TCP, entre los cuales se encuentra Cuba. El rechazo a las agresiones a Cuba es prácticamente unánime en el mundo, incluso entre los aliados más próximos a Estados Unidos y es creciente dentro de este país. Eso lo admite abiertamente Obama en sus discursos aquí mencionados.

Pero, sin duda, el cambio de estrategia contra Cuba debe ser entendido también contextualmente, desde una perspectiva geopolítica y geoestratégica más amplia. Forma parte de una ofensiva política, económica y militar (ARKONADA, 2015) en diversas partes del planeta para contener las crecientes amenazas a su dominación imperial. La consistente ascensión económica de China y la recuperación (económica y moral) de Rusia, dos potencias que vienen estableciendo relaciones importantes no apenas en América Latina y el Caribe, sino también construyendo posibles alternativas al actual sistema financiero internacional, controlado monopolísticamente por Estados Unidos, también son ingredientes de trascendental importancia en el giro de ese país hacia Cuba.

Recuperar el control de Cuba es un paso clave en la estrategia para mantener la hegemonía estadounidense en el continente, siendo el dominio de su idealizado “patio trasero” esencial para el mantenimiento de su hegemonía global. En *Nuestra América*, dicha ofensiva ha gravitado fundamentalmente en torno al recrudescimiento de la presencia militar estadounidense en el continente (bajo el pretexto de la —fallida e hipócrita— guerra a las drogas), el espionaje, las duras campañas de desestabilización mediática, la financiación de grupos opositores (no necesariamente electorales) como forma de injerencia y la guerra económica<sup>30</sup>.

Tales estrategias han contribuido decisivamente para los golpes de Estado contra Zelaya en Honduras (2009), Lugo en Paraguay (2012) y Rousseff en Brasil (2016), para la renuncia de Pérez Molina en Guatemala (2015), para las recientes derrotas electorales en Venezuela y Argentina, ambas a fines de 2015, y para el triunfo del “no” en el más reciente referéndum boliviano (KARG, 2016). También han servido para agravar la crisis política en Ecuador, por poner apenas ejemplos.

Derrocar a la Revolución Bolivariana y los gobiernos más radicales de Bolivia, Ecuador y Nicaragua son pasos fundamentales de esa ofensiva<sup>31</sup>. Impulsar los tratados bilaterales asimétricos, mal llamados tratados de “libre comercio”, impedir la consolidación de la presencia china en la región (actualmente hay una ofensiva contra la construcción de un canal interoceánico en Nicaragua con capital chino), provocar cambio estructurales de carácter neoliberal en Brasil, para debilitar a los BRICS y someter el control de la exploración del crudo en aguas profundas —el *Pré-Sal*— a las transnacionales son también algunos elementos importantes.

Por lo tanto, es fundamental comprender estos procesos como un complejo conjunto integrado de acciones, dentro del cual Cuba ocupa un papel central, por su posición estratégica y principalmente por su simbología épica de resistencia y dignidad. En ese sentido, son extremadamente importantes todos los esfuerzos para desestabilizar a los discursos que fundamentan y legitiman el rol de Estados Unidos como los valedores<sup>32</sup> universales de los derechos humanos y de la democracia. Debemos tener en cuenta lo que realmente quieren decir los sucesivos mandatarios estadounidenses cuando afirman su “noble” intención de llevar a Cuba y al resto del planeta la democracia y los derechos humanos. Esa fue la intención de este trabajo.

Finalmente, parece bastante sensato afirmar que la mayor amenaza a la democracia y a los derechos humanos en Nuestra América —y en el mundo— sigue siendo precisamente la mercantilización de todos los aspectos de la vida, incluyendo los bienes más básicos para la supervivencia (que algunos insisten en denominar como “derechos”) y los mecanismos de participación y decisión política (que algunos insisten en poner a control y servicio de las mayorías populares). Los Estados Unidos —no solo por todo el horror que han causado en nuestra historia, sino también por lo que siguen haciendo en el presente y lo que podrán hacer en el futuro— son la representación más brutal de esa amenaza en los días actuales.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutorando em “Desarrollo y Ciudadanía: Derechos Humanos, Igualdad, Educación e Intervención Social”, oor la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Mestre em em Filosofia pela PUCRS. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Brasil). E-mail: prvitoria@gmail.com.

<sup>2</sup> La invasión mercenaria por Playa Girón (15 a 19 de abril de 1961) comprendió bombardeos aéreos, intentos de desembarco por tierra, un plan de alzamiento, terrorismo, sabotaje, radioemisión de propaganda política contrarrevolucionaria, desinformación militar y guerra psicológica dirigida a la población cubana. (SÁNCHEZ-PARODI, 2010).

<sup>3</sup> Ante el fracaso de Playa Girón, Estados Unidos pone en marcha la Operación Mangosta, que tenía por objetivo liquidar en pocos meses la Revolución Cubana. En un lapso de 14 meses, se registraron 5780 acciones terroristas, de ellas 716 sabotajes de envergadura contra objetivos económicos (ZALDÍVAR, 2004). La inminencia de una nueva investida militar estadounidense contra Cuba condujo a la Crisis de Octubre, con la estratégica y disuasiva instalación de cohetes soviéticos de medio alcance en territorio cubano.

<sup>4</sup> Se estima que los atentados terroristas realizados contra Cuba desde el triunfo de la Revolución, muchos de los cuales comprobadamente planificados por el gobierno de Estados Unidos, han dejado un saldo de 3478 muertos y 2099 discapacitados de por vida, además de un incontable número de heridos. (CASTRO, R., 2015).

<sup>5</sup> Según el documental británico *638 Ways to Kill Castro* (2006), dirigido por Dollan Cannell, se han contabilizado hasta esa fecha seiscientos treinta y ocho planes de asesinato al líder de la Revolución Cubana, Fidel Castro Ruz, muchos de los cuales llegaron a ser puestos en marcha, obviamente sin suceso.

<sup>6</sup> Entre los ataques biológicos de Estados Unidos contra Cuba, se destacan: la incapacitación de trabajadores azucareros durante la zafra de 1961-62, utilizando medios químicos para enfermarlos; la introducción, en 1972, del virus de la fiebre porcina, que obligó a Cuba sacrificar a más de medio millón de cerdos; la introducción, entre 1979 y 1981, de cuatro

destructivas plagas que afectaron a personas y a cultivos: la conjuntivitis hemorrágica, el dengue, la roya de la caña de azúcar y el moho azul del tabaco (solo el dengue hemorrágico, en sus primeras semanas, dañó a 200.000 personas, de las cuales murieron 158, entre ellas, 101 niños); además de otros ataques biológicos también documentados. Para una visión más profundizada, ver la *Tribuna abierta de la Revolución en mesa redonda instructiva*, transmitida por la televisión cubana en 8 de diciembre del 2000, fuente de las informaciones arriba. Transcripción disponible en: <http://mesaredonda.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2014/10/Tab-29-8-12-00.pdf>

<sup>7</sup> Según un estudio de Narciso Viera (citado por ZALDÍVAR, 2004), de 1990 a 1999, “además de la radio y televisión mal llamadas “José Martí”, participaron en la propaganda anticubana 6 emisoras de onda media, una en VHTF (FM), y un total de 65 fonías contrarrevolucionarias con un promedio anual para cada una de estas últimas de 731.8 horas de emisiones, 62 de ellas en territorio norteamericano, y una en Puerto Rico, Guatemala y El Salvador, respectivamente. Tres de ellas emitieron en bandas de radioaficionados y las restantes lo hicieron en gamas pertenecientes al servicio fijo y de radiodifusión.” Sobre las agresiones mediáticas e informativas contra Cuba en la prensa española, ver Serrano, 2006.

<sup>8</sup> Sobre las dimensiones y los efectos del terrorismo económico de Estados Unidos contra Cuba, iniciado inmediatamente tras el triunfo de la Revolución, conviene mencionar una vez más la ya citada obra de Zaldívar (2004), que hace un análisis histórico minucioso de las agresiones, apoyado en consistente documentación.

<sup>9</sup> La discusión, en el marco del colonialismo ibérico, sobre la naturaleza de los indios americanos queda muy bien retratada en el célebre debate de Valladolid, envolviendo Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Una buena síntesis de la querrela se puede encontrar en Gomes, 2007.

<sup>10</sup> El idioma inglés no tiene ninguna palabra propia para designar a las personas nacidas en Estados Unidos, con lo cual se ha consolidado el equivocado uso de la palabra “american” (americano) para referir a los estadounidenses. La apropiación del gentilicio de todo un continente por parte de una sola nación no deja de reflejar una “lamentable actitud inconsciente de superioridad”, como observa Friedman (2015).

<sup>11</sup> En abril de 1823, Adams declaró que: “Hay leyes de gravitación política como hay leyes de gravitación física; y así como una manzana separada de su árbol por la fuerza del viento no puede, aunque quiera, dejar de caer en el suelo, así Cuba, una vez separada de España y rota la conexión artificial que la liga con ella, e incapaz de sostenerse por sí sola, tiene que gravitar necesariamente hacia la Unión norteamericana, mientras a la Unión misma, en virtud de la misma ley, le será imposible dejar de admitirla en su seno”. (GONZÁLEZ MAESTREY, 2011).

<sup>12</sup> La estrategia de Estados Unidos fue la de no reconocer a los insurrectos cubanos oficialmente como beligerantes (lo que les posibilitaría ayudar a los cubanos sin enviar un ejército propio), y esperar hasta el momento en que las tropas españolas estuvieran desgastadas por la resistencia cubana que ya duraba 3 años (España también vivía situación igualmente desgastante en Filipinas). Para justificar su declaración de guerra contra España, los Estados Unidos explotan a su propio buque Maine, echándole la culpa a los españoles (estrategia que volverán a utilizar en otros momentos de su historia imperial). Al derrotar en apenas 3 meses la débil España, con apenas 379 bajas en el campo de batalla (la gran mayoría de las bajas estadounidenses -5462- se dio por la ingestión de alimentos mal conservados), los Estados Unidos imponen a los cubanos formalmente independientes la enmienda Platt que subordinaba el gobierno cubano a los intereses estadounidenses, además de la cesión del territorio de la base militar de Guantánamo, cuya aceptación fue condición para la retirada de las tropas estadounidenses de la isla (ZINN, 2005).

<sup>13</sup> Una cronología (detallada en un mapa) del Proceso de expansión territorial de las Trece Colonias Unidas del Norte de América puede ser encontrada en Suárez Salazar y Lorenzo (2008). Entre los eventos más importantes de este proceso de expansión, podemos destacar la compra de Lousiana a Francia (1803), la toma por la fuerza de la Florida Occidental a España (parte en 1810, parte en 1813), la compra de la Florida Oriental a España (1819), la toma por la fuerza del Texas a México (1845), la conquista de Oregon a expensas de España (1846), la toma por la fuerza de California a México (1848) y la compra del Alaska a Rusia (1867), entre otros.

<sup>14</sup> Para una visión bastante completa sobre el proceso de formación del imperio estadounidense, ver Moniz Bandeira, 2005.

<sup>15</sup> Para mencionar un ejemplo del raciocinio (anti)“antiamericano”, bastante generalizado entre los estadounidenses, ver Ceaser (2010). Este autor defiende fervorosamente que el “antiamericanismo” es un dogma, fruto de una crítica injusta, racista y envidiosa de la alta filosofía europea con relación al ascenso de Estados Unidos a la posición de primera potencia mundial. Según Ceaser, “sería un error suponer que éste ha permanecido confinado en el lugar en que fue creado”, pues tendría sido asumido acriticamente por otros pueblos del mundo, como los latinoamericanos y africanos. Siguiendo a un raciocinio extremadamente superficial y arrogante, el autor trata de convertir todas las posibles críticas a las políticas o a los valores de su país en una agresión irracional, hostil y completamente injustificable.

<sup>16</sup> Sobre la asimetría de los tratados y normas comerciales internacionales y su uso como herramienta para canalizar los flujos económicos desde la periferia hacia el centro, ver Wallerstein, 2012 y también Polanyi, 2012.

<sup>17</sup> Sobre el histórico de los golpes de Estado en América Latina y el Caribe, invariablemente perpetrados con el auxilio de Estados Unidos, ver Roitman, 2013.

<sup>18</sup> Para un análisis de las numerosas estrategias de Estados Unidos para perpetrar tales violaciones a los derechos humanos de forma impune ante el derecho internacional, ver Montoya, 2006.

<sup>19</sup> Para Walter Mignolo, “La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en el que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba”. (MIGNOLO, 2010, p. 112).

<sup>20</sup> La lectura que hago aquí de la mencionada obra de Locke sigue la lógica de argumentación de Hinkelammert (1999), siendo diferentes, sin embargo, las traducciones consultadas.

<sup>21</sup> Me refiero a los *levellers* y (sobre todo) los *diggers*, que defendían propuestas bastante semejantes a lo que muchos años después sería conceptualizado como socialismo y terminaron duramente reprimidos por la república de Cromwell.

<sup>22</sup> Los derechos reconocidos por la Declaración de Derechos de Virgínia, 86 años más tarde, son “el gozo de la vida y la libertad, junto a los medios de adquirir y poseer propiedades, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad”.

<sup>23</sup> Como esta obra de Locke está dividida en párrafos, para facilitar la consulta (ya que existen inúmeras ediciones), en lugar de mencionar el número de la página, citaré los párrafos correspondientes.

<sup>24</sup> Frase proferida durante la Guerra Civil estadounidense por el ex-presidente de este país, Abraham Lincoln, en su célebre discurso de Gettysburg, en 1863.

<sup>25</sup> Cuando aquí me refiero a la hegemonía estadounidense, no me refiero apenas al gobierno de Estados Unidos, en cuanto agente político estatal-nacional, sino que al conjunto de intereses gubernamentales y corporativos transnacionales que tienen como centro de referencia y origen el territorio de Estados Unidos (lo que no quiere decir que el Estado y el capital sean una misma cosa).

<sup>26</sup> Para mencionar un ejemplo, la campaña del presidente estadounidense, Barack Obama a la reelección en 2012 ha sido la más cara de la historia. Se estima que en ella fueron gastos cerca de mil millones de dólares, todos oriundos de donaciones privadas.

<sup>27</sup> Los tres poderes públicos constituidos son concebidos como fines (y no como medios) autónomos, no sometidos al control por parte del poder constituyente. Cada uno de estos poderes posee determinados mecanismos de acceso subordinados al poder económico, los cuales aseguran un margen de seguridad para la defensa de sus intereses, siendo el mecanismo de frenos y contrapesos una importante herramienta para restringir a las transformaciones sociales más radicales.

<sup>28</sup> Los medios auxilian a la depuración de las opciones (y opiniones) más “radicales” a través de la construcción de la opinión pública y de la elección de las prioridades informativas (censura). La concepción estadounidense de democracia está íntimamente relacionada con una interpretación de la “libertad de expresión” entendida como “libertad de empresa”. Una prensa

“libre” es una prensa también financiada por las grandes corporaciones —que anuncian sus productos— y, naturalmente, actúa en la defensa incondicional de sus intereses corporativos y los de sus “clientes”.

<sup>29</sup> Una frase del ex-presidente estadounidense Richard Nixon, citado por Friedman (2015?), caracteriza bien ese pensamiento. Según Nixon, “la forma democrática de gobierno puede no ser siempre la mejor en todos los países, en particular en esos países latinoamericanos en los que hay una carencia absoluta de madurez política”.

<sup>30</sup> Según el economista José Gregorio Piña (2013), “Guerra económica es un término que designa un conjunto de acciones encubiertas o disimuladas ejecutadas por diversos actores económicos, por lo general bajo un plan concebido por actores políticos y estrategias militares, combinadas o no con otros métodos de ataque; destinadas a afectar de manera desfavorable el desempeño de una economía nacional, bajo la apariencia de ser consecuencia necesaria de la exclusiva gestión deficiente del respectivo Gobierno Nacional; ubicadas dentro de un marco de actuación de mayor alcance, como uno de los frentes de batalla, en este caso en el desarrollo de las actividades de producción, transporte, intercambio y consumo de bienes y servicios; en el contexto de una guerra abierta o encubierta llevada a cabo por potencias externas, aliadas o no con grupos políticos externos o locales, opositores todos, que financian los costos de esas acciones económicas y que buscan derrocar a dicho Gobierno por cualquier vía, legal o ilegal, de violencia explícita o implícita; con apoyo de medios de propaganda, incluidas las empresas de comunicación social que controlen, para resaltar, magnificar y reforzar las situaciones desfavorables propiciadas por dichas acciones económicas, creando un efecto retroalimentador sobre las expectativas de los actores económicos afectados y socavando el apoyo político del Gobierno de que se trate.

<sup>31</sup> Recientemente, como nos informa TeleSUR (2015), Wikileaks ha revelado que el gobierno de Estados Unidos viene planificando golpes de Estado en países de la región e —incluso— el asesinato del presidente boliviano Evo Morales.

<sup>32</sup> Sobre algunas de las contradicciones de presentarse al gobierno de Estados Unidos como “valedor” de los derechos humanos en Cuba, ver artículo de Iroel Sánchez, incluido en la presente bibliografía.

## REFERENCIAS

ALONSO, A. Dossier “Cuba y Estados Unidos: los dilemas del cambio”. In: *Cuba Posible*, 2015. Disponible en [http://cubaposible.com/publicaciones?&per\\_page=15](http://cubaposible.com/publicaciones?&per_page=15). Acceso en: 31/08/2015.

ARKONADA, K. EEUU: La hegemonía no termina de morir, la fase de dominación ya ha comenzado. In: *Alainet*, 2015. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/articulo/169418>. Acceso en: 21/08/2015.

CANNELL, Dolan (Dirección). *638 WAYS to Kill Castro*. London (UK): Silver River Productions, 2006 (DVD).

CASTRO, R. Discurso en la VII Cumbre de las Américas. In: *Cubadebate*, 2015. Disponible en: <http://www.cubadebate.cu/opinion/2015/04/11/raul-castro-en-la-cumbre-de-las-america-hasta-hoy-el-bloqueo-contra-cuba-se-aplica-en-toda-su-intensidad/#.VeQE-SWqqko>. Acceso en: 20/08/2015.

CEASER, J. W. Una genealogía del antiamericanismo. In: *Dikaiosyne, Revista semestral de filosofía política de la Universidad de los Andes*, nº 25, 2010, p. 19-32.

FERNÁNDEZ LIRIA, C. A quien corresponda, sobre Cuba, la Ilustración y el socialismo. In: *Rebelión*, 2004. Disponible en: <http://www.rebelion.org/docs/7097.pdf> Acceso en: 11/09/2015.

FRIEDMAN, M. P. La construcción del “antiamericanismo en los Estados Unidos y la Revolución Cubana. In: *Material fornecido a los estudiantes del Seminario 1512 del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2015.

FRIEDMAN, M. P. Mala vecindad: el antiamericanismo y Latinoamérica. In: *Material fornecido a los estudiantes del Seminario 1512 del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 201?.

GOMES, R. A. Análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda - Valladolid, 1550-1551. In: *Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região*, 19(4), 2007, p. 77-125.

GONZÁLEZ MAESTREY, R. A. La Política de EE.UU. hacia Cuba (1800-1959), 2011. In: *Instituto Superior de Relaciones Internacionales "Raúl Roa García"*. Disponible en: [http://www.isri.cu/publicaciones/articulos/2011/boletin\\_0311.pdf](http://www.isri.cu/publicaciones/articulos/2011/boletin_0311.pdf) Acceso en: 31/08/2015.

GREGORIO PIÑA, J. Caracterización de la guerra económica. In: *Aporrea*, 2013. Disponible en: <http://www.aporrea.org/tiburon/a173811.html>. Acceso en: 20/01/2016.

HERRERA FLORES, J. La Reinención de los derechos humanos.

HINKELAMMERT, F. La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke. In: *Revista Pasos*, nº 85, 1999, p. 28-47.

KARG, J. M. La guerra sucia y el financiamiento contra Evo Morales. In *Telesur*, 2016. Disponible en: <http://www.telesurtv.net/bloggers/La-guerra-sucia-y-el-financiamiento-contra-Evo-Morales-20160215-0003.html>. Acceso en: 20/02/2016.

LAMRANI, SALIM. *Fidel Castro, Cuba y los Estados Unidos: conversaciones con Ricardo Alarcón de Quesada, Presidente de la Asamblea Nacional del Poder Popular*. La Habana: Editorial José Martí, 2007.

LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos, 1994.

MONIZ BANDEIRA, L. A. *Formação do império americano: da guerra contra a Espanha à guerra no Iraque*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MONTOYA, R. *La impunidad imperial: cómo Estados Unidos legalizó la tortura y “blindó” ante la justicia a sus militares, agentes y mercenarios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

MORGENFELD, L. Estados Unidos-Cuba: un giro histórico que impacta sobre América Latina y el Caribe. In: *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, n° 12, 2015, p. 103-145.

MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, W. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2013.

POLANYI, K. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (RICS), vol. XLIV, n. 4, 1992, p. 583-591.

ROITMAN ROSENMAN, M. *Tiempos de oscuridad: historia de los golpes de Estado en América Latina*. Madrid: Akal, 2013.

SÁNCHEZ, I. El valedor de los derechos humanos en Cuba. In: *La Pupila Insomne*, 2015. Disponible en: <https://lapupilainsomne.wordpress.com/2015/07/29/el-valedor-de-los-derechos-humanos-en-cuba-video/>. Acceso en: 21/08/2015.

SÁNCHEZ-PARODI, Ramón. *Cuba-USA: diez tiempos de una relación*. México, D.F.: Ocean Sur, 2010.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SERRANO, P. *Juego Sucio: una mirada a la prensa española de hoy*. La Habana: Editorial José Martí, 2006.

SUÁREZ SALAZAR, L.; GARCÍA LORENZO, T. *Las relaciones interamericanas: continuidades y cambios*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

TELESUR. Wikileaks: EE.UU. planea golpes de Estado en América Latina. In: *Telesur*, 2015. Disponible en: <http://www.telesurtv.net/news/Wikileaks-EE.UU.-planea-golpes-de-Estado-en-America-Latina--20151002-0025.html>. Acceso en 20/01/2016.

TRIBUNA ABIERTA de la Revolución en Mesa Redonda instructiva. Debate transmitido por la televisión cubana. In: *Cubadebate*, 2010. Transcripción disponible en: <http://mesaredonda.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2014/10/Tab-29-8-12-00.pdf>. Acceso en 20/08/2015.

WALLERSTEIN, I. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 2012.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ZALDÍVAR DIÉGUEZ, A. *Bloqueo: el asedio económico más prolongado de la historia*. La Habana: Editorial Capitán San Luis, 2004.

ZINN, H. Las raíces de la política de los Estados Unidos hacia Cuba. In: LAMRANI, S. (ed.), *EEUU contra Cuba: la guerra contra el terrorismo y el caso de los cinco*. Barcelona: El Viejo Topo, 2005.



# ENTRE LÉVI-STRAUSS E O DIABO (OU ALGUMAS NOTAS SOBREA ARTE DA ANTROPOLOGIA)

Orlando Calheiros<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é o de expor algumas breves notas sobre os desdobramentos possíveis de uma antropologia inspirada por aquilo que identificamos como uma *arte da interpretação* nietzschiana. Uma breve nota sobre uma antropologia que busca produzir seus conceitos a partir de uma experiência limite vivida durante o trabalho de campo. Para tanto, o texto se socorrerá de uma interpretação pouco usual do trabalho de Lévi-Strauss e dos esforços interpretativos do próprio antropólogo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia; Etnografia; Aikewara; Outras Ontologias.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to present some brief notes on the possible developments of an anthropology inspired by what we have identified as an art of Nietzschean *interpretation*. A brief note about an anthropology that seeks to produce its concepts from a limit experience lived during the field work. To do so, the text will come from an unusual

interpretation of Lévi-Strauss's work and the interpretive efforts of the author himself.

**KEYWORDS:** Anthropology; Ethnography; Aikewara; Other Ontologies.

Je hais les voyages et les explorateurs...  
 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*.

Poder-se-ia atestar, sem qualquer esforço, a persistência de uma *arte da interpretação* tipicamente nietzschiana, isto é, de uma prática de sentido que passa ao largo das abordagens hermenêuticas, daquelas em que o intérprete se dedica a restituir o sentido original e profundo de um determinado saber. Trata-se, como em Nietzsche, de pensar por meio de encontros, inscrevendo relações entre um determinado saber, um autor, um texto, entre estes e acontecimentos forâneos. Trata-se de fazê-lo não com o intuito de sobrecodificá-los — fundamental salientar — mas para dessas relações, justamente, extrair um outro sentido para o saber original; extrair “aquilo que ele não disse e, no entanto, estava presente no que ele disse” (DELEUZE 1990: 186): trata-se, em suma, de produzir, no sentido técnico do termo, um *acontecimento*. Com efeito, trata-se-ia de uma arte que não busca estabelecer/descrever uma relação entre familiares, entre, por exemplo, um pensamento e algo que possa lhe conceder ou reafirmar um estatuto de verdade; tampouco operar uma associação entre diferenças que, pelo sabor das circunstâncias, teriam por interesse se adicionar. Pelo contrário, a *arte da interpretação* que persiste, tal como aquela defendida originalmente nas páginas da *Genealogia da Moral*” (1998), busca estabelecer uma proximidade inesperada entre um determinado saber, um autor ou um texto, entre eles e um fora que lhes é originalmente estranho, mas que a partir daquele momento, daquele encontro, ele não pode prescindir. Trata-se, como bem definia Deleuze, de produzir a semelhança por meios que não sejam semelhantes.<sup>2</sup>

Recorrer a Deleuze para introduzir o leitor a isso que chamo de uma *arte da interpretação* de inspiração nietzschiana parece-me mais do que natural, afinal, trata-se de um dos hospedeiros mais notórios desta empresa interpretativa (cf. Lapoujade 2014; Schöpke 2012; Zourabichvili 2016). De fato, poderíamos dizer, sem qualquer exagero, que talvez tenha sido ele próprio o autor de um de seus desenvolvimentos mais produtivos, alocando-a no centro de sua co-produção conceitual, transformando-a numa forma de escapar — talvez a única, diria o mesmo — daquilo que veio a definir, ao lado de Guatarri, como uma “forma-estado do pensamento” (DELEUZE e GUATARRI 1980: 466).<sup>3</sup>

Vejo-me, aqui — sob o risco de perder a atenção do leitor que até o momento se mostrava interessado — obrigado a frear os ânimos, pois não será o caso de explorarmos as reverberações da proposta nietzschiana na obra de Deleuze ou de qualquer outro autor, de precisar exatamente a dimensão de sua contribuição na maneira como estes formulam seus conceitos — me faltaria tempo e, sobretudo, competência para fazê-lo. Nosso objetivo, aqui, será o de expor algumas notas sobre os desdobramentos possíveis e etnográficos de uma antropologia inspirada por esta *arte da interpretação*. No entanto, antes, será preciso efetuar um breve sobrevoo pela obra daquele que talvez seja o maior antropólogo de todos os tempos, Lévi-Strauss. Sobrevoos necessários, pois, dele retiraremos uma noção sobre a maneira como a antropologia formula, processo de co-criação, seus conceitos que nos acompanharão durante a exposição propriamente etnográfica. Para tanto, dispensaremos ao autor um “tratamento menor” de forma a desvelar uma potencialidade pouco explorada

de sua obra: a necessidade de um devir-outro para a criação antropológica.

É Deleuze que, mais uma vez, nos fornece a “fórmula” para tanto, ao evidenciar as conseqüências do teatro de Carmelo Bene: tratar-se-ia de avançar extirpando todos os elementos de poder — na língua, nos gestos, na representação, no representado, avançar abolindo a História, “marcador temporal do Poder”, e a estrutura, seu “marcador sincrônico, conjunto de relações entre invariantes” (1979, p. 103). Procede-se, assim, “operação por operação, cirurgia contra cirurgia, concebe-se como [...] ‘minorar’ (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de minoração, para extrair devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças e desgraças contra o dogma” (idem, p. 97).

## DOIS AFORISMOS LÉVI-STRAUSSIANOS E SEUS DESDOBRAMENTOS

“[N]ão é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa”, escreveu o autor das *Estruturas Elementares do Parentesco* em um artigo intitulado *Le champ de l’Anthropologie*, posteriormente reeditado sob a forma de um capítulo do segundo volume do *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss, 1973a, p17). A este aforismo inicial acrescentaria um segundo do mesmo autor, retirado do texto “Place de l’Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement”: “enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador

[...] a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado”, (Idem 1958, p. 397).

Talvez um leitor mais familiarizado com a obra de Lévi-Strauss estranhe a presença destes aforismos em um artigo que se debruça, justamente, sobre os efeitos de uma certa *arte da interpretação* tipicamente nietzschiana na antropologia, deste estilo de pensamento que, como supunham Deleuze e Guatarri, seria capaz de sobrepujar as armadilhas da forma-Estado do pensamento. Afinal, tratar-se-iam de sentenças que costumam ser interpretadas como expressões de um certo viés teológico — se assim valesse a pena classificá-lo — do autor, de momentos em que o seu pensamento aspira ocupar o ponto de vista de siriús; uma posição que seja “independente, ao mesmo tempo, do observador e do seu objeto”. Sempre bom lembrarmos que estamos, aqui, diante de um autor que pensava seu empreendimento intelectual nos termos de uma prática científica — ainda que, ao mesmo tempo, tanto falasse sobre a dificuldade de fazê-lo (cf Goldman 2016).

Contudo, concederemos a estas sentenças o *status* de aforismos e não de máximas e/ou princípios teóricos fundamentais: não se tratam, em suma, de sentenças que devem ser compreendidas como “juízos soberanos” sobre a obra do autor, mas — para pensarmos como Deleuze — ao modo de fragmentos que encontram o seu sentido na relação com uma força exterior, e que, por esta razão, detêm a capacidade de pôr “o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora”, transformando-o em uma “máquina de guerra” (DELEUZE 1977, p.21 e DELEUZE e GUATARRI 1980). Justamente, conjuradas desta maneira, sob a forma de aforismos, tais sentenças nos permitiriam desviar

do termo positivista usualmente atribuído ao autor. Extirpa-se a possibilidade que destas sentenças emergja uma perspectiva à cavaleira, soberana, em suma, um sistema independente capaz de pôr todos os outros em perspectiva, extirpa-se tal coisa e temos a aparição de dois problemas convergentes: (1) O que seria isto que o etnógrafo encontra ao final de sua pesquisa que não é ele mas tampouco é o seu outro? (2) o que significaria elaborar uma ciência social do observado?

Mister salientar que tal operação, o “tratamento menor” que estamos destinando ao autor, avança sem o prejuízo de um certo ar de família kantiano, tipicamente associado ao pensamento do autor. Pelo contrário, ela permanece no horizonte, intocável. Afinal, é ele que nos ensina que uma sociedade qualquer (os Aikewara, os Bororo, os Inuit. etc.) deve ser encarada como uma atualização particular de um conjunto de virtualidades humanas universais e, portanto, potencialmente presentes em todas as outras sociedades. Proposição que pode ser levada além, levada ao limite, ultrapassando a simplória constatação de que os personagens de nossos aforismos, o “etnógrafo” e o seu “outro”, o “observador” e o “observado”, sejam entes de uma mesma espécie e condição, ambos humanos e dotados de uma função simbólica; proposição que se desdobra na concepção de que tais personagens conceituais — e isso nos termos do próprio Lévi-Strauss — seriam transformações um do outro, e não apenas eles, mas suas práticas de sentido (cf. Maniglier 2002, Viveiros de Castro 2008).

O ponto é fundamental. “Observador” e “observado”, o “etnógrafo” e seu “outro” tornam-se, nos termos do pensamento do autor antes posições necessárias — como veremos — de

uma certa prática de sentido amplamente difundida entre as civilizações humanas, e não estados pré-codificados e/ou pré-determinados por diferenças culturais naturalizadas; tornam-se, com efeito, os termos necessários da “ciência social do observador”. Note, leitor, não se trata aqui do cientista tradicional e do seu objeto mudo; o “outro” lévi-straussiano é tudo menos um ente passivo, desprovido, ele próprio, de qualquer esforço reflexivo — penso aqui na célebre anedota sobre o encontro entre indígenas e missionários nas Antilhas contida no *Race et Histoire* (LÉVI-STRAUSS, 1987). Pelo contrário, o “observado”, o “outro” do etnógrafo, possui, ele próprio, uma prática de sentido análoga, uma “ciência social”, uma *outra* ciência social. E elaborá-la, como nos ensina o aforismo, é o objeto da antropologia.

Elaborada! Palavra forte e por (muitas) vezes mal-compreendida: por vezes utilizada para reduzir a “ciência social do observado”, a *pensée sauvage*, a algo que permanece “perfeitamente inconsciente” na vida dos observados à espera do etnógrafo para descrevê-la, explicá-la — por vezes aos próprios observados —, ou representá-la. Muito pelo contrário, afinal, não foram poucas as vezes que o próprio Lévi-Strauss se referiu aos “observados” como filósofos, aludindo a existência de outras filosofias totalmente domesticadas — para nos mantermos no plano das oposições propostas originalmente pelo *pensée sauvage* — e perfeitamente elaboradas; o “outro” lévi-straussiano não pode ser reduzido ao ser-aí mítico heideggeriano. Bravatas à parte, o que nos importa por ora é que a tarefa do etnógrafo lévi-straussiano não consiste na explicação ou interpretação do pré-consciente indígena. Talvez, como sugeriu Clastres em artigo dedicado

à contribuição da obra de Lévi-Strauss, o etnógrafo seja o representante de um “novo pensamento” (1968, p. 90). Um pensamento que não mais se imagina nos termos de um discurso sobre o outro, mas nos termos de um *diálogo*, nos termos de uma composição com aqueles que deveriam ser excluídos do ato de pensar, aqueles que da perspectiva do ocidente estariam além e aquém da razão. E que o leitor tenha em mente que o *diálogo* adquire aqui um sentido bastante característico, diferente daquele que costumamos atribuir ao termo; afinal, não se trata de simplesmente reproduzir ‘textualmente’ o pensamento do observado, ou de incorporá-lo ao modo dos fenomenólogos, trata-se prepará-lo para que ele possa, de alguma maneira, ser trabalhado pelos termos da nossa filosofia. Elaborado, efetivamente.

Para que se compreenda o que está em jogo, é necessário retornar ao primeiro dos nossos aforismos. Lembro: “[N]ão é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa”. Com efeito, não é o Eu nem o Ele que o etnógrafo encontra ao cabo de sua investigação, mas algo que se passa *entre* os dois. “Entre”, justamente! E aqui retornamos de maneira insuspeita ao problema kantiano do estruturalismo — “problema”, veja bem, termo usado em sua concepção matemática: as condições de possibilidade da vida social. Diria Lévi-Strauss que somos todos, eu, o leitor, os “outros” do etnógrafo, entes de uma mesma espécie e condição, todos humanos — espero —, e dotados de uma determinada função simbólica. Função esta que o autor chama de “inconsciente”, aquilo que, segundo o próprio, nos fornece o material para a composição da vida social, a própria matéria da socialidade, pois se trata daquilo que, ao mesmo tempo,

permite e exige a comunicação. E se nos permite e exige tal coisa, nos termos do autor, é porque se trata daquilo que nos permite empreender esforços recíprocos de tradução.

A antropologia, diria o próprio, nada mais seria que uma extensão radical desta capacidade comunicativa, desses esforços recíprocos de tradução, um desdobramento agudo da própria matéria da socialidade (cf. Goldman 2016). E se a tomo por radical e aguda, o faço tendo em vista aquilo que o próprio disse ao longo das belíssimas páginas dos *Tristes tropiques* (1955) e no artigo intitulado *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* (1973b). A antropologia, diferentemente das outras formas de comunicação, não emerge de maneira espontânea. Pelo contrário, ela deve ser provocada, e provocada, de preferência, justamente, ali onde ela parece ser mais impossível. Ela, a antropologia, começa no momento em que o antropólogo duvida de sua própria matriz filosófica, de sua cosmologia espontânea; tal dúvida há de se converter em fuga, mas não uma fuga qualquer, mas em uma fuga de si; não de uma fuga sem direção, mas em uma fuga na direção do “outro”. Uma fuga que, por definição, nunca pode se completar, o antropólogo não pode se converter naqueles em que observa, sob o risco de interromper a produção conceitual. “Não é ele nem o outro”, lembro. “Não é ele”, pois não se tratam de verdades caseiras, das suas próprias palavras, da própria filosofia, a antropologia se funda na fuga de si mesmo e de tudo aquilo que ele representa. “Nem o outro”, pois tampouco se trata de representar o mundo do “observado”, de simplesmente reproduzi-lo. A antropologia seria aquilo que se passa *entre* os dois, repito, aquilo que se desenha nos termos estritos de uma comunicação: ela

consistiria no esforço de tradução dos esforços de tradução empreendidos por aqueles que o etnógrafo escolheu estudar, na elaboração da ciência social do observado em termos que sejam compreensíveis para o próprio “etnógrafo”. E toda tradução implica em certa transformação.<sup>4</sup>

Liberto de uma suposta pretensão positivista, percebemos como o pensamento lévi-straussiano, ele próprio, se desdobra em uma arte interpretativa próxima àquela que defendemos de maneira irresponsável como nietzschiana. Tratar-se-ia, aqui e lá de um pensamento que avança por meio dos encontros, do encontro com o outro, que procede pela exposição e aliança necessária com forças do fora; um pensamento que se imagina, ele próprio, como um acontecimento, uma redistribuição do campo dos possíveis. Uma arte da interpretação que se desdobra experiência limite, em um movimento que arranca o sujeito, o “antropólogo”, o “etnógrafo”, o “observador”, de si. Bastou esse movimento, bastou “minorá-lo”, para nos depararmos com algo que, em termos mais afeitos à antropologia contemporânea, chamaríamos de “devir-outro”, ou “devir-nativo”, algo que, nos termos deste “Lévi-Strauss menor”, seria essencial para a coprodução de conceitos antropológicos, sua própria condição. Coprodução, digo, pois o “etnógrafo” avança à maneira do *bricoleur*, como bem notou Goldman (2003), empregando os elementos concretos coletados ao longo de seu trabalho de campo e por outros meios a fim de transformá-los em proposições, em conceitos um pouco mais abstratos e, por isso, capazes de conferir alguma inteligibilidade aos acontecimentos forâneos e ao mundo, tanto o seu quanto o do outro.

E talvez aqui nos deparemos com a originalidade da antropologia, dos seus conceitos, o fato de eles, por definição, se remeterem ao esforço imaginativo — e portanto comunicativo — das próprias sociedades que eles pretendem explicar. Tratar-se-iam, assim, de conceitos que se não pertencem originalmente ao antropólogo, tampouco pertencem ao seu outro. Tratar-se-iam de conceitos que se remetem a algo que se passou *entre* eles, resultado daquilo que o próprio Lévi-Strauss chamou de uma “ginástica mental” necessária do esforço antropológico. Essa, arrisco dizer, talvez seja a própria *arte* da disciplina. Para tanto, para que haja *arte*, repete-se a fórmula, é preciso descolar-se do Eu-original, fugir do natal, para que se possa aprender com o outro, aprender não no sentido técnico, mas no sentido pleno de uma educação (cf. Lévi-Strauss, 1958, p. 409). Movimento necessário, é fundamental que o etnógrafo não reduza sua experiência, o trabalho de campo, a um mero relato sobre a vida nativa — não se trata de produzir um relato de viagens — é preciso que ele se deixe modificar por ela em algum nível, que se deixe afetar por ela: isso, naturalmente, inclui a sua prática de sentido, sua antropologia. Seu pensamento deve ser alargado até que possa conter, dentro de si, aspectos do pensamento daqueles com os quais ele conviveu, mas não à maneira de um organismo que fagocita o outro, tornando-o parte de si, resumindo-o a parcela, a um alimento do Eu-original, suas certezas; mas à maneira de uma recombinação gênica, incorporando-o como uma parte de si mesmo, replicando-o, mas de uma maneira diferenciada, transformando-o e se transformando no processo.<sup>5</sup>

## MAS ISSO NÃO É TUDO (OU O INFORTÚNIO DO JOVEM-INDÍGENA)

Tomemos o que foi dito anteriormente como pressuposto metateórico, a fundação que sustenta a exposição etnográfica que se segue. Uma manobra de camelô, naturalmente, uma rápida explicação sobre o funcionamento desta maquina que pretendo vender ao leitor, que seja capaz de lhe oferecer uma ideia sobre como se formulam os conceitos antropológicos, uma anatomia propriamente etnográfica da co-criação da disciplina. E o faço por meio de um resgate dos esforços tradutivos que eu mesmo empreendi ao longo de minha convivência com os Aikewara, povo tupi-guarani do Sudeste do Pará. Mais exatamente, nos esforços necessários para que chegasse ao conceito de *aikewara*, do ser-*aikewara*, que venho utilizado (cf. Calheiros 2014).

Com efeito, nossa exposição começa pelo que significa ser um *aikewara*<sup>6</sup>, isto é, um índio — pois o designativo aplica-se, virtualmente, a todos os povos indígenas do mundo —, para os Aikewara (povo tupi-guarani do Sudeste do Pará), mas, sobretudo, o que significa não sê-lo. Para tanto, nos debruçaremos sobre o passeio de duas personagens: nos debruçaremos sobre a trajetória de um jovem que, pouco antes da minha chegada ao campo, havia se enforcado; este que, segundo me diziam, trazia consigo um desejo excessivo pelos objetos do mundo dos *kamará* – forma como denominam os brancos em sua própria língua – e que, por esta mesma razão, vivia mais na cidade do que na própria terra indígena; era casado com uma mulher *kamará*, inclusive. A outra seria este próprio etnógrafo, e seu esforço empreendido durante

trabalho de campo, este que havia abandonado a vida citadina para viver entre os Aikewara durante algum tempo. E que meu leitor não pense que se trata de uma escolha aleatória, mas de um caminho traçado pelos próprios Aikewara que, em mais de uma ocasião, recorreram ao infortúnio do jovem indígena para dar sentido à minha presença. Eles o utilizavam para me explicar o que eu realmente fazia ali; o meu nível de ignorância era tamanho, diziam-me, que eu sequer tinha ideia do que realmente fazia ali.

Enfim, voltaremos a este ponto, por ora nos basta compreender que nos movemos no entorno de um indígena que, como explicaram-me, desejava excessivamente os produtos industriais, que por esta razão acabou se enforcando em um pé de maracujá que crescera junto à cerca. Enfim, nos basta compreender que esta apresentação gira entre este e um outro, um *kamará* que, supunham os Aikewara, desprezava os mesmos objetos e que por esta razão nutria pouco apreço pela vida na *wetometé* — forma como denominam a cidade em seu próprio idioma. E dispô-los desta maneira é fundamental, pois nosso entendimento começa na compreensão de que o passeio de ambos encontra-se descrito no entorno daquilo que meus amigos designam como um “desejo destoante” (*putá ohotéhé*); algo que, como demonstrei em outras oportunidades (Calheiros 2014, 2015, 2017), estaria na origem dos movimentos míticos que deram origem às diferenças extensivas entre os vivos (animais/humanos, homens/mulheres, brancos/indígenas... etc) — o primeiro movimento, aquele que dá origem a tudo que existe, é o desejo destoante que emerge em um homem chamado cobra por conta do cheiro da menarca de uma jovem chamada Cutia —, mas também nas cisões intestinas contemporâneas, na formação de novos grupos, aldeias.

Enfim, dispô-los desta maneira nos permite compreender que se tratam de dois, de um *aikewara* e um *kamará* que portavam dentro de si vontades divergentes, um sob o signo do excesso, o outro sob os termos da escassez. Haveria, ainda, uma relação explícita no que diz respeito à orientação de nossos desejos, o primeiro, excessivo, seguindo na direção da cidade, o segundo, comedido, para longe dali. Contudo, se nos limitássemos a esse ponto, a apenas constatar essa oposição, correríamos o risco de reduzir a formulação nativa a uma espécie de versão “selvagem” das repisadas teses sociológicas sobre imigração; o tal “povo do campo” que, à maneira dos insetos, é atraído pelas luzes da cidade.

Enfim, para fugirmos disso seria necessário ir além, e nos aprofundarmos na equivalência que meus amigos desenhavam entre o termo, o fim, dos passeios; entre a morte do jovem *aikewara* e a minha presença no Sororó. Mas que relação poderia existir entre eles se, como demonstrei em outra oportunidade (cf Calheiros 2014), a cosmologia *Aikewara* não concebe a existência de um destino pós-vida, se aqui a morte representa a destruição quase total do sujeito? Não há, aqui, tal como nos *Araweté*, por exemplo, algo como um sujeito que escapa da destruição da *sôma* para viver alhures, que escapa e renasce entre seus inimigos. Com outras palavras, não se trataria de dizer — como talvez pudéssemos imaginar num desdobramento cristão — que o antropólogo renasce entre os *aikewara*. Nada seria mais distante do entendimento de meus amigos.

No entanto, ainda assim, ainda que não exista uma equivalência desta sorte, o recurso à escatologia nativa permanece fundamental, pois dela, veremos, extrairemos os

elementos que nos permitirão compreender melhor o que se passou. Com efeito, a morte se apresenta como a destruição quase total do sujeito, “quase”, disse, pois desse evento emergem duas entidades — diriam os Aikewara que “escapam/fogem” (*semim*) de seu cadáver. Trata-se — utilizando-me de termos consolidados da tupinologia — de um “duplo”, aquilo que meus amigos chamam de *ta’uwa*, e um “espectro”, a *ywyterera*, do vivente — ou, nos termos da glosa nativa diríamos, respectivamente, o seu “feitiço” e o seu “bicho”. Elementos que não podem ser confundidos com o vivente, com aquele que denominam *akówaé*. O “companheiro”, o duplo, por exemplo, seria antes uma espécie de “inimigo” (*akwawa*) íntimo daquele que viveu; íntimo pois não apenas coabitou o seu corpo (que da sua perspectiva nunca passou de uma maloca) — tema clássico do duplo e o vivente que se ignoram —, como compartilha de seu rosto. Contudo, ainda assim um inimigo, ser impossível que vê a noite como se fosse dia e que toma os parentes do vivente como suas presas preferidas, os urus (*Odontophorus capueira*). O espectro, a *ywyterera*, por sua vez, sequer poderia ser compreendido como um “ser”: trata-se, como diziam, de uma “coisa” (*ma’ea*)<sup>7</sup> em seu estado mais bruto, um objeto, algo que age como se fosse uma “gravação” do vivente, um videotape, um robô; trata-se, em suma, de uma “imagem” (*i’onga*) liberta do cadáver que se limita a repetir de maneira patética seus antigos movimentos.

E se isto ainda não nos diz nada de muito relevante sobre o destino do finado e a relação que meus amigos desenhavam entre ele e a minha estadia no Sororó, é por que ignoramos um detalhe crucial entre estes elementos, um detalhe sobre o duplo e o espectro. Ignoramos que aqui, também, o desejo possui um

papel central, ignoramos que estes sejam, como meus amigos bem definiam, entes portadores de desejos destoantes, ainda que cada um a seu próprio modo. Ignoramos, assim, que a existência do duplo, por exemplo, encontra-se atrelada à caça e à guerra, atividades que exerce de maneira ininterrupta pois o seu ódio (*pirahy*) e sua fome (*ma'eway*) — que lá, como cá, são definidos como desejos (*putá*) — são propriamente insaciáveis. Ignoramos, ainda, que o espectro surge enquanto “coisa” desprovida de desejos próprios e, por esta razão, coisa totalmente submissa aos desejos do vivente que ele substitui. Seus próprios movimentos são desdobramentos destes desejos pretéritos. Enfim, ignoramos que estamos diante de um outro quadro, de uma nova disposição dos elementos em função do desejo, e mais uma vez nos termos de um contraste entre o excesso e uma falta — mesmo que esta, por fim, se converta ela própria em um excesso. Poder-se-ia então afirmar que no plano ideal inscrito pela escatologia nativa, o vivente existe na iminência de ser substituído por dois entes que, diziam-me, não apenas trazem consigo “desejos destoantes”, sejam eles próprios ou alógenos, mas que estão verdadeiramente “presos” (*mo'pom*) a eles. De fato, tudo se passa como se estes entes pudessem ser reduzidos às pulsões que trazem consigo — “os duplos sentem raiva”, “os duplos sentem fome”, “o bicho não gosta de nada”, diziam-me —, enfim, tudo se passa como se fossem totalmente incapazes de desviar-se destas pulsões. Por esta razão, justamente, tratam-se de entes incapazes de mudar. O duplo está condenado a caçar e a guerrear até o fim desta terra, o espectro, por sua vez, está condenado a repetir os atos daquele que lhe serve de referente.

É fundamental que se tenha outro detalhe em mente, que a decomposição do vivente em dois não é universal, que ela é reservada tão somente àqueles que segundo meus amigos foram capazes de “viver verdadeiramente”. Isto é, aqueles que não apenas viveram como *aikewara*, como índios, mas que foram capazes de permanecer assim até certa idade, aqueles que se tornaram “velhos” (*awaimona*). Diz-se que apenas os corpos destes são “duros” (*otó*) o suficiente para produzir sombras; e estas sombras nada mais são que seus duplos. Nós, os *kamará*, por exemplo, não somos capazes de fazê-lo, pois não “vivemos verdadeiramente”, e tampouco aqueles *aikewara* que, à maneira do finado, falecem ainda jovens: de nossos corpos emergem tão somente espectros.

Podemos então recolocar o infortúnio do finado de outra maneira: tratava-se de um homem que trazia consigo um desejo destoante pelas mercadorias, um desejo excessivo que, à maneira do ente que viria a substituí-lo, o mantinha “preso”. Não é por outro motivo que meus amigos insistiam que ele “andava” (*wata*) como um espectro, que era um “espectro-por-engano” (*ywyterera-angaw*).<sup>8</sup> “Espectro-por-engano”, justamente, epíteto daqueles que vivem nas cidades, os *kamará*, destes que, à maneira dos espectros, vivem sob o signo do “caminho-da-anta”, o *tapi'ira'arape*; isto é, aqueles que, como os tapirídeos, vivem “presos” a um único caminho, sempre condenados a repetí-lo — coisa que diziam apontando para os pontos de ônibus lotados na cidade de Marabá. No entanto, o que inquieta meus amigos não é apenas a rotina, a repetição, mas o fato de que os moradores da cidade reagem a ela de maneira descontraída, como se estivessem diante de acontecimentos perfeitamente normais. O que lhes surpreende

é a trivialidade daquilo que consideram grotesco. E isso era o atestado definitivo de certa corrupção, diziam-me, o signo da presença de uma influência nefasta, de que ali, na cidade, estavam diante do poder do Diabo (*ta'uwa-agaw*). Com efeito, caminhamos como as antas, mas também como os espectros, pois não apenas seguimos por um único caminho, como o fazemos seguindo os desígnios de outrem, deste que na maior parte do tempo chamam apenas de Inimigo — invocar o nome do Diabo é perigoso e só pode ser feito em situações específicas, na presença de portadores do feitiço de Cristo (pastores). Ser “espectro-por-engano”, portanto, implica numa certa relação com uma influência alógena. Significa existir à maneira dos espectros, à maneira destes que nada desejam propriamente, que tão somente se movem segundo os desejos de outrem.

Neste caso, desejos que, afirmam, emanam dos objetos industriais, que deles saem sob a forma de uma fumaça — especialmente dos carros, mas também rádios, das geladeiras, dos celulares, etc — que contamina seus portadores. Não sendo suficiente, esta fumaça sobe aos céus e cai continuamente sob a forma de uma chuva tóxica invisível que cai sob a cabeça da humanidade, dos *awatuó*.<sup>9</sup> E isto nos enfeitiça, diziam-me, sobretudo os mais jovens, os mais frágeis, tornando-nos irascíveis, libidinosos, sovinas, mentirosos, induzindo-nos a beber cachaça e a, sobretudo, comprar coisas que não precisam, comprar apenas para acumular. E assim nos contaminamos ainda mais, cada vez mais, tornando-nos viciados — como diziam em meu próprio idioma. Em suma, nos importa que, enfeitiçados, os humanos tornam-se gradualmente submissos aos desejos que estes objetos “trazem” (*rupi*) dentro de si,

os desejos do Inimigo. E assim acontece, pois o Inimigo é o “dono-das-coisas” (*ma’etirua-sára*), dono dos objetos de toda sorte, das flechas aos celulares, ele os inventou, todos eles, e por isso carregam dentro de si uma “parte” (*ma’ekwera*) deste, o seu desejo.

A própria cidade, sua geografia, suas relações seriam desdobramento desses desígnios implementados nos objetos. A cidade não nasceu cidade, diziam-me. No princípio, era tão somente uma aldeia onde existia apenas uma pequena maloca habitada por um único homem com suas duas mulheres e seus filhos — a essa altura, eles eram tudo o que restou da primeira humanidade após um dilúvio. Tudo mudou no momento que um “irmão derramou o sangue do outro” e a guerra se instaurou entre aqueles que viviam sob o mesmo teto. Conta-se que este “irmão” agiu assim por estar possuído pelos desejos de uma flecha que encontrara no meio da mata, um artefato do mundo de outrora; conta-se que ele estava possuído pelos desejos do Inimigo, pelo desejos deste que, entre outras coisas, foi o primeiro a consumir a carne de seus semelhantes. Destes dois, que “eram como Caim e Abel” — explicavam-me recorrendo a exemplos bíblicos —, fizeram-se outros tantos, outros igualmente inimigos, gente que vivia “presa/atada” à vontade das flechas que carregavam consigo, que portavam dentro de si um desejo propriamente insaciável.

Desde o princípio, a cidade, a *wetometé*, é o lar daqueles que estão possuídos pelo desejo deste outro. Mas a história nos revela um dado crucial, com o fato de que a cidade não é estranha aos Aikewara, melhor dizendo, aos *aikewara*. Afinal, ali viviam todos os povos indígenas do mundo, mesmo que em uma versão resumida. Os *aikewara*, havia muito tempo,

perceberam que ali não era seu lugar e partiram, e por isso “fugiram”, cada bando seguindo atrás de seu cantor. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me um *se'engara'e* (cantor-xamã) aikewara quando lhe perguntavam sobre aquilo que definia os aikewara, sobre aquilo que os diferenciava dos kamará, daqueles que fizeram da cidade a sua morada. “fugimos”, compreendi com o tempo, referia-se não apenas ao acontecimento passado, à fuga original, mas também a uma ação no presente, um ato contínuo que seu povo não pode deixar de realizar sob o risco de desaparecer. Afinal, os aikewara, eles próprios, já foram como os brancos, e não podem voltar a sê-lo. Afinal, da mesma maneira que a primeira cidade nasceu de uma aldeia, as aldeias atuais podem, elas mesmas, se converterem em cidades. Afinal, sabem os Aikewara que basta que dois briguem — e eles vão brigar, dizem —, que um derrame o sangue do vizinho, para que a guerra generalizada se instaure no interior do *socius*, para que a aldeia se transforme em uma cidade. E que o ouvinte tenha em vista que essa transformação do espaço aldeão, daquilo que meus amigos concebem como *weton* (comunidade), trás a reboque a transformação do povo que o habita, a transformação dos aikewara em kamará, em *capitalistas*. Pois implicaria em existir à maneira dos primeiros habitantes da primeira cidade, “preso/atado” à vontade das flechas (ou das balas) que carregavam consigo, aos desígnios do Inimigo. Não é de se estranhar que, até o contato definitivo com o “mundo capitalista”, até se descobrirem cercados por cidades, confinados a um território de pouco mais de 20 mil hectares, preferissem viver sob a forma de pequenos bandos dispersos — “sozinhos como as onças”, como diziam —, em vez de

propriamente em uma *aldeia*, em uma *comunidade*. Embora se reunissem, de tempos em tempos, para caçar porcos ou para dançar, as reuniões não duravam mais do que uma ou duas estações, pois, ao menor sinal de conflito, punham-se novamente em movimento. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me *se'engara'è*, referindo-se então não apenas à cidade de Marabá, mas também à cidade que poderia emergir no seio de sua própria aldeia.

Com efeito, estamos, aqui, diante de um povo que faz da fuga, da rejeição ativa à atualização de certa experiência, o mote de sua existência. Um povo que, entre o muito variado conjunto de práticas que caracterizam sua vida, elegeu a “fuga” — *semim* em seu próprio idioma — como a expressão de sua diferença no seio da humanidade. Este, justamente, foi o infortúnio do finado, por influência do inimigo, ter se tornado incapaz de fugir como os *aikewara*. Ao menos, de fugir em vida. Com efeito, o jovem *aikewara* não cometeu suicídio, ensinaram-me, jamais poderia designar o seu infortúnio por meio do termo “*usesuká*” (lit. matou a si mesmo), ele se “enforcou” (*usewik*). E isso era radicalmente outra coisa. Seus familiares oravam por ele, contaram-me, pediam para que ele se libertasse da influência do Inimigo, que percebesse que aquela vida não lhe era direita. As preces foram capazes de libertá-lo momentaneamente, apenas o suficiente para perceber que já não era mais dono de seus movimentos, que já não era mais o dono de seu próprio caminho; percebeu que já era tarde demais, que estava preso ao caminho-da-anta, que estava em vias de se transformar em um “soldado” (*marehai*) do exército inimigo. Diante disso, optou pela saída honrosa de negar-lhe o seu corpo, enforcando-se. Morreu como um

verdadeiro *aikewara*, diziam, fugindo do destino citadino e levando consigo um inimigo, ele próprio.

Para concluir, é preciso voltar ao etnógrafo — e podem ter certeza que faço isso com certo constrangimento —, voltar a este que, segundo meus amigos, seguia uma orientação contrária. A este que, ao contrário do finado, não estava preso aos desejos do inimigo, que mesmo morando na cidade foi capaz de resistir à influência demoníaca, ao poder de seus artefatos; um atributo que imaginavam ser exclusivo dos *crentes-eté* (evangélicos) — coisa que nunca fui, sempre souberam. Desejava de outra maneira, destoante, e isso de certa maneira me mantinha imune. Esta relativa imunidade, diziam-me, permitia a minha fuga da vida citadina, me permitia fugir do *caminho-da-anta*: me permitia, em suma, fugir à maneira dos próprios *aikewara* — e não à maneira dos já citados *crentes-eté*. De fato, da perspectiva de meus amigos, ao menos ali, fugindo daquela maneira, eu era propriamente um *aikewara* — e isso era algo que não se furtavam em dizer —, ainda que, nos termos estritos da minha filosofia caseira, eu nunca pudesse sê-lo. Pois ser *aikewara* para os Aikewara é antes um ato de resistência contínua, o resultado de uma fuga ativa, que uma identidade étnica monolítica. Com efeito, ser *aikewara* não é pintar-se de tal e tal maneira, ser *aikewara* não é falar uma língua, tampouco ser — na falta de uma palavra melhor — geneticamente indígena (os *aikewara*, como diversos povos, tinham como hábito adotar crianças de outras etnias, entre eles os brancos), ser *aikewara* para os Aikewara é resistir a esses mecanismos de captura, a essas “amadilhas” (*usekyu*) da *wetometé*, da cidade.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Está realizando pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde também atua como professor visitante. E-mail: ocalheiros@gmail.com

<sup>2</sup> “[A] semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir” (Deleuze 1990, p. 158).

<sup>3</sup> Um pensamento “conformista”, isto é, um pensamento que opera conforme ao aparelho de poder, mas não à maneira de véu, uma ideologia, que ocultaria a realidade, mas de um pensamento contaminado pelos mesmos mecanismos que operam na fixação da soberania da forma-Estado.

<sup>4</sup> E talvez estejamos, aqui, muito mais próximos da célebre máxima wagneriana do que poderíamos supor: “Estudamos a cultura através da cultura, e portanto as operações, sejam quais forem, que caracterizam nossa investigação devem ser também propriedades gerais da cultura.” (1981, p. 35)

<sup>5</sup> Essa constatação seca encontra eco em uma formulação recente de Patrice Maniglier a propósito do que este filósofo chama de “a mais alta promessa” da antropologia, a saber, a de “nos devolver uma imagem de nós mesmos em que não nos reconheçamos” (2005, p.773-74).

<sup>6</sup> Palavra sem cognato em línguas próximas, geralmente traduzida para o português local como “nós-daqui”. Ainda, a palavra é sempre posta em oposição ao termo *aipewara*, “eles-de-lá”).

<sup>7</sup> Categoria que inclui alguns animais (cf Calheiros, 2017)

<sup>8</sup> Por questões práticas, venho adotando a palavra “simulacro” como uma tradução temporária para o termo *-angaw* (cf. CALHEIROS, 2014). Contudo, inspirado pelo pensamento nativo, creio na necessidade de nos afastarmos desse vocabulário demasiado platônico; termos como “efeito” ou “fantasma” — em sua acepção estoica — me parecem, hoje, mais adequados.

<sup>9</sup> É o “feitiço” (*pasé*) que cai, diziam-me, que nos leva a fazer coisas “*punura*”, coisas “ruins”, coisas “podres”, coisas “feias”, coisas “pecado”. Ninguém está a salvo, “a chuva cai na cabeça de todo mundo”, repetiam durante os cultos evangélicos que ocorriam na aldeia. Todos os humanos estão expostos a ele, insistiam, mesmo os *aikewaraeté*, maneira como designam os indígenas que vivem isolados, mesmo estes recebem sob a sua cabeça a influxo do Inimigo.

## REFERÊNCIAS

CALHEIROS, Orlando. Aikewara: esboço de uma sociocosmologia tupi-guarani. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2014.

CALHEIROS, Orlando. “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 487-504, 2015.

CALHEIROS, Orlando. “El animal que seguiré: notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (Aikewara, Brasil)”. In *La humanidad compartida*. UNAM: Ciudad de Mexico, 2017. No prelo.

CLASTRES, Pierre. “Entre Silêncio e Diálogo”. In: *Lévi-Strauss. L’Arc Documentos*. São Paulo: Editora Documentos LTDA 1968

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Dialogues avec C. Parnet*, Paris: Flammarion, 1977.

DELEUZE, Gilles. & BENE. Carmelo. *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Felix *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

GOLDMAN, Marcio. “Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2003. V.46 N2. 2003.

GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento*. Rio de Janeiro: Ponteio. 2016.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Minuit. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introduction: Histoire et Ethnologie” . In: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958a

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Place de l’Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement” , in: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. 1958b

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Le champ de l’Anthropologie” , in: *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. 1973a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “fondateur des sciences de l’homme.” in: *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. 197B.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris : Gallimard, 1987

MANIGLIER, P. *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*. Paris: Ellipses, 2002. 64 p.

MANIGLIER, P. La Parenté des Autres (À propos de Maurice Godelier, *Metamorphoses de la parenté*). In: *Critique*. v.701. 2005

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras. 1998

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro, contraponto. 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, “Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG. 2008

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.

ZOURABICHIVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34. 2016.



# **BIOGRAFIA, MEMÓRIAS COLONIAIS E LEGADOS PÓS-COLONIAIS**

Margarida Paredes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este texto tem como objetivo cruzar a História de Vida da autora, na múltipla condição de guerrilheira, escritora e antropóloga com a teoria Pós-colonial e Feminista. Espetadora privilegiada do fim do Império português, a autora participou na Luta de Libertação anticolonial do MPLA. Mais tarde regressou a África através da escrita romanesca e da pesquisa científica com guerrilheiras na Luta Armada em Angola.

**PALAVRAS-CHAVE:** África; Angola; Guerrilheira; Feminismo; Pós-colonialismo.

**ABSTRACT:** This text intends to cross the author's Life Story, in the multiple condition of freedom fighter, writer and anthropologist with the Postcolonial and Feminist theory. The author was a privileged spectator of the end of the Portuguese Empire and participated in the MPLA Liberation Struggle. A few years later, she returned to Africa through Romanesque

writing and scientific research with guerrillas women in the Armed Struggle in Angola.

**KEYWORDS:** Africa; Angola; Freedom Fighter; Feminism; Post-colonialism.

## INTRODUÇÃO

Este texto foi escrito na múltipla condição de ex-guerrilheira, escritora e antropóloga e com uma intencionalidade muito precisa, ou seja, cruzar a História de Vida da autora com a teoria pós-colonial e feminista. A proposta não é fácil para quem, como eu, vem de uma cultura ligada à ocupação e opressão colonial em África e no Brasil. Venho de um país com responsabilidades históricas no tráfico de escravos, uma das maiores feridas da humanidade. Com esta afirmação acabo de definir o meu lugar de enunciação, vou falar do outro lado do Atlântico, do país onde nasci, Portugal. O mesmo Portugal que explorou açúcar, ouro, diamantes, café, índios, escravos e por isso não morreu, o Portugal que vive na persistência da colonialidade herdada do Império. Mas se escolho o Norte e a velha e melancólica cidade de Coimbra onde nasci para me situar conceptualmente, não escolho, como lugar único de pertencimento, os limites de Portugal. O espaço que reivindico para me situar como pessoa neste mundo expandido é muito mais amplo.

Tenho uma história de vida construída entre a Europa e África, atravessei muitas paisagens e dialoguei com muitas culturas. Paul Gilroy ao questionar a noção de identidade diz que o conceito de diáspora no espaço do Atlântico “oferece uma alternativa imediata à disciplina severa do parentesco primordial e do pertencimento enraizado” (2007, 151). Gilroy que me perdoe se estou a embranquecer o seu Atlântico Negro, mas eu também pertenço a este mundo diaspórico. Um mundo onde, como Frantz Fanon escreveu “Você chegou muito tarde, tarde demais, haverá sempre um mundo — um mundo branco — entre vocês e nós” (apud BHABHA, 1998, 327).

Costumo dizer, com alguma ironia, que em criança fui colonialista porque a branquidade me permitiu viver uma infância dourada em territórios africanos ocupados por Portugal. Lembro-me de cruzar os Oceanos Atlântico e Índico com a minha família em viagens de sonho, hospedada em luxuosos camarotes de deslumbrantes paquetes transatlânticos. O mau pai, oceanógrafo, era pesquisador do Instituto de Investigação Científica de Angola, o meu tio Mário, um empresário, foi proprietário do primeiro avião particular da ex-colónia, o meu sogro, com uma origem de classe diferente era conhecido em Luanda pelo *Rei do Carvão*. Esta genealogia ou “disparate do acaso”, para referir Foucault, (FOUCAULT, 2007, 18) permitiu que algumas das minhas memórias sejam muito felizes, mesmo se não são inocentes.

Na era colonial o brilho do Império era diminuído pelas ações dos “terroristas”, “selvagens” ou “negralhada”, como a comunidade branca em Angola se referia aos africanos. Eu sei quanto é doloroso ouvir a palavra “negralhada”, termo que representa a história da opressão colonial e que remete para uma velha e esquizofrénica cultura de águas muito turvas, uma cultura histórica de humilhação e inferiorização dos africanos, a cultura colonial. Mas não estou a referir-me a uma realidade assim tão distante porque ainda a vivi até à idade adulta em África e, hoje em dia, o racismo e a colonialidade do *terror racial* estão cada vez mais presentes em muitas das sociedades contemporâneas.

Na adolescência, numa altura em que já não me sentia a dona do Império nem do mundo, fui testemunha de alguns acontecimentos violentos em Angola que abalaram a minha segurança e contrariam a versão do colonialismo português ter sido “brando”, como tem sido propagado pela “cartilha colonial”. Quando percebi que vivia numa realidade social

suja que hierarquizava a humanidade racialmente, abriu-se-me um corredor transcultural que me permitiu rejeitar os estereótipos nos quais a comunidade branca de Angola vivia mergulhada e aferir o mundo de outra maneira.

Apesar da Guerra Colonial que asfixiava o país, nos anos 60/70, os ventos da revolução cultural europeia, a minissaia, a pílula anticoncepcional, Maio de 68, os Rolling Stones, a Luta de Classes, os livros de Fanon e o movimento da Negritude também chegavam às ex-colónias. Os livros proibidos compravam-se clandestinamente nas livrarias e o ruído da longa Luta de Libertação, ali no mato, tão perto, era ouvido nas cidades. À noite eu e os meus amigos não perdíamos a emissão do programa de rádio do MPLA, “Angola Combatente”, programa emitido de Brazzaville e proibido pela polícia política, a PIDE, e sonhávamos com utopias poderosas, como a liberdade e a independência. Por razões de solidariedade com os africanos e romantismo revolucionário, em 1973 aderi, aos 19 anos, a um dos movimentos de libertação de Angola, o MPLA. A Guerra Colonial foi uma ferida da qual não fui cúmplice. Como me construí como uma jovem mulher insubmissa e avessa à disciplina foi na Luta de Libertação que encontrei espaço para viver a minha rebeldia. Neste período em que pertenci à família dos velhos camaradas do MPLA, tive o privilégio de conviver com pessoas muito especiais que aceitavam com carinho o meu inconformismo. Recordo com saudade a Ruth Lara, o poeta António Jacinto, e os Cmdts Valódia e Dangereux, entre muitos outros, para referir apenas amigos que faleceram.

Embora defenda que a Luta de Libertação e a violência naquele contexto faziam sentido, como Fanon ensinou ao considerar a Luta de Libertação um meio importante através do qual o colonizado recuperava a sua agência e dignidade, “A

violência é uma força purificadora que liberta o colonizado dos complexos de inferioridade, do seu desespero e inação, fá-lo destemido e restaura o seu amor-próprio.” (FANON, 1968, 94, tradução nossa), não tenho um discurso nostálgico em relação à luta armada, porque não foi uma aventura romântica, mas um recorte histórico violento, num mundo dividido, povoado de medos intangíveis, mortes escusadas e exclusões várias. Aproveitei esses momentos que vivi contra a corrente para criar laços baseados numa experiência e solidariedade comum, portanto para criar ou imaginar uma identidade compartilhada e vinculada a Angola. Seis anos depois da Independência voltei a partir no rescaldo da revolta fratricida do 27 de Maio de 1977 no MPLA, que opôs Nitistas a Netistas. A repressão que se lhe seguiu matou milhares de jovens e bombardeou todos os meus sonhos e esperanças. Porque os sentimentos contam, ficaram os amigos e os afetos.

Regressei a Angola através da escrita com um pequeno romance pós-colonial que foi editado em 2006, “O Tibete de África”, e que se inscreve no espaço das narrativas que percorrem vários países e diferentes culturas. Este livro veio a revelar-se ser o primeiro romance sobre os denominados “retornados” das ex-colónias, ou seja, sobre o êxodo da comunidade branca de Angola para Portugal em 1975. Mais recentemente, o livro de Isabela Figueiredo, “Caderno de Memórias Coloniais” (2015) ou o livro de Dulce Maria Cardoso, “O Retorno” (2011), deram continuidade a uma temática que iniciei com essa obra, ou seja, o processo de descolonização, do ponto de vista da literatura. Foi a romancista, jornalista e académica Raquel Ribeiro (2015) que notou que, enquanto os homens escrevem sobre a guerra colonial, as mulheres escrevem sobre a descolonização, estando as escritoras mais

viradas para processos de transformação histórica e social do que para as feridas da guerra. Também foi o primeiro livro da literatura portuguesa a narrar uma relação sentimental interracial, entre uma mulher branca e um homem negro, numa base de igualdade social, dado que os protagonistas são os dois engenheiros numa grande empresa de telecomunicações.

Na sequência desse romance, o título deste texto, “Biografia, Memórias Coloniais e Legados Pós-coloniais”, ancorado no *entrelugares* de Homi Bhabha (1998), é um pretexto para pensar este conceito como “um espaço de intervenção que permite a gestação e conceptualização de novos significados”, cito Anzaldúa (1988) à qual acrescento que a produção de novos significados se faz através da teoria “abrindo espaços intermédios (*in-between spaces*) ou interstícios nos quais o sujeito se posiciona [mesmo] provisoriamente” (COSTA, 2002). Portanto vou tentar incorporar a “arma da teoria”, nas palavras de Amílcar Cabral (2008), ao discurso da experiência vivida, sem a naturalizar, e assim pensar os legados pós-coloniais. O meu olhar vai ser derramado sobre um *locus* decorrente da guerra em Angola.

Desde que escrevi “O Tibete de África” (2006) e assumi que participei na Luta de Libertação em Angola, ao lado do MPLA, tenho sido confrontada em Portugal com acusações violentas de traidora à pátria por parte dos ultranacionalistas e antigos combatentes das Forças Armadas Portuguesas, que não sabem lidar com o passado colonial, não compreendem as versões da História, as suas contradições e complexidades. No entanto, o meu lugar neste confronto de memórias não é conflituante porque, ao contrário dos militares que combateram na Guerra Colonial, nunca duvidei que, na Luta de Libertação, estava do lado certo da História. No dia em que acabou a soberania portuguesa em África, 11 de Novembro de 1975, achava-me

na praça onde foi proclamada a independência de Angola e participei no ritual simbólico de passagem do fim da ordem colonial para a Angola independente e soberana. Tive o privilégio de ver nascer um país pelo qual lutei e de fechar a porta do Império.

Em 2010 regressei a Angola no âmbito do meu doutoramento em Antropologia para pesquisar as mulheres ex-combatentes. Angola estava finalmente em paz. O fim da guerra civil em 2 de Fevereiro de 2002 consagrou o MPLA no poder. A guerra não só confirmou a hegemonia do MPLA, como projetou Angola como uma potência regional, ao mesmo tempo que os baixos índices de desenvolvimento humano (IDH) a colocam entre os países onde a vida é mais incerta e difícil. O todo-poderoso regime de José Eduardo dos Santos, há 37 anos no poder, define os contornos de um estado autoritário e militarista, governado por uma elite social e política corrupta e nepotista, que trata os opositores não como adversários políticos, mas sim como “inimigos” e antipatriotas, persistindo o regime numa cultura de exclusão herdada da guerra civil. Citando um comentário recente de Agualusa, “Tantos anos após o fim da guerra, prossegue a tentativa de desnacionalização e de desumanização de todas as vozes independentes” (AGUALUSA, 2016). Do ponto de vista dos sujeitos, homens e mulheres, os angolanos acolheram de braços abertos as oportunidades da paz que estão a permitir que as pessoas reconvertam as suas trajetórias de vida, obrigando-as a gerir as memórias e um passado ligado à cruel experiência da guerra, reformulando os seus papéis e reposicionando-se como novos atores sociais.

Em relação às mulheres ex-combatentes, minhas companheiras de armas, quando comecei o trabalho de campo fui confrontada com o facto das antigas guerrilheiras

do MPLA, assim como as mulheres-soldado das FAPLA ou as ex-combatentes da FNLA e da UNITA, todas se queixarem de terem sido esquecidas ou discriminadas, o que é motivo de grande revolta e sofrimento para estas mulheres. Independentemente de estarem no poder ou pertencerem às margens sociais, serem intelectuais, empresárias ou mães de família, pertencerem ao partido do poder ou à oposição, terem sido vencedoras ou vencidas, todas lamentam que a sua participação na luta anticolonial ou na guerra civil seja desvalorizada e o seu lugar na construção do estado angolano reduzido a um papel secundário. Mesmo quando o estado reconhece institucionalmente a sua participação, muitas delas queixam-se de silenciamento e do facto dos homens se estarem a apropriar da História e do protagonismo neste processo. Esta é a leitura que algumas combatentes, rompendo com continuidades essencialistas herdadas do tempo colonial, fazem da sua experiência. Experiência legitimada por Staya Mohanty (1993) na sua obra *Literary Theory and the Claims of History*, ao demonstrar que o princípio epistémico da prática legitima experiências pessoais e identidades construídas política e culturalmente na luta.

Ao ser confrontada com as memórias e testemunhos de antigas guerrilheiras entendi que a perceção subjetiva que tinha da participação das mulheres nas Lutas de Libertação e nas guerras não eram questões decorrentes de preconceitos ou perspetivas históricas diferentes e sim discursos de lógicas dominantes, de relações de poder, estratégias de exclusão e marginalização das mulheres. Eram resultado de uma hegemonia da cultura patriarcal. Como considero problemática a vitimização e James Baldwin (1985) diz-nos que é impossível falar do ponto de vista da vítima, ou seja, a partir desse lugar de inferiorização que os “outros” concebem

para colocar as mulheres nas guerras não percecionando o sujeito através das suas ações e da singularidade das suas práticas sociais (PAREDES, 2015), interroguei-me, no início da pesquisa, como seria possível trabalhar a participação das mulheres dentro de uma lógica diferente que rompesse com as representações e estereótipos que nos remetem para a imagem monolítica que as inscreve no inferior ou no exótico (FEMENÍAS, 2006).

Por causa da particularidade de ser portuguesa e ter lutado por Angola, tenho estado sempre com um pé dentro e outro fora das realidades que vivi. O deslocamento provocado por este vaivém entre experiência e empírea levou-me a fazer uma releitura da história das ex-combatentes angolanas e da sua participação nas lutas de descolonização e nas guerras civis numa ótica feminista e emancipatória debruçada sobre a construção da identidade e das relações políticas e sociais de género. Um olhar derramado sobre a positividade e agenciamento da participação das combatentes, mesmo se, em situações limite, as suas opções se traduziram em passamento e vitimização. Para a teórica brasileira, Cláudia de Lima Costa, “a força do feminismo deve-se ao facto de construir positivities para os seus sujeitos com base na materialidade das experiências que as mulheres têm do social” (2002). De facto esta participação das mulheres combatentes não foi apenas um ato de resistência ao colonialismo e um ato de fraternidade no contexto dos discursos nacionalistas, mas um ato de cultura e libertação, como nos ensinou Amílcar Cabral (2008, p. 228-231). Este envolvimento deve ser considerado feminista no continente africano e, sobretudo, coloca as mulheres no centro dos discursos da modernidade, numa altura em que a experiência da modernidade em África, para as mulheres, está sempre a ser questionada.

As africanas como mulheres e colonizadas estavam enredadas numa dupla marginalidade, como mulheres e como colonizadas. Essa dupla condição de marginalidade levou-as a explorar novas formas de luta e solidariedades. O envolvimento nas lutas de libertação não tem sido olhado como uma luta feminista, porque os movimentos de libertação subordinavam a emancipação das mulheres à prioridade da libertação nacional e, elas próprias, as mulheres que lutaram nas guerras anticoloniais, nos anos sessenta e setenta, não se identificavam como feministas e muitas ainda hoje não se identificam. À primeira vista parece que não houve, na época, um diálogo entre estas mulheres e as teorias feministas mundiais ou com as redes feministas transnacionais, mas, de uma maneira ou de outra, as ideias viajavam, atravessavam os vários continentes e as mulheres africanas estavam no terreno de luta, tinham ideias de resistência e práticas feministas. A guerrilheira Deolinda Rodrigues, ao refletir sobre “O papel da Mulher na Luta Armada”, escreveu em 1965:

A mulher sendo uma parte essencial do povo, está em primeiro lugar na discriminação. [...] As mulheres pretas em todo o mundo compreendem bem esta verdade porque elas são discriminadas duas vezes: por serem mulheres e por causa da cor da pele [...] Hoje nós as angolanas sabemos que há muito trabalho que nós podemos fazer para avançar a nossa luta, [...] até o fazer parte das milícias nas sanzalas e pegar em armas para lutar contra os portugueses no *maquis* (Arquivo Lúcio Lara, Associação Tchiweka).

Deolinda Rodrigues esteve exilada nos Estados Unidos e, no ano de 1959, correspondeu-se com Martin Luther King, o que indica que tinha conhecimento da luta do movimento

pelos direitos civis dos negros nos EUA e provavelmente do movimento das mulheres negras. Este texto, ao enunciar uma dupla discriminação, de género e racial, configura um “feminismo negro” que Deolinda deve ter bebido nos Estados Unidos e as suas reflexões revelam uma consciência feminista e apontam para um feminismo africano *avant la lettre*.

Segundo Ella Shohat (2004) “o ativismo por si só pode ser visto como uma forma de teorização, um teste prático de ideias e [...] muitas [mulheres] subestimam a sua própria contribuição histórica...”. Muitas das mulheres que entrevistei, hoje vinculadas a um ativismo social e político, cada vez menos desconfiam “da incorporação da teoria como instrumento de formação e de luta intelectual para as mulheres” (RICHARD, 2002). É evidente que já não é possível, por exemplo, pensar no papel das ex-combatentes sem entrar em diálogo com a mais recente produção da teoria feminista. Sobre os problemas de tradução cultural, Cláudia de Lima Costa diz que “cabe à crítica feminista examinar com atenção o processo de tradução cultural das teorias e dos conceitos feministas de modo a desenvolver uma certa habilidade geopolítica ou transnacional de ler e escrever” (2002).

No sentido de resgatar o papel histórico e a memória da participação destas mulheres nas lutas de libertação, nos conflitos pós-coloniais e na construção dos novos estados-nação, mesmo daqueles que estão a ser construídos sob o signo de exclusões múltiplas, como é o caso de Angola, criei um arquivo de memórias de guerra no feminino porque estes testemunhos não só permitem salvar o dito para as gerações futuras, como permitem descentrar do ocidente as grandes narrativas e assim “revelar as operações do imperialismo

conceitual, intelectual [...] mais notadamente nas formas de colonialismo e racismo” segundo Alice Jardine (apud COSTA, 2004).

O feminismo em África será uma das contribuições possíveis para pensar o continente nestes tempos pós-modernos e pós-coloniais. A literatura mergulhando na experiência autobiográfica também tem um papel a desempenhar, dando visibilidade a questões históricas, sociais e culturais das mulheres como sujeitos modernos, em constantes deslocamentos na contemporaneidade e resistindo a discursos homogeneizantes. A força da memória permite a construção de poéticas e políticas que reinventem o presente.

Os depoimentos de mulheres angolanas que combateram na Luta Armada, ao narrativizarem as suas vidas e experiências de guerra, ao mesmo tempo que criam para si próprias novas formas de vida, produzem também novos significados, novos simbolismos, criam um espaço de representação no imaginário nacional e de intervenção na nova realidade angolana semelhante à produção de sentidos que ocorre na literatura.

---



---

## NOTA

<sup>1</sup>Doutora em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Pesquisadora/professora convidada da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA). E-mail: margarida\_paredes@yahoo.com.

## REFERÊNCIAS

AGUALUSA, J. E., in Rede Angola, *Não há pior surdo do que aquele que não quer ouvir*, <http://www.redeangola.info/opiniao/nao-ha-pior-surdo-do-que-o-que-nao-quer-ouvir/>, consultado em 28/11/2016, 18:14.

ANZALDÚA, G., *Borderlands/La Frontera*, S. Francisco, Spinters/Aunt Lute, 1988.

BALDWIN, J., *Evidence of Things Not Seen*, New York, Henry Holt & Co, 1985.

BHABHA, H. K., *O Local da Cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

CABRAL, A., *Documentário*, Lisboa, Cotovia, 2008.

CARDOSO, D. M. , *O Retorno*, 2ª ed. Lisboa: Edições Tinta -da -China, 2011.

COSTA, C. de L., *O sujeito no feminismo: revisitando os debates*, in *Cadernos Pagu*, 2002, p. 59-90.

COSTA, C. de L., *Feminismo e tradução: Entre o colonialismo acadêmico e a diferença pós-colonial*, in ANPOCS, 2004 <http://docplayer.com.br/17366525-Xxviii-encontro-anual-anpocs-2004.html>.

FANON, F., *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 1968.

FEMENÍAS, M. L., *Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo*. In: *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006. p. 97-125.

FIGUEIREDO, I., *Caderno de Memórias Coloniais*, Alfragide, Editorial Caminho, 2015.

FOUCAULT, M., *Microfísica do poder*, 24ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 2007.

GILROY, P., *Entre campos, nações, cultura e o fascínio da raça*, São Paulo, Annablume, 2007.

MOHANTY, S.P. *Literary Theory and the Claims of History*, Chapter I, The epistemic Status of Cultural Identity, On beloved and the Postcolonial Condition, Spring, 1993.

PAREDES, M., *O Tibete de África*, Porto, Âmbar, 2006.

PAREDES, M., *Combater Duas Vezes, Mulheres na Luta Armada em Angola*, Vila do Conde, Verso da História, 2015.

RIBEIRO, R., *O retorno, uma cartografia emocional ainda por escrever*. in *Descolonização, o Drama da Integração*, vol. 8, Vila do Conde, Verso da História, 2015, p. 106-111.

RICHARD, N., *Experiência e Representação O Feminino, o Latino-Americano*, Intervenções críticas, Arte, cultura, gênero e política, Belo Horizonte, UFMG, 2002.

SHOHAT, E. (2004) *Estudos de Área, Estudos de Gênero e as cartografias do conhecimento, Poéticas e Políticas feministas*, Ilha de Santa Catarina, Editora Mulheres, 2004.



# SENTIPENSAR ONTOLÓGICO: APROXIMACIÓN GEOCULTURAL AO CONCEPTO DE SER

Juan Cepeda H.<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Antes, ahora y siempre  
-como decía Platón,  
como decía Aristóteles,  
como dice Heidegger-  
emerge una pregunta  
de en medio de todo lo que es,  
de entre lo que está siendo,  
y se pone delante:  
¿qué es el ser?

Porque sentimos lo que somos,  
y porque nos encontramos  
en medio de todo lo que está siendo,  
y nos damos cuenta  
que aunque no lo pensáramos  
todos lo seres  
continúan siendo  
desde la raíz misma de *lo-que-es-*  
y ahí están,

y allí, y más allá...  
emerge la pregunta  
y se queda atrás:  
¿qué es el ser?

Así no haya palabra,  
así fuera mudo el espíritu  
y jamás se hubiera apalabrado  
«ser»,  
no dejaría de estar siendo todo  
el cosmos,  
no dejará de estar siendo  
la vida,  
no dejaremos de estar siendo  
nosotros  
(nosotros = estar-siendo),  
mientras siendo  
somos...

¿Qué es [to] ser?

## 2. ES-FORZÁNDOSE

Cuando preguntamos por el ser,  
por el *alma* de todo lo que es,  
quedamos perplejos.  
A propósito de esta pregunta  
van emergiendo, una tras otra,  
muchas más,  
y se atafaga la mente sin saber responder.

Cuando preguntamos por el ser,  
de entre los seres muchos no responden...  
les preguntamos y guardan silencio.  
Pareciera mudo el cosmos,  
pareciera muda la naturaleza,  
pareciera tonto el ser humano.

Ante nuestros ojos  
y por nuestros oídos,  
además del tacto, el olor y el sabor,  
está, ahí, como indubitable,  
todo lo que es.  
Su presencia misma,  
silenciosa,  
es una fuerza  
que nos ha obligado a preguntarnos  
qué es lo que es,  
¿cómo - ser?

Voy, por ejemplo, a Machu Picchu,  
y en el límite del paisaje,  
observando el lejano horizonte  
y escuchando el frío que me comunica el aire,  
comprendo un *decir* cadencioso murmurando:  
somos.

Voy, por ejemplo, a la Pampa  
y sin límites en el horizonte,  
sintiendo la fuerza de la tierra  
que se enraíza en mí,  
comprendo un *sentir* rítmico alimentando

lo que soy desde lo que es.  
Y si no voy, por ejemplo, a parte alguna,  
si no voy, y me quedo,  
estando,  
como lleno de ser,  
me encuentro  
respirando lo que soy,  
respirando ser,  
esforzándome por ser  
lo que me falta...

Pero, acá, sentado junto al carcáputi  
se incrusta la pregunta por  
cómo la piedra *es*,  
cómo la tierra *es*,  
cómo *es* que *es* la hierba, y el maíz, y el caucho,  
y de igual manera pero diferente  
también *es* el armadillo, el colibrí, el jaguar, y el cóndor,  
y se cierran los ojos  
y uno no deja de sentirse *siendo*,  
¡carajo!,  
todo *es*,  
¿cómo *es*?,  
¡y no deja de ser!,  
hay como una fuerza  
que ob-liga,  
que mantiene en el ser  
todo lo que es.

Entonces se palpa el aire  
junto a donde se está  
—con su frío o su calor—

¡y ahí es-tá!,  
y pudiera yo no estar,  
pero el aire no dejaría de  
estar  
-siendo,  
ahí,  
¡que lo diga el colibrí!  
Lo que es  
se mantiene yecto, estando, desde-el-ser  
de lo que es,  
y por fuerza de su ser.  
No puede dejar de ser. No.  
¿No?  
No puede dejar de ser  
el ser.  
¿No?  
Por fuerza, no.  
Si ya es, ¡es!  
Es-lo-que-es.  
Es.  
No  
puede dejar de ser  
lo que es.  
Ser y negación  
para alcanzar la afirmación  
estando  
a veces negado,  
a veces dicho,  
otras veces contradicho,  
¡cuántas veces negado!,  
¡qué importa!,  
¡siendo está!

¿Cómo está?  
Como fuerza.  
Esforzándose.  
¡Cuánta fuerza hay en la piedra!  
¡Cuánta fuerza hay en la nube!  
¡Cuánta fuerza hay en el río!  
¡Y cuánta en el camino  
que no es árbol, ni montaña, ni edificio!  
Fuerza.  
Mero esfuerzo  
es lo que es.

La fuerza de las cosas  
nos habla de su ser,  
y sabiéndolo leer  
el ser, ahí, nos dice.  
Escucha:  
[...] ...

...

¡Ser!

### 3. ARMONÍA ONTOLÓGICA

No hay nada  
de lo que es  
que no se exprese  
musicalmente,  
rítmicamente.

La esencia de todas las cosas  
es musical;  
la realidad se expresa  
no con palabras  
sino en rítmicas sensaciones  
que constituyen la esencia  
de todo lo que es,  
la esencia del ser,  
la esencia  
de ser.

La fuerza  
material-mental-espiritual  
es, a su vez,  
esencialmente  
ritmo  
musical...  
todo lo que es  
no es  
más que melodía  
que no deja de escucharse  
en el interior de cada cosa  
(por decirlo así:  
¡poesía!),  
que no deja de sentirse  
en el alma de cada ser  
(investigado apropiadamente),  
que no deja de acaecer  
siempre y más allá de todo tiempo  
(en éxtasis vital).

Recárgate contra el árbol,  
descansa bajo su sombra,  
cierra los ojos a todo ente visible,  
concétrate  
pero no en ti,  
concétrate  
en todo lo que es  
siendo,  
y podrás tectar su melodía,  
el ritmo de *lo-que-es*,  
la esencia del ser.  
¡Siente la fuerza  
de la brisa!,  
siente la fuerza rítmica  
del oxígeno  
cuando lo respiras,  
la fuerza de la húmeda sangre  
que te mantiene estando,  
la fuerza melodiosa  
de la fuente hídrica, del río, del mar:  
toda su fuerza  
contenida  
en una canción  
de la naturaleza,  
¡siéntela!  
Hay fuerza rítmica  
en la hoja seca  
sobre el piso,  
en la humilde flor del carretón,  
en el frondoso árbol  
que te acompaña,

y en el bosque entero,  
así como en la selva,  
o en el desierto;  
en el fuego,  
en el trueno,  
en el cóndor  
y en su vuelo,  
en la montaña  
que es Abuelo,  
en el siku,  
y en el silencio:  
también.

El ritmo ontológico  
se nos materializa  
en la fuerza  
por la que es,  
en la que está-siendo.

Toda fuerza tiene su ritmo:  
toda fuerza es su ritmo.  
Todo ritmo se ejerce en una fuerza:  
todo ritmo es fuerza,  
se esfuerza  
por ser.

Solamente hay que pensar lo que se siente:  
sintiendo lo que se piensa.  
... sentipensar,  
¡eso es!

Ya es hora de *cuajar* tanto pensamiento abstracto  
sazonado en meros conceptos racionales

pedantemente argumentados.  
La *carne* del pensar está en *sentir*.  
Aprender a sentipensar  
nos posibilita otra forma de comprender  
y de apalabrar  
lo que es,  
lo-que-es,  
lo ... ser,  
¡ser!

El ser en su fuerza rítmica,  
en cuanto fuerza rítmica,  
más acá de todo concepto,  
mucho más acá de su categorización conceptual:  
siendo  
en su estar,  
desde su estar.

#### 4. SER VITAL

Tal como está lo que es,  
tal como ha devenido *lo-que-es*,  
tal como acaece [el] ser [total],  
evidencia  
que eso, lo que acontece,  
tiene un sentido:

la vida.

No hay fuerza sin sentido.  
No hay ritmo sin sentido.  
Todo lo que es tiene sentido.

El sentido fundamental,  
el sentido que emerge desde las entrañas mismas  
de lo que es,  
resulta siendo  
vital.

No se impone la vida  
como algo accidental o anexo.  
No es la vida  
en sí misma  
algo accidental o secundario.  
Todo lo que es  
está en función de la vida.

Es  
la vida  
el sentido  
de lo que es.  
¿Que nada tiene sentido?  
No hay elemento, parte, molécula,  
constructo, materia, idea, espíritu, fuerza,  
¡nada!,  
... nada hay que no esté preparando la vida  
como sentido de ser, de todo lo que es: ¡todo!

El ser es autopoietico:  
germen-de-vida, dador-de-vida,  
receptor-de-vida,  
cuna de la vida:  
*cuidado.*  
El ser cuida la vida.

La génesis de todo sentido está en la vida.  
El sentido de toda [la] vida es ontológico.

Ser es  
Fuerza Rítmica Autopoiética...  
total.  
Todo lo que es:  
palabra y silencio,  
desánimo y optimismo,  
materia y forma,  
mito y razón,  
ciencia y religión,  
vacío y energía,  
tiempo y eternidad,  
creación y creador,  
ser y no-ser,  
¡todo!,  
se esfuerza siendo,  
se muestra en su rítmica esencial,  
se alimenta y alimenta vitalmente,  
en su *totalidad*,  
acaeciendo,  
aunque en distintos modos, formas, o posibilidades,  
como única *sereidad*, realidad,  
«existencia»:  
¡ser!

## 5. A MANERA DE COLOFÓN

Un puñado de tierra fértil.  
No tengo entre mis manos más  
que un puñado de tierra fértil,

que me entregaran,  
hace algunos decenios,  
campesinos e indígenas,  
gente de pueblo,  
quienes posibilitaron que mi planta del pie  
se deleitara sobre la tierra  
cálida por el sol de la tarde,  
sin haber comprendido qué hacer con ella  
hasta el día en que apenas de madrugada  
me encontré con Rodolfo Kusch  
de quien aprendí cómo tragarme ese puñado de tierra  
que ya estaba sembrado en mis tripas.

Tierra y hedor  
nutren, pues, mi vida.  
Una vida que es,  
como *es* toda vida  
:estar-siendo:  
sentido-ontológico-existencial  
(aunque esta expresión resulte tautológica  
... ¿qué apalabramiento humano, de fondo,  
no es tautológico y simplón?).

Hedor:  
nutriente germinal  
que posibilita lo que es.  
Tierra:  
horizonte de sentido  
desde el que apañamos lo que es.

Ser:  
Fuerza Rítmica Autopiética

total,  
sentido visceral que nos ha posibilitado  
estar  
siendo en este mundo en el que estamos...  
siendo  
a una, con el árbol, con el río, con la nube, con el mar,  
con la abeja, con el zorro, con la pantera, con el copetón,  
y a una  
con cada uno  
de mis hermanos  
humanos:  
negros, blancos, indios, campesinos,  
académicos, sabios, humildes, doctos,  
limpios, sucios,  
todos, a una, siendo  
desde lo que somos, como somos  
y como estamos.

---

---

## NOTA

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Profesor de “Metafísica en América Latina” de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, de la Universidad Santo Tomás, Colombia. E-mail: juancepeda@usantotomas.edu.co.

## REFERENCIAS

ANÓNIMO (2007). *Popol Vuh*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

ARISTÓTELES (1990). *Metafísica*. Edición trilingüe, Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1977). *Poética*. Barcelona: Erasmo, textos bilingües.

CEPEDA, J. (2015). *Sentipensar ontológico. Un atisbo latinoamericano de la respuesta a la pregunta por el ser, bajo el horizonte kuscheano del filosofar*. Santiago de Cali: Ponencia presentada en I Foro de Filosofía Latinoamericana.

HEIDEGGER, M.(2000). Hölderlin y la esencia de la poesía. Barcelona: Editorial Antrophos.

KUSCH, R. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

KUSCH, R. (\*). Anotaciones para una estética de lo americano. En: *El perseguidor. Revista de Letras*, Buenos Aires: número 10, primavera-verano 2002, año VIII, (pp.67-70). Recuperado el 21 de abril de 2015 de <http://temakel.net/trrkusch.htm>. Palma, R. (1991). *Tradiciones peruanas*. Iván Hernández (ed.). Bogotá: Editorial Norma.

SAHAGÚN, B. (2012). *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Folio l 18 r y v) Madrid: Fototipia de Hauser y Menet. Recuperado el 21 de abril de 2015. De <http://www.conaculta.gob.mx/detalle-nota/?id=20124>

SHAKESPEARE, W. (2012). *Hamlet, príncipe de Dinamarca*. Bogotá: Alfaguara.

VITALE, L. (2001). Las rebeliones de los primeros movimientos sociales de la historia hasta el siglo XVI. En: *Una mirada latinoamericana a la historia universal*. Santiago: Depto. Ciencias históricas, facultad de filosofía y humanidades de la Universidad de Chile. Recuperado el 26 de abril de 2015. De: [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/vitalel/7lvc/07histuni0005.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/vitalel/7lvc/07histuni0005.pdf)

# **A ARMADILHA DA TÉCNICA: ENTRE PENSAR E OBEDECER**

Leidiane Coimbra<sup>1</sup>

**RESUMO:** A instalação burocrática que caracteriza as estruturas sociais definindo as relações humanas na contemporaneidade põe em risco a liberdade do homem em decidir sobre a sua vida e a sua existência, na medida em que não tem autonomia para agir livremente apartado das interferências exteriores. A esse nível de existência se interpõem questões que se referem ao modo como a época se apresenta, qual seja, tecnológica. Para alguns, a técnica é sinal de progresso e de organização da vida, sobretudo, quando como sinal dela é possível um autogerenciamento da rotina e das relações interpessoais. No entanto, à composição da técnica pertence uma ordenação do mundo, em que este e os homens tornam-se, em referência a ela, meros disponíveis. Sendo assim, o homem disponível à técnica é o que obedece ao gerenciamento proposto por ela, seja nas estruturas sociais a que pertence, seja de modo tão íntimo a determinar o modo como ele pensa e age. A técnica atua com dispositivos de controle, antecipação e rigor que determinam previamente o modo como tudo se dispõe. Nesse sentido, a atuação do homem contemporâneo fica restrita à obediência dessa dinâmica e seu pensamento atua a partir do que é disposto para ele pela técnica. Como esta atua através de cálculos e determinações prévias, o tipo de pensamento que obedece à sua dinâmica é o que calcula. O pensamento que calcula, no entanto, funciona a partir do que é dado, do que está à mão, sem abrir espaço para a surpresa. Ao contrário dele, o pensamento que medita atém-se ao mistério presente na surpresa e na novidade, acolhendo-os como morada e nele encontrando serenidade para se relacionar com o mundo

e com os outros homens, abrindo-se para o desconhecido que neles existe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pensamento; Obediência; Técnica, Serenidade.

**ABSTRACT:** The bureaucratic installation that characterizes social structures defining human relations in contemporary times puts at risk the freedom of man to decide on his life and his existence, since he does not have the autonomy to act freely from outside interference. At this level of existence questions arise that refer to the way the epoch presents itself, that is, technological. For some, technique is a sign of progress and life organization, especially when, as a sign of it, self-management of routine and interpersonal relationships is possible. However, to the composition of the technique belongs a world order, in which world and men become, in reference to technique, merely available. Therefore, the man available to the technique is what obeys the management proposed by it, either in the social structures to which he belongs, or so intimately to determine the way in which he thinks and acts. The technique works with control devices, anticipation and rigor that determine in advance the way everything is made available. In this sense, the performance of contemporary man is restricted to the obedience of this dynamics and his thinking acts according to what is arranged for him by technique. As it acts through calculations and prior determinations, the kind of thinking that obeys its dynamics is that which is calculated. The thinking that calculates, however, works from what is given, from what is at hand, without making room for surprise. Contrary to this, the thought that meditates is attached to the mystery present in surprise and novelty, welcoming them as an abode and finding in it the serenity to relate to the world and other men, opening to the unknown that exists in them.

**KEYWORDS:** Thinking; Obedience; Technique; Serenity.

*Estamos tão habituados às velhas oposições entre a razão e a paixão, entre o espírito e a vida, que a ideia de um pensar apaixonado, onde o Pensar e o Estar-Vivo se tornam um, espanta-nos um pouco.*

*Hannah Arendt*

O livro *Eichmann em Jerusalém — um relato sobre a banalidade do mal* é originalmente escrito por Hannah Arendt como cobertura do processo de Adolf Eichmann, em 1961, para a revista *The New Yorker*. Eichmann havia sido preso em 1961, nos subúrbios de Buenos Aires, e levado a julgamento em Jerusalém por crimes cometidos durante o nazismo. Durante o processo a figura do “monstro” vai sendo gradativamente diluída dando lugar ao homem comum. Para o espanto de todos os presentes, Eichmann protegia-se atrás dos clichês que justificavam sua conduta como de um homem cumpridor das leis. Sendo um cidadão que cumpre ordens, que obedece às leis, Eichmann era um funcionário padrão, que não pensa por si próprio, nem se coloca no lugar do outro ao realizar suas funções. Apenas obedece a armação burocrática à qual faz parte. Alguém que obedece às funções e demandas de outrem, alguém irresponsável por seus atos. A existência de alguém que não responde por si, causa-nos um incômodo que faz surgir uma questão fundamental acerca do pensamento, qual seja, quem obedece pensa? Pode um funcionário entregar-se ao exercício do pensar? O que quer dizer, em última instância, pensar? O objetivo deste trabalho é traçar uma reflexão que possibilite uma direção a estas questões na esteira do pensamento de Arendt e Heidegger.

Em *Eichmann em Jerusalém*, é comum ver Arendt se referir ao réu com adjetivos que lhe denunciavam a dificuldade ou ausência do pensar. Neste sentido, afirmou a respeito dele ser alguém com “dotes mentais bastante modestos”, alguém de quem raramente se podia esperar que agisse por “conta própria”, “ele não só obedecia as *ordens*, ele obedecia a *lei*”(ARENDDT,1999,P.152). Agir por conta própria, ser responsável, eis o exercício, a busca individual que impulsiona o pensamento a sair da esfera mítica, como na jornada do herói em que a busca pela autonomia diante do destino liberta o homem dos desígnios dos deuses, que impulsiona o retorno de Ulisses a Ítaca, que leva o homem à autonomia de pensamento. Esse esforço, bem sabemos, é um esforço do próprio pensamento em busca de autonomia e liberdade de pensar. Se considerarmos a fórmula heideggeriana em que “o pensamento é a mais alta forma de ação”(HEIDEGGER,1984,p.149) podemos admitir que a “ausência de pensamento” conduz à obediência cega e irrefletida porque aí não acontece a atividade de pensar, o que, segundo Arendt, constitui um *bios*, um modo de vida. Sendo o funcionário um obediente, falta-lhe liberdade, autonomia de pensamento e ação.

Numa época em que um tipo de armação técnica (*Gestell*) parece orientar a disposição das coisas no mundo e o modo como nos relacionamos, as questões acerca de autonomia e liberdade não soam como um ideal, mas como um status ontológico. Segundo André Duarte,

A elevação da liberdade e da autonomia ao estatuto ontológico de princípios definidores da humanidade do

homem é concomitante com a compreensão histórica própria do Iluminismo, segundo a qual vivemos em um tempo novo, distinto das eras passadas [...] com base na igualdade cristã de todos os homens, liberdade e autonomia foram sendo gradativamente assumidas como o verdadeiro estatuto ontológico da humanidade(DUARTE, 2010. p.107).

O entrelaçamento entre liberdade e autonomia acontece a partir do século XVIII. Antes, por exemplo, no século V, podia-se fazer uma distinção que inscrevia a liberdade na esfera pública e a autonomia na esfera privada. Neste sentido, enquanto no Oriente antigo, apenas o déspota era livre, na *res* pública e na *pólis* grega, apenas alguns eram livres, os cidadãos. Portanto, a partir desse entrelaçamento, a liberdade é o nome para a “autonomia da vontade individual para determinar racionalmente a ação e o pensamento do sujeito”(DUARTE,2010. p.107). Duarte afirmará, na esteira da narrativa iluminista, que “ser moderno significa não apenas reconhecer a universalidade dos ideais de autonomia e liberdade, mas também relacionar e identificar a própria humanidade do homem a eles”(DUARTE, 2010. p. 108).

Parece-nos, entretanto, que diante da armação (*gestell*) que fundamenta a contemporaneidade em diversos âmbitos de manifestação de ser, a liberdade torna-se algo cada vez mais distante do homem proveniente dessa configuração de mundo. Segundo a tradução de Emmanuel Carneiro Leão, *gestell* é com-posição. Em alemão a palavra faz referência a um tipo de armação ou instalação, um tipo de equipamento, segundo Heidegger, como uma estante de livros ou o esqueleto.

De um modo ou de outro é a palavra utilizada por ele, para definir o que seria a essência da técnica moderna. “Composição, ‘Gestell’, significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade”(HEIDEGGER, 2001. p.25).

Disponibilidade é um existencial, ou seja, um modo a partir do qual o homem se relaciona com o mundo, tal como o humor. Estamos no mundo, de fato, e nos relacionamos com ele sempre a partir de um humor, seja o tédio, o pavor, o horror. Nunca estamos sem humor. Este funciona como uma afinação com o mundo. Estar afinado com o mundo é sinal de que este nos toca e nos define estruturalmente. Como a afinação que permite ao instrumentista relacionar instrumento, partitura, harmonia... canção. Segue-se que o mundo nos constitui fundamentalmente, pois, é a partir dessa afinação com ele que podemos realizar modos de ser. Obviamente, a palavra mundo não faz referência a um lugar espacialmente determinado como o planeta Terra, um lugar geográfico. Aproximando-se mais de uma significação fundamental da estrutura do homem, ou seja, aquilo que nos possibilita uma realização, mundo é o horizonte de possibilidades onde o homem pode, a partir de uma relação, de uma afinação, realizar possibilidades existenciais. Ainda que saia do planeta Terra, o homem continuará no mundo. Sem mundo o homem não é, ao passo que sem homem o mundo não tem significado. Esse entrelaçamento de ambos possibilita-lhes acontecerem como tais.

A *disposição* põe o mundo e os homens na perspectiva da *dis-ponibilidade*, do *disponível*. Este, por sua vez, é tudo que permite um uso, uma função, que atende a uma demanda. Aqui a dicotomia instaurada pela relação sujeito-objeto é reaplicada e ressignificada a partir do ponto de vista da disponibilidade e da exploração.

O verbo “pôr” (*stellen*), inscrito no termo composição, “*Gestell*”, não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de outro “pôr” de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da *poiesis*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento (HEIDEGGER, 2001. p.24).

Quando Heidegger resgata o sentido de *poiesis* presente na composição para referir-se ao *desencobrimento*, ele o faz na tentativa de demonstrar que a técnica moderna é um modo de desvelamento de ser e, como tal, está no horizonte de destino do homem e, dessa maneira, uma significação instrumental ou antropológica à pergunta pela sua essência não é suficiente para demonstrar o que ela é, tampouco, o seu alcance. Se a técnica é um modo de ser que se apresenta ao destino do homem, este corresponde a ela no modo do técnico, ou melhor, do funcionário da técnica, aquele que atende à sua demanda de realização. Pois a técnica nivela homem, mundo e todos os entes na perspectiva do *disponível*. Atender à demanda da técnica parece ser a característica que mais se adéqua à sua dinâmica de realização. Uma vez que

ela dispõe do mundo, dos homens para um uso, faz parte desse jogo a encomenda, a determinação prévia, ou seja, a antecipação. Antecipar um modo de ser no horizonte da técnica é corresponder ao seu desvelamento como resultado, sendo assim, o homem significa mundo e a si mesmo dentro dessa instalação previamente preparada por ela.

Dispondo do mundo, a técnica compartimenta, organiza, engessa, emoldura seja comportamentos, realizações pessoais, existências ou acontecimentos vulgares do cotidiano. Em seu último livro *Linha M*, Patti Smith narra como um evento vulgar do cotidiano pode ser devassado pelo alcance tecnológico ao ponto de nos colocar à sua disposição:

Me senti desorientada quando o carro estacionou no Terminal A. Esse é o meu destino?, perguntei. O motorista resmungou alguma coisa e eu descí, tomando cuidado para não esquecer meu gorro preto, e segui para o terminal. O táxi tinha me deixado do lado errado e tive de abrir caminho entre centenas de pessoas indo sei lá para onde para encontrar o guichê de passagens. A garota atrás do balcão insistiu para que eu usasse a máquina. Não sei por onde andei na última década, mas desde quando o conceito de máquina chegou aos terminais aeroviários? [...] tive de revirar minha bolsa para encontrar meus óculos de leitura, e depois de ter respondido a todas as perguntas e escanear meu passaporte, recebi a sugestão de triplicar minhas milhas por 108 dólares. Apertei NÃO e a tela travou. Tive de falar com a garota. Ela me disse para continuar

apertando o botão. Depois sugeriu que eu tentasse outra máquina [...] o cartão de embarque engasgou e a garota foi obrigada a escarafunchar ali com uma caneta promocional para retirá-lo(SMITH, 2016. p.99).

A resposta automática da funcionária não possibilita imprevisto. Ela atende às ordens da máquina, este aparelho técnico que realiza funções. Sendo ela mesma uma extensão da máquina, na medida em que suas ações são determinadas a partir do funcionamento dela. Quando a máquina quebra, utiliza-se outra máquina. O imprevisto não é uma opção de quem recebe ordens, de quem obedece às leis. O pensamento se ausenta na segurança do que está à mão. Quando nada mais parece funcionar, a funcionária é obrigada a interferir na gestão dos eventos que ficou emperrada, como o bilhete de embarque. Como já aparece em *Ser e Tempo*, na *quebra da manualidade*, diante de uma *surpresa*, os entes aparecem em sua propriedade.

*A surpresa* proporciona o instrumento num determinado modo de não estar à mão. [...] Na *surpresa*, importunidade e impertinência, o manual perde, de certo modo, a sua manualidade. No modo de lidar com o que está à mão, porém, sempre se compreende a manualidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado(HEIDEGGER, 2008. p.122-123).

Embora a funcionária não seja um ente como a máquina que opera, quando seu modo de ser é determinado por esta, ela põe em jogo sua liberdade de ação e de modos de ser. Desse modo ela encerra-se numa possibilidade única antecipada pelo funcionamento encomendado pela dinâmica a que pertence, nesse caso, a da máquina. Portanto, quando a máquina quebra é como se a mulher “funcionária”, que obedece a uma função, também quebrasse, permitindo-lhe assim acessar algo de sua propriedade, o imprevisto, a possibilidade de mudança, um novo modo de ser. O processo de racionalização que culmina com o desenvolvimento técnico e o advento de novas e sofisticadas tecnologias nos dão a impressão de sermos autônomos no trato e na lida cotidiana com o mundo e as pessoas. A racionalização que faz as engrenagens funcionarem como se fossem autogestoras dá a aparência de organização e sistematização que faz com que a vida e o cotidiano funcionem de forma organizada e segura.

A essa ideia de autogerenciamento da própria vida e das relações sociais, com base no domínio tecnológico da natureza e ampliação das formas de interação humanas, Weber chamou de “desencantamento do mundo”. Este era

Simultaneamente, um processo de empobrecimento do sentido e da crítica, pois se fazia acompanhar da crescente sistematização burocrática da vida social, que se impunha a todos com seus procedimentos rotinizados e amparados na obediência e na adequação de cada funcionário ao seu papel no conjunto do sistema (DUARTE, 2010. p.109).

Na contramão da promessa de organização da vida pelos procedimentos sistemáticos e burocráticos da vida social, acontece um aumento do empobrecimento “do sentido e da crítica”. Ora, se o gerenciamento da vida é ditado pela sua burocratização, o tipo de homens que pode existir aí é o do funcionário, aquele que obedece às regras desse jogo, o que é uma peça da engrenagem.

Numa crítica ao pensamento de Weber, Marcuse afirma que não é apenas no uso que a técnica se mostra como instrumento de dominação, mas em si mesma.

A técnica é dominação sobre a natureza e sobre o homem: uma dominação metódica, científica, calculada e calculadora. Finalidades e interesses determinados da dominação não são introduzidos à técnica apenas ‘adicionalmente’ e a partir de fora — eles já entram na construção do próprio aparato técnico (HABERMAS, 2014. p.80).

A dominação técnica característica de nossa época não possibilita a afirmação de independência de seu alcance. Nem mesmo o mais longínquo terreno que abriga o camponês mais ignorante da realidade tecnológica está livre do alcance daquela dominação. Isso aparece no seu plantio, por exemplo, seja pelas intercorrências climáticas provocadas pelo aquecimento global, com a queima de combustíveis fósseis, desmatamento, uso de certos fertilizantes, seja pela contaminação de lençóis freáticos pelos agrotóxicos utilizados pelas grandes indústrias

de alimentos em seu plantio. Para não falar da contaminação do solo por agrotóxicos, transgênicos ou ainda como consequência dos processos de monocultura.

Hoje se perpetua e se amplia a dominação não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia fornecendo uma sólida legitimação ao poder político em expansão, o qual abarca em si todas as esferas culturais. Nesse universo, a tecnologia também legitima a ausência de liberdade do homem e comprova sua impossibilidade “técnica” de ser autônomo, de determinar sua própria vida. Pois essa ausência de liberdade não aparece nem como irracional, nem como política, mas sim como a submissão ao aparato técnico que torna a vida mais confortável e o trabalho mais produtivo (HABERMAS, 2014. p.80).

Na busca de segurança e conforto, ao menos desde o *Discurso do Método*, buscamos meios de calcular, determinar, aplicar rigor ao nosso pensamento para que ele nos conduza à verdade, à certeza. Esse controle, segundo Descartes, nos possibilitaria andar com segurança pela vida, nos afastaria de erros e equívocos e seria uma promessa de libertação daquilo que nos conduz ao engano, ao erro, como as paixões, os desejos ou a crença dogmática. No entanto, a apologia à racionalidade nos conduz a uma ideia de progresso que culmina na burocratização da vida, na institucionalização das relações sociais e no domínio tecnológico do dia-a-dia ao qual estamos já tão habituados.

Em todo caso, fazer tremular um ideal de liberdade não é garantia de acesso a ela.

Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino.

A essência da liberdade não pertence originariamente à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano. [...] a liberdade tem seu parentesco mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. [...] Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu como véu que vela(HEIDEGGER, 2001. p.28).

Tal como num jogo qualquer, em que o mais importante não é aprender as suas regras, mas aprender o jogo como jogo, e isso é mais importante do que ganhar porque se ajustou às suas regras ou perder porque não as seguiu. O jogo faz parte do destino. Este é um envio histórico de possibilidades. Não é um destino trágico como nos mitos do qual não se pode escapar, nem se esconder. O destino é um horizonte de possibilidades que se apresenta historicamente e que só se realiza quando acontece uma escuta afinada do homem para essas possibilidades que se lhe apresentam e com as quais estabelece uma correspondência. Como num jogo ou numa

dança em que se espera o movimento e a abertura do outro para que se possa dar o próximo passo. A partir dessa tensão positiva acontece a dança com um par.

Os aparelhos tecnológicos preenchem a vida do homem comum ocupando-lhe a rotina do dia, acrescentam funções à ordem do dia estabelecendo novos comportamentos. Nem Arendt nem Heidegger presenciaram o alcance das tecnologias de comunicação que surgiram com o advento da internet. Porém, podemos ler através do pensamento deles, o vazio do preenchimento que estes aparelhos nos colocam. “Vazio” e “preenchimento”, aproximar palavras tão distantes é paradoxal. No entanto a experiência do pensar a que ambos se referem tanto no texto de Arendt *Heidegger faz 80 anos*, quanto nos textos de Heidegger *O que significa pensar e Serenidade* a experiência do pensar acontece através daquilo que se ausenta.

Em sua separação essencial em relação ao mundo, o pensar sempre se dedica apenas ao ausente, a questão ou coisas subtraídas à percepção imediata. Se, por exemplo, encontra-se um homem face a face, ele é percebido de fato em sua corporeidade, mas não se *pensa* nele. Se se pensa, já se interpõe um muro entre os que se encontram, secretamente se distancia o contato imediato. Para se aproximar pelo pensar de uma coisa ou, antes, de um homem, eles devem se manter distantes da percepção imediata. O pensar, diz Heidegger, é ‘a aproximação do distante’(ARENDDT, 1987. p.227).

Somada ao aparelhamento da vida cotidiana pelos instrumentos tecnológicos está a percepção do tempo e dos acontecimentos que mudam a velocidade da comunicação rápida, por exemplo, nas redes sociais. As notícias pululam de todos os lugares, saltam torrencialmente como chuvas de verão e, como tais, somem no asfalto quente como se não tivesse caído uma gota d'água. A rapidez com que as coisas são noticiadas, uma após a outra, dia-a-dia, hora-a-hora levam nessa mesma velocidade a nossa capacidade de nos espantarmos. Não nos assustamos com a novidade, não nos surpreendemos quando olhamos as “telas” de informação que noticiam novidades a cada minuto. Estando à mão, as novidades são adiadas, o terror é apagado, o choro é deixado para depois. Percebemos esses eventos de modo claro, sobretudo, com a linguagem cibernética, de “memes” a “emoticons” todo riso é suprimido dos lábios. Sendo assim, como afirma Arendt, à esteira de Platão,

“o espanto que é o começo da filosofia — vale para o cotidiano, o evidente, o perfeitamente conhecido e reconhecido; é também a razão de não ser reduzível a nenhum conhecimento” e, acrescenta com Heidegger, do “poder se espantar diante do simples e aceitar esse espanto como morada”(ARENDR, 1987. p.227).

Com a vida organizada, planejada e extremamente aparelhada, o homem comum é bem abrigado em sua moradia, não permite a ausência nem se permite ausentar

das conveniências que se dispõem ao seu modo de vida, ainda que sistemáticas e burocráticas. Esta, afinal, só é criticada quando não funciona, quando emperra. Quando dá bons resultados, ao contrário, é legítima e recebe aplausos. Confortável com as regras do jogo e cercado por elas não experimenta a ausência que lhe permite pensar. “A superação dessa retirada sempre é paga por uma retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente esses afazeres em sua calma retirada”(ARENDT, 1987. p. 228).

O distanciamento que permite aproximar-se das coisas na atividade de pensar é prorrogado ou interrompido quando, na ordenação da vida a partir da técnica, tudo já está antecipado e visualizado. A disposição de humor que nos coloca numa sintonia com o mundo é moldada a cada momento pela sensação de autonomia e liberdade que nos é proporcionada pela ideia de que conseguimos acessar tudo, em todo momento, através de aparelhos tecnológicos. Nesse sentido, ao ficarmos sabendo dos fatos do mundo pela internet, imediatamente lemos as críticas disponíveis sobre esses fatos e replicamos essas críticas em nosso discurso, abstenho-nos de pensar, por um momento sequer, sobre aquilo que repetimos. Ausenta-se o pensamento na medida em que se faz presente a repetição e o acúmulo de informações.

No texto *Serenidade*, Heidegger faz uma distinção entre o pensamento que medita e o pensamento que calcula. Este é o modo de pensar vigente na era técnica, com o qual estamos

mais habituados. O pensamento que calcula é o que faz a vida “funcionar”, o que mede, calcula, organiza, o pensamento presente nas ciências de um modo geral. Segundo ele, o pensamento que calcula é o que nos trouxe à era atômica e com ela a bomba atômica. O pensamento que calcula possibilitou a instauração do mundo técnico, com seus aparelhos e sistemas tal como se apresenta hoje. O pensamento que medita, entretanto, nos coloca diante do mistério “exige de nós que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável” ou, como afirma Arendt anteriormente, daquilo que é mais distante, do que é ausente. E o que é mais distante do que o próprio mistério? Ater-se ao pensamento do mistério é descobri-lo como tal. Mesmo quando este se apresenta para nós, o máximo que podemos dizer sobre ele é que é um mistério, ou seja, algo que se apresenta como ausente. Quando se aproxima de nós a ponto de definir o nosso modo de vida, a técnica escapa ao nosso pensamento justamente porque se faz presente, não permitindo a questão fundamental a seu respeito, qual seja, a que pergunta pelo seu sentido. Ao mesmo instante, a presença dela é inevitável e por vezes, indispensável.

Façamos a experiência. Para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas do mundo técnico são hoje imprescindíveis, para uns em maior e para outros em menor grau. Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer

condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos(HEIDEGGER, 1959. p.23).

Parece não haver saída diante da realidade que se instaura diante de nós. Por vezes ficamos tentados a pretender um lugar onde não haja o alcance de tanta tecnologia. Um paraíso idílico e inalcançável, dado o alcance da técnica direta ou indiretamente. O que parece se impor diante desta realidade é uma decisão frente ao uso que fazemos dos aparelhos tecnológicos, ao menos dos que dependem de nosso acesso mais direto. O pensamento que calcula do qual os funcionários da técnica fazem uso não permite a aproximação do mistério, da surpresa ou do espanto. Este modo de pensar lida com o que está dado, com o que já está disposto. Não há novidades nesse modo de pensar. Portanto é um pensamento obediente às normas, aos cálculos, à previsibilidade, às leis. O pensamento que calcula é o pensamento que usamos quando aprendemos a jogar.

Na rotina em que nos colocamos diante dessa atividade do pensamento que calcula a paixão, o *pathos* que possibilita o espanto não se aproxima de um pensar que medita, do pensar apaixonado que se detém diante do vazio que o novo provoca e que o abraça como morada. Um modo de pensar em

que, como afirma Arendt, “pensar e estar — vivo se tornem um”(ARENDT, 1987. p.225).

Seria possível um modo de se relacionar com a vida, mesmo em seu apresentar-se como instalação burocrática, sistemática e ordeira que nos possibilitasse um caminho em busca de um outro pensar? Que tipo de disposição nos conduziria a este caminho?

Se dissermos “sim” e “não” aos objetos técnicos, não se tornará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta? Muito pelo contrário. A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é, deixamos-os repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem delas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas(HEIDEGGER,1959. p. 24).

A serenidade é uma disposição que nos coloca na escuta do mundo, na escuta com o que se revela no mundo, permitindo uma abertura para o novo e desse modo podemos compreender o novo como novo. Nesse sentido, ela permite a meditação do pensamento, uma vez que abre espaço para que se aproxime de nós o mistério. O que, portanto, nos possibilita uma nova relação com o mundo e com as coisas. “A serenidade

em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento”(HEIDEGGER,1959. p. 24).

---

---

## NOTA

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: leidicoimbra@gmail.com.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “ideologia”*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In: Conferências e Escritos Filosóficos. 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SMITH, Patti. *Linha M*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.



# O ENSINO ÉTICO DOS AFETOS EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo mostrar o problema da educação mesmo que não explícito no pensamento do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). Analisando algumas obras de Spinoza como a *Ética* e o *Tratado da Reforma da Inteligência*, voltadas para questões ontológicas, epistemológicas e éticas, apresentaremos como é possível inferir uma proposta de ensino segundo uma ética dos afetos. Para tanto, relacionaremos a teoria dos afetos e do *conatus* de Spinoza com a proposta de uma educação movida por afetos ativos, ou seja, que estimulam o desejo de conhecer, a autonomia do agir e o pensamento livre, que são contrários a uma educação movida por afetos passivos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spinoza; Ética; Afetos; Ensino.

**ABSTRACT:** This paper aims to show the education problem notwithstanding not explicit in the thought of the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677). Analyzing some Spinoza's works as the *Ethics* and the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, focused on ontological, epistemological, and ethical issues, we will present how you

can work a teaching proposed on the ethics of affects. To do so, we will relate Spinoza's theory of affects and *conatus* to the proposal of an education moved by active affects, that is, that stimulate the desire to know, the autonomy of action and free thought that are against an education moved by passive affects.

**KEYWORDS:** Spinoza; Ethics; Affects; Teaching.

## INTRODUÇÃO

Segundo Spinoza (2015, p.497-9), “[...] em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar [*educandis*] os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.” Esta pesquisa pretende explicitar o problema da educação na teoria dos afetos e na ética de Spinoza a partir da análise das obras *Ética* e *Tratado da Reforma da Inteligência*. Apresentaremos a importância da filosofia de Spinoza que, mesmo não sistematizando a questão da educação, nos legou grandes valores éticos como a formação intelectual do indivíduo e seu compartilhar com a sociedade. A partir da noção de *conatus*, ou seja, o esforço ou a potência do ser de perseverar na existência, Spinoza afirma que somos modos finitos (corpo e mente) de uma única substância que é Deus e que ora agimos passivamente, ora agimos ativamente, bem como aumentamos ou diminuímos nossa potência conforme somos afetados por afetos alegres (ativos) ou afetos tristes (passivos).

Visto que a filosofia spinozana, sobretudo nos seus fundamentos ontológicos, epistemológicos e éticos, contribui para o estudo acerca da formação do pensamento e agir humano, propõe-se, neste artigo, uma reflexão sobre novas perspectivas para a educação. Através da conciliação e da contraposição, em alguns casos, entre o método filosófico de um filósofo considerado racionalista do século XVII e o método em geral empregado pela pedagogia tradicional, mostraremos como é possível defender uma educação voltada para uma maior liberdade de pensamento e de expressão. Além disso, mostraremos como o desejo

e a potência, apresentados na filosofia spinozana como essências humanas, são esforços dos indivíduos educandos e educadores na construção de um conhecimento mais ético e verdadeiro acerca da natureza e da sociedade.

Para uma exposição sistemática, dividimos este artigo em quatro tópicos. No primeiro, apresentaremos os fundamentos ontológicos em Spinoza como os conceitos de Substância, Atributos e Modos presentes na sua obra maior, a *Ética*, fundamentais para entendermos a realidade (Deus ou Natureza) e as coisas imanentes a ela como o homem. No segundo, discutiremos o problema do conhecimento ou dos modos de percepção que são fundamentais para compreendermos como Spinoza explica o complexo processo de aprendizagem, desde o conhecimento mais duvidoso e falso (imaginativo) ao mais racional e imediato (intuitivo). No terceiro, apresentaremos a questão dos afetos e da potência humana. Por fim, no último tópico, apresentaremos um modelo de pedagogia a partir dos afetos ativos, que proporcionam uma expansão da potência e da liberdade humana.

## 1. UMA ÉTICA ONTOLÓGICA E GEOMÉTRICA

Inicialmente, para desenvolvermos a proposta principal desta pesquisa, qual seja, de pensarmos na possibilidade de uma educação spinozana a partir dos afetos, será necessária uma breve análise da obra maior de Spinoza, que é a *Ética* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). Mas, por que a menção desta obra para tratar de educação? Numa hipótese inicial, pretendemos mostrar que a *Ética*, além de ser a obra

que mais fundamenta o todo filosófico spinozano (ontologia, epistemologia, psicologia e ética), pois seus conceitos e problemas perpassam todas as demais obras de Spinoza, fundamenta a constituição humana (corpo e mente), seus afetos, o conhecimento e a ética (questões que serão importantes para relacionarmos à proposta de uma educação spinozana). A *Ética* foi escrita em latim e segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) de Euclides, autor dos *Elementos de Geometria*, escrito em modo geométrico (*more geométrico*). Assim como Euclides, Spinoza utilizou na sua *Ética* definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. para a elaboração de seu discurso filosófico. A *Ética* foi dividida em cinco partes dos quais tratam os seguintes temas: 1) Deus, 2) Mente e Corpo, 3) Afetos, 4) Servidão humana e Força dos Afetos e 5) a Liberdade Humana. Organizada e estruturada com todo um raciocínio lógico, a obra enfatiza a demonstração clara e distinta de cada proposição enunciada.

Enquanto uma obra sobre ontologia e teoria do conhecimento, a *Ética* segue um método dedutivo, uma vez que parte de conceitos universais como Deus e conclui com uma questão acerca da Liberdade Humana. Trata-se de uma ética que, diferente de uma regra moral imposta à vida, reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade, ou seja, segundo Spinoza, o amor de Deus (*amor erga deum*). O conhecimento da causa primeira (Deus), as ações fundadas em causas adequadas e os bons encontros (que aumentam a potência de agir do indivíduo), por exemplo, garantem ao homem o fim de sua servidão e de sua superstição.

A filosofia de Spinoza, fundamentada na ordem geométrica, também segue o plano da imanência e da ontologia. Segundo Rizk (2006, p.40), “A idéia fundamental de imanência se junta ao projeto de uma explicação integral das coisas por elas mesmas [...]”. Neste sentido, a realidade é uma imanência, pois causa e efeito, infinito e finito estão conectados num só plano. O filósofo holandês, na Parte I (*Deus*) da *Ética*, postulou a existência de uma Substância para expressar o todo. Trata-se de um modelo monista de substância que implica numa realidade autoprodutora onde tudo esteja contido nesta Substância, pois fora dela não há nada. Diferentemente da concepção monoteísta da religião judaico-cristã de que Deus é um ser transcendente (exterior) e criador de todas as coisas, a Substância, segundo Spinoza, está relacionada a uma realidade imanente que produz as coisas (que são seus modos) nela mesma. O filósofo holandês retoma a terminologia escolástica de *natura naturans* e *natura naturata* para designar a Natureza naturante e a Natureza naturada, ou seja, a natureza que produz (a Substância com seus Atributos) e aquilo que é produzido pela natureza (seus modos).

Spinoza (2015, p.45) definiu com precisão a Substância: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir da qual deva ser formado.” Das proposições de 1 a 8 da Parte I da *Ética*, há a demonstração da unidade da Substância. Segundo Spinoza (2015, p.51), “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.” A razão

desta proposição é que, para Spinoza (2015, p.53), duas coisas infinitas e perfeitas (como a Substância) não podem existir, simultaneamente, uma vez que haveria uma limitação ou exclusão entre ambas, o que é absurdo. Além disso, Spinoza postula a unidade da Substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa. Por conseguinte, a questão da Substância nos leva à dedução do conceito de Deus. Diz Spinoza (2015, p.45): “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” Spinoza explanou, assim, a dedução da essência de Deus enquanto uma substância absolutamente infinita e *causa sui*, como define: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (ibid).

No prefácio à Parte IV da *Ética*, Spinoza (2015, p.373) afirma que “Deus, ou seja, a Natureza” (*Deus sive Natura*) para explicitar a relação de Deus com a noção de causa de todas as coisas e com as leis universais da natureza, pois “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.” (SPINOZA, 2015, p.67). Resta dizer que, Deus não é um ser pessoal, ou seja, Spinoza critica o antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem as vontades, as ações e as leis humanas, mas que não é um criador ou juiz que castiga e manda para o inferno, mas autoprodução do todo, pois fora dele, não há nada. Spinoza rompe, assim, com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” (SPINOZA, 2015, p.81). Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir.

Neste sentido, dito sobre a substância ou Deus, os Atributos aparecem, na definição 4 da Parte I da *Ética*, como expressões substanciais infinitas e aquilo que o intelecto percebe como essência da Substância (SPINOZA, 2015, p.45). O homem, por exemplo, é a composição de dois modos finitos (corpo e mente) da Substância, ou seja, as afecções substanciais e aquilo que existe em outra coisa e, por serem concebidos por outra coisa, não são livres; eles fazem parte de dois diferentes atributos, o pensamento e a extensão de uma única Substância. Na Parte II (*Da Natureza e a origem da Mente*) da *Ética*, Spinoza diz que a mente é a ideia do corpo e este é objeto daquela, assim, o corpo e a mente agem simultaneamente, pois “a ordem e a conexão das ideias [mentes] é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas [corpos]” (SPINOZA, 2015, p.135). Esta relação entre os modos finitos corpo e mente ficou conhecida na filosofia de Spinoza como união psicofísica.

## 2. DOS MODOS DE PERCEPÇÃO OU OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

No tópico anterior, fizemos uma breve análise da *Ética* justamente por ser considerada a principal obra de Spinoza e por melhor fundamentar a sua filosofia, que consiste numa ontologia do necessário e defende uma realidade imanente e necessária, representada por uma única substância ou Deus. A partir disso, deduzimos a constituição humana como a composição de dois modos finitos (o corpo e a mente), que fazem parte dos atributos extensão e pensamento de uma única substância. Com isso, Spinoza prosseguiu sua ontologia

com uma explicação epistemológica do ser humano. O conhecimento é um dos principais objetos de sua *Ética* (Parte II) e de outras obras, como o inacabado *Tratado da Reforma da Inteligência* e o *Breve Tratado*. Para Spinoza, devemos partir do que nos é conhecido naturalmente (“a ordem mais natural que temos”). Neste sentido, o filósofo holandês nos fala de modos de percepção (*modi percipiendi*) para se referir aos gêneros de conhecimento humano. Para Teixeira (2001, p.26), “Assim, Espinosa examina os diversos modos de percepção sem ainda nada dizer sobre a maneira de empregar o melhor deles a fim de adquirir o conhecimento.”

No *Tratado da Reforma da Inteligência*, diz Spinoza, os modos de percepção se dizem de quatro formas: 1) ouvir dizer (*ex auditu*), 2) experiência vaga (*experientia vaga*), 3) produto de um raciocínio (*ratio*) e 4) Intuição (*scientia intuitive*) ou percepção da coisa pela sua essência. Segundo Teixeira (2001, p.31), “[...] o quarto modo de percepção é apresentado como sendo exemplificado e tipificado pelas idéias matemáticas ainda abstratas, o que realmente a reduz a um tipo de idéias adequadas [...]” A diferença entre o terceiro e o quarto é que aquele é dedutivo e este é uma visão imediata da verdade, sem dedução. Para saber o melhor modo de percepção, é necessário conhecer a natureza humana e as coisas. O primeiro modo nos proporciona apenas vagas abstrações tais como a linguagem que, para Spinoza, é apenas uma convenção, ou seja, estritas atribuições de natureza humana, dada a maneira como imaginamos e somos afetados corporalmente produzindo imagens, palavras, signos, etc.

Os modos relacionados à intuição são próximos do concreto, por isso ela é o melhor dos modos de percepção.

A melhor percepção é a que se identifica com a realidade excluindo qualquer possibilidade de erro ou separação do concreto (abstração), que é pensar qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos. Spinoza (2012) também tratou dos modos de percepção, precisamente na Parte II do *Breve Tratado*, onde chama de opinião o que seria o primeiro e segundo modo no *Tratado da Reforma da Inteligência*: 1) Opinião, 2) Crença (racional) e 3) Conhecimento claro e distinto. Os dois primeiros são dedutivos, o último, intuitivo. Estes três modos são “causas próximas” de todos os afetos; são conceitos ou a consciência do conhecimento de nós e das coisas fora de nós, segundo o qual o primeiro modo leva ao erro, mas o segundo e o terceiro, ao verdadeiro. Spinoza classifica-os mais precisamente desta forma: “1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer). 2. Ou bem por uma verdadeira crença. 3. Ou bem por uma intelecção clara e distinta.” (SPINOZA, 2012, p.92).

Por fim, a questão dos modos de percepção é tratada na *Ética* como gêneros de conhecimento (*genero cognitionis*). Segundo Ramond (2010, p.29), “Os gêneros de conhecimento já não são ‘faculdades’ separadas e distintas, mas partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade.” Assim, Spinoza recusou a análise do conhecimento que envolvesse a distinção entre o entendimento e a vontade. Os gêneros de conhecimento são modos de existência na medida em que constituem os tipos de consciência e de afetos que lhes correspondem. Spinoza descreve como se dá o processo, na Proposição 40 da Parte II da *Ética*, dos Gêneros de Conhecimento, a partir do momento em que nós percebemos muitas coisas e formamos noções universais, ou seja, noções

gerais que constituem o conhecimento de primeiro gênero por meio da experiência vaga, como a ideia de homem, de cavalo, de cão, etc.:

1º. A partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto [...], por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. 2º. A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas e lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas. [Conhecimento de primeiro gênero: opinião ou imaginação]. 3º. Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] [Conhecimento de segundo gênero: Razão]. (SPINOZA, 2015, p.201).

Enfim, temos, segundo Spinoza, um conhecimento de terceiro gênero: a Intuição (*scientia intuitiva*) que “[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” (ibid). Podemos definir os três gêneros de conhecimento nos seguintes aspectos: 1) Através da Imaginação (*imaginatio*), como um conjunto de ideias inadequadas (passivas); imagens confusas e obscuras da nossa experiência sensível. 2) A Razão (*ratio*) enquanto noções comuns (*notioni communis*), o que é comum a todos estando, igualmente, na parte e no todo, ou seja, suas leis necessárias e a consciência das relações de causas e efeitos. E, por fim, 3) a Intuição (*intuitione*), que é a ideia adequada (ativa) das coisas conhecendo sua natureza

íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos.

Spinoza, nas proposições 40 a 42 da Parte II da *Ética*, conclui dizendo que o conhecimento de primeiro gênero (imaginativo) é a única causa de falsidade, enquanto o de segundo e o de terceiro (racional e intuitivo) são verdadeiros. E, por conseguinte, o conhecimento de segundo e de terceiro gênero nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso. A imaginação é o exemplo deste conhecimento de primeiro gênero que, diferente da intelecção, é um efeito da ação de causas externas sobre nós e não nos oferece a própria coisa tal como é em si mesma. Segue-se que a imaginação consiste em apreender a natureza partindo de qualidades que são atribuídas pelo homem; ela é falsa quando tomamos como parte do intelecto.

A questão do conhecimento exposta acima refletirá nos tópicos que se seguem acerca da educação afetiva (ativa e passiva), na medida em que, como vimos, Spinoza definiu aqueles tipos de conhecimentos que são verdadeiros (racional e intuitivo) ou falsos (imaginativos) para uma compreensão racional, clara e distinta acerca do homem e das coisas. No tópico seguinte, veremos, a partir da *Ética* de Spinoza, como a questão epistemológica se desenvolve num discurso acerca dos afetos e da potência (*conatus*) do homem, que serão elementos fundamentais para pensarmos na construção de uma pedagogia afetiva e ética.

### 3. O PROBLEMA DOS AFETOS E DA POTÊNCIA

Na *Ética*, a teoria das paixões ou dos afetos em Spinoza apresenta-se, precisamente, na Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*). Inicialmente, Spinoza afirma, nas definições

2 e 3, que agimos quando estamos fundados numa causa adequada (*causa adaequata*); ao contrário, padecemos (pelas paixões), quando agimos fundados numa causa inadequada (*causa inadaequata*) ou parcial. Ou seja, na causa adequada agimos conscientes de nossas ações e conhecemos (através do segundo e terceiro gênero de conhecimento: racional e intuitivo) clara e distintamente os objetos externos, assim, somos autores de nós mesmos (*sui iuris*). Por sua vez, na causa inadequada, agimos, mas passivos aos objetos externos dos quais temos o conhecimento (através do primeiro gênero de conhecimento: imaginativo) confuso e mutilado, portanto, somos alheios a eles (*alterius iuris*). Por conseguinte, os afetos são o principal objeto de estudo nesta parte da *Ética*, sendo eles definidos como “[...] as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções.” (SPINOZA, 2015, p.237). Os afetos, relacionados à causa adequada, são uma ação; caso contrário, uma paixão.

Segundo Spinoza (2015, p.251), “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” Este esforço ficou conhecido como *conatus* que também expressa uma potência ou força interna do ser para existir, pensar e agir. Do latim *virtus*, derivado de *vis*, força, para Spinoza, Potência (*potentia*) e Virtude (*virtus*) são uma só e mesma coisa. Na Parte IV (*Da Servidão humana ou a Força dos Afetos*) da *Ética*, a potência é tratada como a própria essência do homem ou sua virtude que, enquanto tal, é uma parte finita da Potência infinita de Deus. Segundo Spinoza (2015), o esforço referido apenas à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas o esforço referido à mente e ao corpo chama-se apetite (*appetitus*). Logo,

tanto o corpo como a Mente têm Potência (*conatus*), ou seja, o esforço para existir e para agir, e o esforço para pensar.

Os afetos primários, pela definição geral dos afetos da Parte III da *Ética*, são três: o Desejo, a Alegria e a Tristeza, que podem diminuir ou aumentar a potência: o Desejo (*cupiditas*) é a nossa essência ou a potência. A alegria (*laetitia*) é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, pois aumenta a Potência; a tristeza (*tristitia*), por fim, é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, pois diminui a Potência. Por conseguinte, a alegria e a tristeza representam uma dicotomia afetiva, por exemplo, como afeto ativo e afeto passivo que, são responsáveis por aumentar ou diminuir a nossa potência de agir. Na prática, nossa potência (*conatus*) de pensar e de agir pode ser aumentada ou diminuída, por exemplo, com afetos ativos (alegres) como o amor e com afetos passivos (tristes) como o ódio, que representam, em geral, composição ou decomposição, afirmação ou negação de nossa natureza. Para Spinoza, somos afetados e afetamos vários outros corpos que compõem ou decompõem nossa natureza corpórea e psíquica segundo certos encontros (*occursus*) favoráveis ou desfavoráveis. É através do *conatus* que tanto o corpo como a mente humana se esforçam para perseverarem na existência, buscando o que aumenta e evitando a diminuição (pelas paixões) de sua potência de agir e de pensar, para o homem buscar na medida do possível autonomia e liberdade.

Portanto, pelo que foi exposto acima e em concordância com o tópico anterior (2. *Dos modos de percepção ou os gêneros de conhecimento*), podemos dizer que a teoria do conhecimento relaciona-se com a teoria dos afetos à medida

que somos afetados por afetos alegres (que aumentam a potência) adquirindo um conhecimento verdadeiro e adequado (racional e intuitivo) ou quando somos afetados por afetos tristes (que diminuem a potência), adquirindo um conhecimento falso e inadequado (imaginativo). Neste sentido, a forma ativa ou passiva como somos afetados e agimos (causa adequada ou inadequada) influencia na nossa capacidade de conhecer e de agir na realidade.

#### 4. A EDUCAÇÃO SPINOZANA OU O ENSINO DOS AFETOS ATIVOS:

Seja como for, o patente déficit de empenho do pensador de Amesterdão em assuntos relativos à educação tem levado os estudiosos interessados no tema a procurar razões de origem biográfica e de ordem doutrinal para essa ausência. (ABREU, 2013, p.9).

Uma das temáticas consideradas implícitas por unanimidade pelos pesquisadores spinozanos foi a Educação, assim como, a Linguagem. Mas, mesmo de uma forma não sistematizada, há nas obras de Spinoza, sobretudo na Parte II da *Ética*, no *Tratado da Reforma da Inteligência* e no *Tratado Teológico-Político*, problemas linguísticos com uma análise rigorosa acerca dos nomes, das palavras e dos signos e do problema do primeiro gênero de conhecimento (imaginativo). Como vimos acima, o primeiro gênero de conhecimento ou imaginativo tem a linguagem como uma de suas principais expressões. Mas a discussão problema

da educação ou propriamente do ato de ensinar foi escasso na obra do filósofo holandês (de fato, Spinoza não foi um Comenius com sua *Didática Magna*) para não eliminarmos todas as possibilidades e as relações.

Um dos primeiros estudiosos cuja tarefa foi abordar a educação no filósofo seiscentista foi William Louis Rabenort em *Spinoza as educator* (1911), onde faz uma leitura racionalista do pensador holandês, pois parte dos estudos acerca do método, da ética e da política em Spinoza e infere uma aplicação pedagógica. Posteriormente, tivemos Adolfo Ravà em *La pedagogia de Spinoza* (1933), onde faz uma breve análise das obras *Ética*, *Tratado da Reforma da Inteligência* e *Tratado Político*, tirando delas lições pedagógicas. Mas, como bem observou Merçon (2009, p.27), “A associação entre as ideias de Spinoza e a educação não tem sido ampla ou significativamente explorada.” Mesmo no Brasil, atualmente, com uma diversidade de pesquisadores spinozanos, como Marilena Chauí, pouco tem se trabalhado a questão da Educação em Spinoza. Neste sentido, mesmo que se tenham pesquisado isto, muitas destas pesquisas apontaram apenas para uma inferência forçosa, como se a educação estivesse implícita nas obras de Spinoza, além disso, não tiveram como objetivo “produzir novos sentidos com os instrumentos conceituais que Spinoza nos oferece.” (MERÇON, 2009, p.28).

Mas, antes de analisarmos o problema da educação em Spinoza, vejamos o quanto sua biografia esteve interligada ao seu pensamento. Ao contrário dos chamados grandes racionalistas, como Descartes e Leibniz, Spinoza não chegou a frequentar ou se formar em uma universidade. De família

judia portuguesa refugiada da Espanha pela Inquisição da Igreja Católica, ele nasceu e esteve inserido numa Comunidade Judaica na Holanda. Participou no comércio com seu pai e mais tarde aprendera como ofício o polimento e a fabricação de lentes. Estudou latim e os clássicos latinos (Ovídio, Cícero, Sêneca, etc.) além de ter adquirido um vasto conhecimento científico de disciplinas como a química, a física e a geometria. De filosofia, Spinoza estudou o cartesianismo e a partir de então passou a ser considerado um filósofo propriamente. Publicou como primeira obra os *Princípios de Filosofia Cartesiana* fruto de aulas particulares ao seu aluno Juan Casarius. Mas, afinal Spinoza foi também um professor? Em uma de suas correspondências de 1673, ele recebe o pedido do Eleitor Palatino Carlos I Luís para que lecionasse na Universidade de Heidelberg. As condições eram que Spinoza não contrariasse as doutrinas religiosas estabelecidas. Mas a ontologia spinozana segundo a qual Deus é imanente contrariou a concepção do Deus transcendente da tradição judaico-cristã. Assim, ele decide que o seu livre filosofar deveria ser mantido, recusando o cargo. Por conseguinte, Spinoza não ensinara publicamente, mas fizera vários discípulos formados por intelectuais e livres pensadores, políticos e cientistas de sua época. Sobre este fato, no prefácio à pesquisa de Merçon (2009), diz o especialista spinozano Maurício Rocha:

O que equivale a dizer que uma filosofia, quando é professada, arrisca-se a entrar em contradição consigo mesma, desde que aceite ocupar um lugar no interior dos mecanismos de opressão que subordinam todas as coisas à alucinação coletiva que é própria da

instituição, seus jogos de poder e de linguagem [...].  
(MERÇON, 2009, p.14).

Desde então, atualmente, pesquisadores como Juliana Merçon têm inspirado muitos estudiosos à pesquisa sobre a educação em Spinoza, pois ela tem se preocupado com a filosofia de Spinoza, ausente de tratados sobre pedagogia, mas importante para pensar novas formas de um ensino ético com base na formação de indivíduos conscientes e livres. Para Spinoza, assim como Aristóteles, conhecer é conhecer pela causa e a causa primeira de todas as coisas seria Deus ou a substância absolutamente infinita, como vimos anteriormente. Por conseguinte, podemos conhecer adequadamente libertando-nos da falsidade, da intolerância, dos preconceitos e das superstições. Neste sentido, disse Abreu (2013, p.23),

Se considerarmos a tarefa pedagógica de instruir e de que modo ela foi afluída por Spinoza, devemos afirmar, recorrendo a Platão (*Sofista*, 229, cd), que ele praticou um ensino paidêutico, isto é, dedicado a corrigir ou emendar preconceitos, crenças vulgares e falsas, e não tanto a preencher o vazio de mentes ignorantes.

A filosofia de Spinoza também tem inspirado trabalhos acadêmicos voltados para a prática de ensinamentos integrais, como é o caso da Dissertação de Mestrado em Educação de Braga (2006). A autora relaciona as teorias pedagógicas do escritor e psicólogo maltês Edward de Bono com o pensamento de Spinoza ao trabalhar a questão corpo-mente do filósofo holandês como prática pedagógica no Colégio Militar de Porto Alegre,

no PROPEN (Projeto de Potencialização e Enriquecimento). Braga fez uma relação entre a teoria ontológica spinozana dos atributos e a prática pedagógica:

Falando em termos espinosanos, uma vez que o homem é formado por uma única substância que se manifesta ora através do atributo do pensamento e ora através do atributo da extensão, poderíamos fazer uma transferência e dizer que a teoria está para o atributo do pensamento assim como a prática está para o atributo da extensão, e que as duas juntas dão origem à prática pedagógica. (BRAGA, 2006, p.75).

Um dos objetivos principais de Braga (2006) é que os alunos consigam ter um conhecimento maior tanto de si como do seu meio a partir da descoberta de suas potencialidades, estimulando o equilíbrio mental, físico, emocional e promover o sentimento de felicidade para que produzam o melhor para si e para a sociedade. Além disso, para que mantenham a paz entre diferentes povos de forma consciente e ética. Por fim, que os educandos cresçam como pessoas e como cidadãos. Neste sentido, é importante a relação com os outros, pois conforme disse o filósofo holandês, na Proposição 18 da Parte IV da *Ética*, “Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem.” (SPINOZA, 2015, p.407). A autora mostra a importância de resgatar a questão da unidade mente-corpo e o autoconhecimento como uma forma de desenvolvimento do indivíduo consciente de si e dos outros, ciente de seu papel na natureza e que preza pelo bem comum:

[...] o trabalho de reintegração mente-corpo através da busca do sensível e do autoconhecimento parece contribuir para que o indivíduo consiga conhecer suas ações e reações de forma mais clara e distinta e passe a agir no mundo de um modo que esteja mais de acordo com a sua essência, ou seja, baseado em idéias adequadas, buscando o seu próprio contentamento e o bem comum. (BRAGA, 2006, p.204).

Mas, afinal, de que forma podemos pensar numa perspectiva pedagógica na filosofia e na ética ontológica de Spinoza? Para tanto, discutiremos, a partir de algumas contribuições teóricas de Merçon (2009), a retomada do problema dos afetos e da potência em Spinoza, tendo como proposta um ensino ético. Merçon (2009) se preocupou com o problema da transição do passional ao exercício da potência do intelecto e do poder de agir, ou seja, devir ético e ativação do desejo. A relação entre o aprendido e a experiência do meio de aprendizagem da criança é o que denominou de “individuação cognitiva”. A educação seria um esforço conativo, pois a afirmação da nossa potência de agir aproxima-se dos objetivos visados pela educação ao buscar o bem comum. Tal aprendizado remete à ideia de um processo, trajeto ou esforço. Podemos relacionar o esforço (*conatus*) com o desejo de conhecer e de ser livre dos educandos. Se na educação os alunos devem ser vistos, igualmente, como seres dotados de potências, assim é Spinoza em relação ao indivíduo. No prefácio à Parte IV da *Ética*, diz (2015, p.379): “[...] uma coisa qualquer [o homem, por exemplo], quer ela seja mais perfeita, quer menos,

poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, nisso, todas são iguais.” Neste sentido, nenhum educando é necessariamente superior ao outro, pois todos têm potências que são mais ou menos estimuladas dependendo de certos afetos.

Considerando ainda uma pedagogia dos afetos, podemos pensar num aprendizado afetivo, diz Merçon (2009), enquanto um esforço contra as ilusões e as opressões que diminuem nossa potência de agir. Um aprendizado afetivo tendo em vista uma ética que se desenvolve como engajamento crítico contra os fatores imaginários que impedem o livre pensamento:

O aprendizado afetivo como arte do encontro, isto é, como cultivo de um pensar e agir que nos coloque em arranjos vitalizantes, dos quais podemos derivar um entendimento mais efetivo de nossas relações com o mundo, pode ser concebido ainda como um processo de ativação do desejo. (MERÇON, 2009, p.81).

O aprender é uma arte voltada para o encontro de afetos alegres, ou seja, afetos ativos responsáveis por aumentar nossa potência, que nos proporcionam, a partir da inspiração e da formação de noções comuns, as experiências alegres. Para Merçon (2013), a educação em Spinoza deve ser pensada como um movimento do desejo, marcado tanto pelo pensamento ativo como passivo. A autora faz uma relação entre o desejar e o educar, pois o desejo leva ao interesse pelo conhecimento e pelo seu compartilhamento. A educação não deve operar somente com a razão (segundo gênero de conhecimento), pois

o próprio ato de educar, com conversas, reflexões e livros, por exemplo, pode incluir conhecimentos imaginativos (primeiro gênero de conhecimento), a princípio, necessários. Neste sentido, os processos imaginativos são também importantes ao fundamentarem “conteúdos e vivências socioculturais, heranças conceituais e ficções coletivas.” (MERÇON, 2009, p.54).

As etapas propostas por Merçon (2013) para entendermos uma relação entre a educação e Spinoza são: 1) o conhecimento do desejo, 2) o desejo de conhecer e 3) o desejo de compartilhar o conhecimento com os outros. Se retomarmos a noção de Desejo (*cupiditas*) na teoria dos afetos em Spinoza veremos que o desejo é um dos afetos primários sendo, portanto, a essência humana. Merçon (2009) parte de duas concepções do desejo: desejo ativo e desejo passivo. O desejo passivo seria o desconhecimento do corpo ou das causas que nos determinam; nosso esforço está centrado apenas nos objetos ou afetos tristes que diminuem nossa potência. Spinoza teria dado um exemplo de desejos que nos são passivos no início do *Tratado da Reforma da Inteligência*, quando se refere às coisas consideradas como o bem verdadeiro entre os homens:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez

descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (SPINOZA, 2004, p.5).

O desejo passivo seria a nossa impotência e submissão aos objetos, mais precisamente, às coisas exteriores que nos afetam de imaginação (primeiro gênero de conhecimento como vimos), de opinião e de ideias inadequadas (confusas e falsas). No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza aponta para um grande problema que enfrentamos diante dos objetos: a nossa distração e possessão:

[...] As coisas que mais frequentemente ocorrem na vida, estimadas como o supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se, efetivamente, a estas três, a saber, a riqueza, a honra e o prazer dos sentidos. Com estas três coisas a mente se distrai de tal maneira que muito pouco pode cogitar de qualquer outro bem. (SPINOZA, 2004, p.6).

Além do problema da distração, somos também “possuídos” pelas coisas exteriores tomadas como bens supremos, pois, conforme assinalou Spinoza (2004, p.8),

Em verdade, todas estas coisas que o vulgo segue não só trazem remédio à conservação de nosso ser, como até são nocivas; frequentemente são causa de ruína daqueles que a possuem e sempre causa de ruína, daqueles que por elas são possuídos.

No processo de desejar passivo estamos investindo nossas potências em objetos que nos impedem que crescamos em existência e em pensamento. Merçon (2013) relaciona o problema das distrações e das possessões afetivas que nos submetem, tal como o método de avaliação em geral aplicado por um ensino segundo o qual há a atribuição de notas, qualificações ou recompensas (bens imaginários). Tais distrações podem acomodar o docente ao não querer pensar ativamente, desviando-lhe o caminho para o seu bem próprio. Além disso, algumas avaliações dizem mais respeito aos conhecimentos específicos. A distração funciona como o afeto de admiração. Como definiu Spinoza (2015, p.341), “A admiração é a imaginação de uma coisa na qual a Mente permanece fixa, porque esta imaginação singular não tem nenhuma conexão com outras.” Assim, a mente se distrai por uma causa que não existe por pura contemplação. Mas, o que seria, então, um desejar ativo? Como questiona Merçon (2013, p.38), “Em que, então, consistiria um desejar atento e não possuído? O que caracterizaria um desejar ativo?” O desejo ativo é o conhecimento do corpo ou das causas (adequadas e inadequadas) que nos determinam; nosso esforço (*conatus*) voltado para as nossas ações onde somos autores (*sui iuris*) proporcionando afetos alegres que aumentam nossa potência. Spinoza teria definido o desejo ativo da seguinte forma:

[...] o desejo que se origina da razão, isto é (pela Prop.13 da Parte 3), que é engendrado em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem enquanto concebida determinada a fazer o que é concebido adequadamente pela só essência do homem [...]. (SPINOZA, 2015, p.473).

Além do desejo racional, Spinoza (2015, p.495) denominou o sumo desejo, no Apêndice da Parte IV da *Ética*: “[...] o sumo Desejo pelo qual se empenha em moderar todos os outros, é aquele que o conduz [ao homem] a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência.” Por conseguinte, no desejo, podemos estar em momentos tanto de atividade como de passividade. O importante é que “[...] o que determina o desejo é a nossa experiência dos objetos e não a sua ação objetiva sobre nós.” (MERÇON, 2009, p.87). Isto é explicado da seguinte forma em Spinoza: não é que o objeto que desejamos seja algo bom ou ruim em si, mas porque o desejamos ou o julgamos bom ou ruim.

A passagem do desejo passivo ao desejo ativo se dá pelo encontro com bons afetos, ou seja, afetos alegres e ativos que aumentam nossa potência de agir. A Alegria é uma ativação do desejo. Spinoza se preocupa com o desejo de que os outros conheçam as causas da natureza como uma forma de fortalecerem suas potências todas unidas, e, portanto, mais fortes. Isto pode ser considerado um esforço educativo segundo o qual se ensina o que foi aprendido para que os outros possam aprender deste bem ou útil (pela definição de bem na Definição 1 da Parte IV da *Ética*) buscado levando os outros a compreenderem o que compreendemos. O único problema é se nesse partilhar de desejos houver uma educação passiva na qual o aluno esteja distraído às ambições de alguns professores com seus métodos de ensino. Spinoza, no *Tratado da Reforma da Inteligência*, trata questão semelhante, ao afirmar o esforço coletivo dos indivíduos na busca de bens comuns, como o conhecimento e a própria educação infantil:

[...] o ‘sumo bem’ é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior [...] o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira [Deus]. Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram; isto é, faz parte da minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo; [...]. Em seguida, deve-se dar atenção à Filosofia Moral e também à Doutrina da Educação das crianças; [...]. (SPINOZA, 2004, p.10-11).

Por conseguinte, uma educação spinozana, fundamentada antes de tudo numa ética, consistiria no poder tanto de promover afetos tristes se conservadora (passiva/heterônoma) como promover afetos alegres se também libertadora (ativa/autônoma). A educação pode ser passiva, principalmente, devido ao seu poder como instituição que nos força, muitas vezes, a nos incorporarmos em suas convenções e normas. A moral, por exemplo, é um dos poderes de uma educação tradicional, que coloca o útil de forma generalizada às noções de bem e de mal (valores absolutos criticados por Spinoza), ou seja, o julgamento, a proibição, a recompensa, o castigo, etc. Dessa forma, a educação gera, às vezes, restrições, mitos e ilusões. Mas Spinoza não propôs regras de agir (Moral), ao contrário, mostra os objetivos, no final da Parte II da *Ética*, de uma doutrina que reflete o agir (Ética) e a potência dos seres, pois a grande questão não é perguntar pelo que devemos fazer (dever-ser), mas o que podemos (poder-ser).

Numa perspectiva spinozana, os educandos, da infância à fase adulta, não podem ser reprimidos pelo medo e pela

opressão de métodos pedagógicos tradicionais. A educação deve ter como fim não só o uso da razão, mas o incentivo e a liberdade para expandir este uso a partir de novas visões (provavelmente, em Spinoza, a intuição); uma educação libertadora que deve garantir a todos o acesso aos seus direitos e potências (na política spinozana, direito e potência são a mesma coisa) a fim de que todos vivam em concórdia. O sábio (*sapiens*), para Spinoza, é aquele que se dedica ao esforço de contribuir com a sociedade comum. Do ponto de vista spinozano, a relação entre a ética e a educação exige que entendamos que aquela demole alguns poderes morais e métodos pedagógicos, como algumas restrições e obediências que impedem o aumento de nossas potências de pensar e agir livremente. A maioria dos métodos tem estimulado uma conduta passiva e heterônoma devido às prescrições e às normatizações. O método, muitas vezes, acaba tomando força própria, impossibilitando que os educandos pensem por si mesmos. Assim, não há método certo e preciso para fazer alguém pensar (seria esta a razão de Spinoza não ter escrito também um método de ensino?), pois o pensamento em si mesmo, parte do próprio pensar. Como diz Spinoza, no *Tratado da Reforma da Inteligência*, o método filosófico é reflexivo (uma ideia da ideia ou ideia verdadeira). Neste sentido, caberá ao educador utilizar suas forças e pensamentos ativos para estimular os seus educandos, a fim de que estes façam o mesmo, ou seja, reflitam e pensem por si mesmos.

O objetivo de toda e qualquer educação seria a transmissão e a difusão de conhecimentos por meio de processos como a apreensão, a assimilação, a repetição, etc. Mas, longe de se

prender aos métodos e às teorias, é preciso atentar-se para a formação do educando como ser social que, segundo Spinoza, é o corpo político formado pela união de mais de um indivíduo cuja potência é coletiva (Potência da multidão) na formação de uma sociedade comum. No entanto, a educação pode ter como aspecto negativo uma pretensão de finalidade (abstrata ou quimérica) que Spinoza criticaria, ou seja, uma ignorância e uma ilusão (conhecimento imaginativo) enraizadas na ideia de livre-arbítrio ou vontade livre que quer isto ou aquilo conforme nossos caprichos. Tal finalismo tem levado os homens a imaginarem na natureza ou Deus o fim em si mesmo ou algo acabado (perfeito).

Portanto, a educação spinozana consistiria numa ética dos afetos ativos, ou seja, numa experiência de construção e de aumento da potencialidade (*conatus*) mental e corpórea, bem como da liberdade e autonomia do indivíduo educando ou educador para conhecer, compartilhar o que conhece e vivenciar isto com os outros socialmente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, fizemos uma exposição da fundamentação ontológica na Parte I da *Ética* de Spinoza com as noções de substância, atributo e modo, pois são conceitos correntes em toda a filosofia do autor holandês. Assim, não teria sido possível tratar sobre o homem, os afetos, a educação e a ética sem remeter à ontologia spinozana, pois a própria realidade e os seres que estão nela (imanescentes) fazem parte de uma ontologia:

Deus ou a natureza (a Substância) e as coisas produzidas como o homem (modo finito corpo e mente). Numa abordagem epistemológica, em obras como a *Ética* e o *Tratado da Reforma da Inteligência*, tratamos sobre os modos de percepção ou gêneros de conhecimento em Spinoza, em geral, classificados como imaginativo, racional e intuitivo. Depois tratamos a problemática dos afetos e da potência (*conatus*) presentes na Parte III da *Ética*. Por fim, a reflexão sobre uma educação spinozana a partir da teoria dos afetos ativos, ou seja, uma educação conforme afetos alegres que proporcionam um aumento da potência humana e, conseqüentemente, a liberdade de conhecer, pensar e agir.

Por conseguinte, em razão da ausência de uma sistematização acerca da educação e de seu método na filosofia de Spinoza, inferimos dentro de uma perspectiva ética e ontológica spinozana que a educação fundamenta-se numa ética que, por sua vez, está articulada ao problema dos afetos, e assim foi possível pensarmos num ensino ético dos afetos. Ou seja, o esforço afetivo do indivíduo ético que é, segundo Spinoza, na *Ética*, aquele que busca a liberdade e a beatitude (a partir do conhecimento sobre Deus) que consiste na sua potência para pensar e agir de forma racional, livre e autônoma. Assim, uma educação movida por afetos ativos (que aumentam nossa potência) é contrária a uma forma de ensino tradicional movida por afetos passivos (que diminuem nossa potência), nos levando à imaginação e à submissão e comprometendo o conhecimento, o pensamento livre e a ação autônoma.

Portanto, a educação afetiva spinozana é a expressão do *conatus* de um ou mais indivíduos, ou seja, a potência da multidão que tem um esforço maior para a produção de afetos alegres, garantindo sua existência e seu conhecimento não só voltado para a razão, mas também para o social. Spinoza (2015, p.431) se preocupou em conciliar os homens na tarefa de compartilharem seus saberes e experiências: “os homens, enquanto vivem sob a condução da razão, são utilíssimos ao homem [...] logo o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para outros homens.” Assim, não apenas a ética, mas também o social e a política (para Spinoza, campo das paixões ou afetos) nos levam a pensar na educação como um esforço afetivo coletivo para o bem comum, ao atuar na organização de encontros visando à concórdia, à ajuda mútua e às regras para um viver em comum.

---

---

## NOTA

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia — Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista da FUNCAP. E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

## REFERÊNCIAS

ABREU, L. M. de. O lugar da Pedagogia em Spinoza. In: *Filosofia e Educação*. Uberlândia-MG, v.5, n.1, abril, 2013, pp.8-24.

BRAGA, G. P. *Vivências de uma prática pedagógica integral na perspectiva espinosana*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Educação da Universidade do Rio Grande do Sul (UFRS), Porto Alegre, 2006. Disponível em:< <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/8894>>. Acesso: 1 de Maio de 2016 às 21h00.

MERÇON, J. *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação*. Campinas-SP: Editora Alínea, 2009.

MERÇON, J. O desejo como essência da educação. In: *Filosofia e Educação*. Uberlândia-MG, v.5, n.1, abril, 2013, pp.25-51.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.

SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Tradução, introdução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinoza).

SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

# A NOÇÃO DE PROBLEMA EM FILOSOFIA<sup>1</sup>

ÉMILE BRÉHIER

Tradutor: Pedro Jonas de Almeida<sup>2</sup>

A palavra *problema* é, em nossos dias, empregada com uma singular frequência. Uma vez que apareça a menor dificuldade, se fabrica com ela um problema: problema colonial, problema fiscal, problema do abastecimento e assim por diante. Somos cotidianamente assediados por essas expressões. Acreditar-se-ia que, ao tomar a palavra de empréstimo das ciências exatas, pudéssemos introduzir mais rigor na formulação das dificuldades e estivéssemos, assim, um pouco mais próximos de resolvê-las. Os filósofos não são os últimos a utilizá-la. Em todos os casos onde, outrora, se utilizava as palavras *teoria* ou *doutrina*, hoje encontramos a palavra mais modesta *problema*: problema do ser, problema do conhecimento, da ciência, problema moral, problema religioso. Os filósofos alemães empregam com frequência a palavra *Problematik* para designar uma disciplina que diz respeito à maneira de formular os problemas. É perfeitamente natural que o sucesso dessa expressão tenha provocado a reunião do Instituto internacional de filosofia em 1947, em Lund, para abordar o tema: *O problema do problema*. Com efeito, é possível que esse êxito inclusive denote uma característica bem importante da orientação filosófica atual.

Na Antiguidade, a palavra só era empregada quase que exclusivamente pelos matemáticos no sentido técnico que ela conservou. Se examinarmos o *Comentário sobre Euclides*

de Proclus<sup>3</sup>, que é muito bem informado acerca da história das matemáticas, encontraremos nele que, por oposição ao teorema que pretende deduzir uma propriedade de um ser matemático a partir de sua essência, dada na definição, o problema busca construir uma grandeza em sua relação com outras (por exemplo, dividir um segmento de reta em média e extrema razão) e a solução nos faz presenciar a gênese dessa grandeza. A expressão se estende até a astronomia matemática e o próprio Platão a emprega na *República*<sup>4</sup> para designar a investigação da combinação de círculos em movimento uniforme que devem explicar a aparência do movimento variado dos planetas. Mas um platônico como Espeusipo se recusa a empregá-la e deseja que, em Geometria, tudo seja teorema, pois o problema nos anuncia a geração de uma grandeza e “não há geração nas coisas eternas”<sup>5</sup>. Há, na coleção das obras de Aristóteles, uma compilação intitulada *Problemas*, da qual a data é tardia (V ou VI século, estima Léon Robin) e cujo título, por conseguinte, não é de Aristóteles. Ela inclui, além de problemas matemáticos, questões relativas à biologia e à moral. Mas, como ocorre nas matemáticas, o problema sempre se refere a uma questão concreta, limitada, definida, cuja formulação inclusive supõe a pré-existência da ciência no interior da qual ele é formulado, ciência que irá fornecer os meios de resolvê-lo. Desse modo, o problema possui apenas um lugar restrito.

Há, entretanto, uma exceção que é de extrema importância: nos *Tópicos*, essa obra consagrada à arte da discussão, Aristóteles define assim o problema<sup>6</sup>: “a diferença entre o problema e a proposição está na maneira de formular a questão. Se dissermos, por exemplo, ‘animal pedestre e bípede

é a definição de homem, não é? ', obteremos uma proposição. Se, ao contrário, dissermos: 'animal pedestre e bípede é, ou não, a definição de homem? ', teremos aí um problema". Dito de outro modo, enquanto a definição contempla apenas uma tese que pedimos que seja admitida, o problema considera como possível o contrário da tese proposta e reivindica ao mesmo tempo que se faça o exame dos argumentos favoráveis e contrários a essa tese. O problema é essencialmente dialético e, por essa razão, bastante útil para a filosofia, porque "a possibilidade de acrescentar aos problemas argumentos nos dois sentidos, dar-nos-á a possibilidade de descobrir, de modo mais fácil, a verdade e o erro em cada caso". Portanto, o problema é, antes de mais nada, consciência de uma alternativa<sup>7</sup>. Ele põe o espírito contra si mesmo. Além disso, estamos aqui, sem dúvida, diante de um dos pontos de partida da filosofia. A filosofia começou quando as afirmações da consciência espontânea sobre o homem e sobre o universo se tornaram problemáticas<sup>8</sup>.

O carpinteiro, o arquiteto e o escultor sabem o que é a matéria sobre a qual trabalham. O camponês e o marinheiro sabem o que são os elementos, a terra, o mar, a atmosfera, que lhes resistem ou lhes são favoráveis. O homem religioso que, por intermédio dos ritos, está em relação com o seu deus, fica assegurado de sua existência, e todas essas relações vitais (no sentido pleno da palavra) engendram nesses tipos uma variedade imensa de problemas práticos que só a experiência pode resolver. Mas nenhum deles sonha em formular, em relação a esses objetos que lhes ocupam a vida inteira, os problemas filosóficos que formularam os Jônios ou seus sucessores para si mesmos: o que é a matéria? Qual é a origem

dos elementos? Os deuses existem e qual é a natureza deles? É que não há, da perspectiva de todos os acima indicados, alternativa: a matéria, os elementos e o deus se impõem como realidades indiscutíveis. Para que haja problema, é preciso começar duvidando que essas realidades sejam no fundo o que parecem ser, que tenham sempre a forma que agora possuem, é preciso, em suma, que haja uma alternativa: a matéria é isto ou não é isto? Deus existe ou não?

Nota-se que, como o problema matemático supõe uma ciência que lhe seja anterior, também o problema dialético supõe um conjunto de afirmações no interior das quais ele emerge. Dito de outro modo, a problemática sempre supõe o “meta-problemático”. Porém, o meta-problemático não é o mesmo nos dois casos: na dialética ele não é constituído por afirmações científicas certas, mas de opiniões mais ou menos prováveis conforme sejam tradicionais ou não, de todos ou de alguns, de sábios ou de ignorantes. Se, para resolver o problema dialético, não temos senão (isto é, para escolher um dos lados da alternativa) materiais desse gênero, ele nunca será resolvido de modo rigoroso e a incerteza das premissas reaparecerá na conclusão. A filosofia assumirá, então, o risco de permanecer no plano da exposição antitética das razões *pro* e *contra*, sem nada concluir. É exatamente isso o que se deu com os sofistas dos séculos V e IV a.c. O ceticismo posterior, que se renovou várias vezes até nossos dias, também se mostra complacente com essa situação. Mesmo fora do ceticismo, a exposição dialética do pró e do contra é ao menos considerada como um exercício preliminar indispensável à filosofia, como se verifica nos artigos sucessivos da *Suma Teológica* de São Tomás, para não mencionar a aposta de Pascal, a antitética da

razão pura de Kant, os dilemas metafísicos de Renouvier. O famoso exercício da segunda parte do *Parmênides* [de Platão] é, segundo uma interpretação a que plenamente me associo, uma estilização desse procedimento dialético, mostrando que podemos afirmar ou negar tudo da tese de Parmênides sobre a unidade do ser e [afirmar ou negar tudo] do contrário dessa tese.

Talvez a filosofia não tivesse saído dessa situação sem Sócrates. Os diálogos socráticos de Platão nos mostram um Sócrates dialético, está certo, mas que de algum modo interioriza o debate dialético através do exame que faz de seu interlocutor. Ele cria nesse último a consciência penosa de uma contradição íntima. O pró e o contra, ao invés de ser cada um sustentado por um adversário distinto, se revela à consciência como sendo interior a ela mesma, como uma dissociação que ela não pode suportar. O problema está, desse modo, em escapar da opinião instável, de revisar essa meta-problemática, que é responsável por essa incerteza. A função de Sócrates foi a de fazer experimentar a contradição íntima como uma dor e quase como um remorso. O problema da meta-problemática, ou, para ser mais claro, a descoberta das afirmações filosóficas certas, removidas, por sua natureza, do exame dialético... — esse foi e continua sem dúvida sendo o problema filosófico essencial. Fazer sua história seria fazer a história de toda nossa filosofia: a visão platônica do Bem, as ideias claras em Descartes, o fato primitivo em Maine de Biran, a estrutura dialética do espírito em Hegel, o valor da ciência no positivismo, a intuição bergsoniana, todos esses fatores originais do pensamento filosófico pertencem à meta-problemática. As filosofias às quais nos referimos são filosofias

que não admitem a alternativa e cujo desenvolvimento se faz, poderíamos dizer, antes por teoremas do que por problemas<sup>9</sup>. Diante de um tema tão amplo, ficarei satisfeito com as observações sucintas a seguir, com o fim de esclarecer as teses que precedem:

1. Sabe-se quais precauções são necessárias, em filosofia, para *formular* um problema e o quanto é mais fácil do que em outros domínios deslizar nos pseudoproblemas ou nos problemas insolúveis. A atividade dos pensadores de maior envergadura, a de Kant, por exemplo, consistiu sobretudo em se dedicar a modificar a formulação dos problemas e ele a fez quando se deu conta que a meta-problemática, em que se alcançava sua solução, os fazia desaparecer em vez de resolvê-los. Por exemplo, subordinar a solução do problema moral a perspectivas teóricas sobre a natureza ou sobre Deus, significa fazê-lo desaparecer, ao negligenciar o caráter essencial da vontade moral, a saber, a autonomia<sup>10</sup>. Aqui o problema desaparece por uma espécie de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>11</sup>. Em outro lugar, em Condillac, por exemplo, o problema desaparece por uma redução abusiva, quando os fenômenos mais complexos da consciência são considerados como se fossem uma sensação transformada. Como podemos verificar através desses exemplos, em filosofia o perigo está em falsear o caráter original dos problemas colocando-os em relação com uma meta-problemática que não lhes convém.
2. Essa observação permite compreender todo o peso da tese bem conhecida de Bergson: “Em filosofia, um problema bem formulado é um problema resolvido.”<sup>12</sup>.

Enquanto que, em matemática, após ter formulado o problema, se investiga os dados adquiridos cuja combinação permitirá resolvê-lo, parece com efeito que, em filosofia, a própria posição do problema não é possível se não o considerarmos no interior do quadro da meta-problemática que lhe convém. Não se encontra em filosofia esta ordem linear e progressiva que encontramos<sup>13</sup> em matemática. O pensamento filosófico é circular, os problemas que ele se coloca e os princípios pelos quais ele acredita poder resolvê-los são mutuamente dependentes, sem que haja por isso círculo vicioso. Que tenhamos em mente, por exemplo, os problemas da gênese da inteligência e da gênese da matéria na *Evolução criadora* [de Bergson]. Esses problemas nem seriam formulados se não tivéssemos a intuição de certa diminuição ou queda do elã vital, intuição que serve ao mesmo tempo para resolvê-los, mas que, por sua vez, é consolidada e reforçada por essa mesma solução. E, para considerar um exemplo extraído de uma filosofia de inspiração totalmente distinta, o problema da matéria, que é um velho problema, não seria resolvido como o é por Descartes, se esse último, no interior de sua meta-problemática, não formulasse a exigência de que a matéria fosse objeto de uma ideia clara e distinta. Mas o mecanismo universal, fundado sobre essa solução, consolida por sua vez esse princípio que não teria nenhum sentido se permanecesse sem aplicação.

3. O que acabamos de dizer nos dará condições de julgar uma tese curiosa do Sr. Gabriel Marcel sobre a “distinção entre o misterioso e o problemático. O problema é algo que se encontra, obstáculo no caminho. Ele está inteiramente diante de mim. Ao

contrário, o mistério é algo em que me encontro engajado, que não está inteiramente diante de mim”<sup>14</sup>. “Filosofar, para Gabriel Marcel, diz o Sr. Thibon ao comentar essa passagem, consiste menos em elucidar um problema do que em participar de um mistério”<sup>15</sup>. De acordo com essa tese, o problema é *público*, ele se coloca de direito para todos e do mesmo modo para todos (Deus existe? O homem é livre?). Além disso, ele diz respeito à razão e à inteligência. O mistério é *privado* ou no máximo coletivo, existindo apenas para um grupo determinado de homens. Os iniciados que dele formam parte são modificados em seu ser mais do que o são no conhecimento. Porém, essa distinção só será admissível se o mistério se referir a uma religião revelada. Uma vez excluído esse traço, se pode afirmar que toda filosofia tende a uma sabedoria e a uma transformação íntima do homem. Ela também nos “engaja”, a posição de um problema é menos a de um “obstáculo no caminho” do que a expressão de uma intuição profunda que se revela a nós por intermédio desse mesmo problema.

Conclui-se, então, em geral, que os problemas filosóficos não existem em si mesmos, separadamente, de modo que pudéssemos redescobri-los idênticos, mas que eles são momentos em um pensamento filosófico de conjunto que contém sua formulação e sua solução. Seria preciso ainda verificar como essa concepção permitiria vislumbrar um progresso real na filosofia, com o qual, à primeira vista, ela parece pouco compatível.

## NOTAS

<sup>1</sup> In: *Études de philosophie antique*. Paris: P.U.F., 1955. P. 10-16.

<sup>2</sup> Professor adjunto na Universidade Federal de Goiás (UFG) — Regional Goiás. E-mail: pjonas@gmail.com. Para a tradução, utilizamos para fins de comparação a tradução para o espanhol de Gonzalo Montenegro, publicada na revista *Fermentario*, nº 7, 2013.

<sup>3</sup> Ed. Friedlein, p.77, 7. [Cf. mais abaixo, p. 129.]

<sup>4</sup> 530 B. [“É com problemas, portanto, que nos dedicaremos à astronomia, tal como à geometria; e dispensaremos o que há no céu, se quisermos realmente tratar de astronomia, tornando útil, de inútil que era, a parte naturalmente inteligente da alma”. (N.T.)].

<sup>5</sup> Proclus, 77, 20.

<sup>6</sup> I, 4, 101 b 29.

<sup>7</sup> De um modo bem artificial, Proclus parece fazer ingressar essa marca característica na definição do problema matemático, quando diz: “inscrever um ângulo reto em um semicírculo não cria um problema, pois o ângulo ali inscrito será sempre reto. Dividir uma reta em partes iguais cria um problema, porque também podemos dividi-la em partes desiguais”. O caso é muito diferente, pois se trata de dois problemas distintos e não de uma alternativa na qual os termos se excluem reciprocamente.

<sup>8</sup> Em *Études de philosophie moderne*, p. 156-157, diz Émile Bréhier: “Todo problema, como tal, nasce quando o espírito está em uma situação intermediária entre a ignorância e o saber. Não há problema para o ignorante; não há mais problema para o sábio. A noção mesma de problema está ligada à noção de filosofia, ou seja, do desejo ou do amor pela sabedoria. (...) A elucidação de um problema é sempre penetração do real.” [N.T.].

<sup>9</sup> Na *Ética* de Espinosa, que segue, todavia, o método euclidiano, não há sinal de problema.

<sup>10</sup> Conferir, a esse respeito, as excelentes observações de Heinrich Barth, *Philosophie der praktischen Vernunft*, 1927, p. 84, 19.

<sup>11</sup> De acordo com Gonzalo Montenegro, se trata de um “procedimiento dialéctico que consiste en que un cambio conduce a algo hasta su género opuesto. La frase se encuentra en Aristóteles en *Análitica posteriora*, 7, 75 a 38”. Cf. sua tradução em *Fermentario*, nº 7, 2013, p. 6n. [N.T.].

<sup>12</sup> Cf. Bergson, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Pode-se dizer que H. Bergson nos encaminha para uma pedagogia do problema, que considera muito mais importante a elaboração das questões do que a elaboração das respostas ou soluções. Vejamos mais alguns trechos a esse respeito: “Agora, o problema que esse homem se põe, acaso nós o resolveremos? Evidentemente não, mas nós não o pomos: aí reside nossa superioridade. (...) Tal é exatamente o efeito que produzem sobre nós certos ‘grandes problemas’, quando nos reinstalamos no sentido do pensamento gerador. Tendem para zero à medida que dele nos aproximamos, não sendo mais que o afastamento entre ele e nós. Descobrimos então a ilusão daquele que crê fazer mais ao pôr esses problemas do que ao não os pôr”. [P. 69-70]. “Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles frequentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula”. [P. 109]. “Digo que há pseudoproblemas e que são os problemas angustiantes da metafísica”. [P. 110]. [N.T.].

<sup>13</sup> Ou que imaginamos ver, se seguirmos as teses do Sr. Gonseth e de outros matemáticos que pensam que as matemáticas são obrigadas a retornar a seus princípios e, isto, em razão mesmo do progresso que elas realizam.

<sup>14</sup> *Du refus à l’invocation*, p. 96.

<sup>15</sup> *Revue de philosophie*, 1946, p.149.

# NORMAS EDITORIAIS

## POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEACÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

## INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adéquam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.



# EDITORIAL GUIDELINES

## EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

## INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The first mention of a

bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted,

they are forwarded to two consultants, according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.



# SUMMARY

## DOSSIER DIS-PENSANDO THE WEST

### PRESENTATION

Flávia Almeida Pita Laurenio Leite Sombra .....	11
--	----

### DIS-PENSANDO THE WEST: A TECHNIFIED INDIAN

Filipe Ceppas .....	17
---------------------	----

### WHAT TO DO WITH WESTERN UNIVERSALISMS?

Santiago Castro-Gómez .....	39
-----------------------------	----

### ACADEMIC PHILOSOPHIZING AND INSURGENT THINKING: (DIS-PENSANDO PHILOSOPHY THROUGH OSWALD DE ANDRADE AND RAUL SEIXAS)

Julio Cabrera .....	77
---------------------	----

### NEUTRALIZING THE ARGUMENT OF QUALITY: PRELIMINARY RESULTS OF AN EXPERIMENTAL PHILOSOPHY STUDY

Laura Tolton Luke Prendergast Murilo Seabra .....	133
---	-----

### THE WEST AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Laurenio Leite Sombra .....	193
-----------------------------	-----

DIS-PENSAR WESTERN LAW: REFLECTING ON NETWORKS OF SENSE FROM THE LEGAL FORMALIZATION OF WORK

Flávia Almeida Pita ..... 243

WEAVING THE ONTOLOGICAL FEELINGTHINKING: MEETINGS BETWEEN POETRY AND PHILOSOPHY

Jennifer Olarte Mesa  
Juan Cepeda H. .... 275

FROM SEPARATIONS TO DECOLONIZATION: A READING COMMITMENT

Pedro Augusto Pereira Gonçalves ..... 305

WHAT SHOULD WE UNDERSTAND WHEN OBAMA SAYS THAT HE INTENDS TO TAKE DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS TO CUBA (AND TO THE WORLD)?

Paulo Renato Vitória ..... 331

BETWEEN LÉVI-STRAUSS AND THE DEVIL: (OR SOME NOTES ON THE ART OF ANTHROPOLOGY)

Orlando Calheiros ..... 367

BIOGRAPHY, COLONIAL MEMORIES AND POST-COLONIAL LEGACIES

Margarida Paredes ..... 395

ONTOLOGICAL FEELINGTHINKING: GEOCULTURAL APPROACH TO THE CONCEPT OF BEING

Juan Cepeda H. .... 411

**ARTICLES**

THE PITFALL OF TECHNIQUE: BETWEEN THINKING AND OBEYING

Leidiane Coimbra ..... 427

THE ETHICAL TEACHING OF AFFECTS IN BENEDICTUS DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes ..... 449

**TRANSLATION**

THE NOTION OF PROBLEM IN PHILOSOPHY

ÉMILE BRÉHIER

Pedro Jonas de Almeida ..... 481

**NORMAS EDITORIAIS**

Ano 2016 ..... 491

**EDITORIAL GUIDELINES**

Ano 2017 ..... 495

**SUMMARY**

Ideação 35 ..... 499