



A Hipocrisia da Filosofia Latino-Americana*

Hipocrisy of Latinamerican Philosophy

Ronie Aleksandro Teles da Silveira[†]

Universidade Federal do Sul da Bahia – Brasil

DOI: <https://doi.org/10.33975/disuq.vol12n1.982>

Φ

Resumo

A crítica é uma espécie de pedra de toque para toda a filosofia latino-americana. Isso porque temos sido críticos na medida em que aprendemos os procedimentos epistemológicos da filosofia ocidental. Porém, a crítica não possui hegemonia na América Latina porque ela adquiriu funcionalidades divergentes com relação ao modelo original. Daí que somos críticos e não somos. O acerto de contas com essa ambiguidade nos mostra que temos sido involuntariamente hipócritas. A evidência disso é que não conseguimos abrir mão da crítica para avaliar a situação efetiva dessa ambiguidade. Com isso, não somente incorremos em uma forma de círculo lógico como resvalamos para o conforto da filosofia europeia. Para abandonar essa hipocrisia involuntária só nos resta o caminho de descobrir que não somos europeus.

Resumen

La crítica es una especie de piedra de toque para toda la filosofía latinoamericana. Esto se debe a que hemos sido críticos en la medida en que aprendemos los procedimientos epistemológicos de la filosofía occidental. Sin embargo, la crítica no tiene hegemonía en América Latina porque adquirió funcionalidades divergentes en relación al modelo original. Por eso somos críticos y no lo somos. La rendición de cuentas con esta ambigüedad nos muestra que hemos sido involuntariamente hipócritas. La prueba de ello es que no hemos sido capaces de renunciar a la crítica para valorar la situación efectiva de esta ambigüedad. Con esto, no solo incurrimos en una

* **Recibido:** octubre 20 de 2022. **Aceptado:** diciembre 4 de 2022.

[†] **Contacto:** roniefilosofia@gmail.com

forma de círculo lógico, sino que nos deslizamos en la comodidad de la filosofía europea. Para abandonar esta hipocresía involuntaria, sólo tenemos como opción descubrir que no somos europeos.

Palabras clave: crítica, filosofía latino-americana, filosofía occidental, hipocresía.

Abstract

Criticism is a kind of touchstone for all Latin American philosophy. This is because we have been critical to the extent that we learn the epistemological procedures of Western philosophy. However, the criticism does not have hegemony in Latin America because it acquired divergent functionalities in relation to the original model. That's why we're critical and we're not. The accountability with this ambiguity shows us that we have been unintentionally hypocritical. . The evidence of this is that we have not been able to give up criticism to assess the effective situation of this ambiguity. With this, we not only incur a logical circle form, but we slip into the comfort of European philosophy. To abandon this involuntary hypocrisy, we only have the way of discovering that we are not Europeans.

Keywords: Criticism, Latin American Philosophy, Western philosophy, Hypocrisy.

Cómo citar este artículo: Silveira, R. A. T. A Hipocrisia da Filosofia Latino-Americana. *Revista Disertaciones*, 12(1), 7–22. <https://doi.org/10.33975/disuq.vol12n1.982>



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

Não há nenhuma atividade filosófica latino-americana que possa evitar um acerto de contas com a *crítica*. Ela é um dispositivo intelectual que afirma a virtude de juízos realizados de forma desengajada, como se fossem emitidos à certa distância. Por isso, ela supõe a capacidade epistemológica de projetar-se para fora de qualquer situação e avaliá-la de um ponto de vista não comprometido com os elementos que a caracterizam. A origem e o desenvolvimento desse dispositivo se confundem com a própria filosofia ocidental.

Afinal, a pergunta dos primeiros filósofos gregos acerca do princípio de todas as coisas já exigiu um salto para fora das circunstâncias imediatas do mundo físico (Kirk, Raven e Schofield 2007). Esse questionamento postulava a possibilidade de identificar um elemento do qual procederia tudo o que é aparente. Ele postula uma dimensão da realidade capaz de unificar a multiplicidade aparente, mesmo sendo distinta dela.

Essa mesma perspectiva desengajada foi fortalecida pelos procedimentos monoteístas do Cristianismo que visavam unificar a totalidade do mundo sob uma única autoridade transcendente. Uma característica básica dessa atitude é a necessidade de suprimir todas as formas de politeísmo, concentrando a diversidade sob um único princípio, hierarquicamente superior e distinto do mundo sensível (Agostinho 2000). O monoteísmo afirma a natureza não material de um Deus único que é a origem de tudo o que existe. Esse Deus não nasceu de algo preexistente, mas se originou de si mesmo. Como um princípio superior auto fundante, sua natureza não se mistura com as circunstâncias da existência espacial e temporal.

Muito mais tarde, o exercício individual de submeter a escrutínio as próprias crenças conduziu esse tipo de impulso a um novo patamar (Descartes 2018). Impulso que pode ser compreendido como uma característica de toda a Filosofia Moderna e seu intuito de avaliar a capacidade humana de conhecer (Locke 1983; Hume 2004; Kant 1994). A crítica aqui está voltada contra o próprio sujeito que critica, de tal maneira que exige que ele se afaste epistemologicamente de si mesmo, se separe de si para, então, poder melhor avaliar sua capacidade de conhecer.

De uma maneira geral, podemos falar de um dispositivo crítico que perpassa grande parte da filosofia e da própria cultura ocidental e que visa aprimorar uma perspectiva desengajada de análise, uma forma distanciada de avaliar. Ele valoriza aquela dimensão de independência de um ponto de vista epistemologicamente superior como um requisito para a emissão de juízos de valor não comprometidos ou estritamente *científicos*.

Esse dispositivo crítico é uma espécie de pedra de toque contra o qual a filosofia latino-americana deve ser contraposta ou um espelho contra o qual ela adquire uma forma visível. Isso na medida em que a filosofia latino-americana define-se com relação a esse dispositivo fundamental da filosofia europeia. Afinal, a existência da filosofia no ambiente cultural latino-americano se deve ao impulso promovido pela colonização europeia. Por isso, a crítica se apresenta como um pano de fundo para todo pensamento latino-americano. Mesmo que seja para promover alguma forma de recusa – total ou parcial – dos procedimentos críticos, uma filosofia latino-americana deve propiciar um acerto de contas com esse dispositivo. Deixá-lo de lado significaria tangenciar a própria filosofia latino-americana.

Isso quer dizer que uma filosofia latino-americana necessita ajustar as contas com a velha Europa, mãe da crítica. Porém, nesse caso, não se trata apenas de enfrentar um conjunto de valores que, em determinado momento específico do passado nos constituiu. Trata-se também de nos darmos conta do *quanto* nos tornamos críticos.

Isso porque não nos tornamos estritamente críticos. Se isso tivesse ocorrido, teríamos nos tornado europeus, tanto do ponto de vista de nossos hábitos racionais quanto de nossa experiência existencial, de nossas rotinas diárias de vida. As evidências acerca dessa carência relativa de criticidade estão por toda parte na maneira como vivemos.

Apenas para mencionar um exemplo, observe que nossas diferenças sociais são gritantes no início do Século XXI e que não fomos capazes de forjar sociedades democráticas e inclusivas após 200 anos de Independência política. O Estado representa, no âmbito político, aquela instância superior e desengajada capaz de ordenar uma diversidade de interesses individuais. Ou seja, ele exhibe uma *funcionalidade crítica* no plano político do mesmo modo que o Deus cristão o faz no plano da salvação.

De fato, o objetivo do Estado é promover a disciplina da sociedade na proporção em que afirma a validade independente do bem-comum – a despeito da variedade e do

conflito entre os interesses particulares. O objetivo do Estado, o bem-comum, não é o bem de nenhuma parte, mas se coloca acima dela. Ele é um bem desengajado e distinto de todos aqueles que expressam interesses imediatos. Por isso, o modo como nossas sociedades latino-americanas se estruturam caracteriza uma forma não inteiramente crítica de viver. O Estado aqui não cumpre inteiramente sua função crítica.

Por outro lado, seria ingênuo pensar que não somos críticos, como se tivéssemos passado incólumes pela experiência colonial e pela longa exposição ao dispositivo crítico. Desde que os europeus desembarcaram na América trouxeram suas armas e suas cruzes - os aríetes críticos do Estado e do Cristianismo. Uma longa exposição a essas estruturas críticas deixaram suas marcas entre nós, mas não consolidaram uma hegemonia a ponto de nos confundirmos com o modo de vida dos colonizadores.

Para perceber a presença desses traços críticos entre nós, basta verificar que nossas sociedades se organizam com base em Estados Nacionais que, em tese, incorporam aquele dispositivo no plano político. Em função disso, somos e não somos críticos – o que torna nossa situação muito particular e faz da crítica uma pedra de toque para nos compreendermos.

Um exemplo mais específico de nossa situação é o dos processos de formação de filósofos. Ainda hoje uma formação em filosofia se dá por meio de estudos de História da Filosofia Europeia. Além disso, o ambiente universitário em que essa formação ocorre sofre a influência decisiva do sistema de produção do conhecimento, forjado com a expansão da ciência ocidental. Aliás, todas as práticas derivadas desses processos de formação científicas, promovidos pelas universidades, passam por uma regulamentação estatal que disciplina o exercício profissional. Sem a devida autorização as atividades profissionais são consideradas ilegais. Esse mecanismo de ordenamento do trabalho se estrutura em torno da capacidade de fazer valer aquela instância independente que regula e organiza a totalidade dos aspectos da vida sem se misturar a ela.

Porém, nenhum desses processos funciona do mesmo modo como seus congêneres europeus, alterando a função crítica que eles possuem. Para dizer o mínimo, a formação em filosofia europeia tem pouco a dizer sobre as realidades específicas da América Latina. Essa desconexão reforça a atmosfera colonial que caracteriza a relação entre essas duas culturas. Por seu lado, os sistemas de produção de conhecimento científico refletem essa

mesma disjunção, adotando um formato elitista distantes do ideal democrático da ciência europeia.

Disso resulta que somos e não somos críticos: as instituições são idênticas às europeias, mas sua funcionalidade não segue à risca o roteiro crítico. Assim, podemos avançar um pouco mais e afirmar que a filosofia latino-americana necessita realizar um ajuste de contas com a sua *ambiguidade crítica*. Ela diz respeito ao fato de havermos assumido um modelo civilizatório europeu e, ao mesmo tempo, não o levamos a termo. Isso caracteriza um estado geral de deslocamento entre as intenções das instituições e dispositivos e sua realização prática, entre o que é declarado e o que é feito, ao qual retornaremos adiante.

A partir do reconhecimento daquela necessidade de verificar a relação que estabelecemos com a crítica, devemos tentar compreender como temos lidado contraditoriamente com ela. Afinal, se o conjunto de dispositivos críticos tivesse obtido pleno sucesso no seu transplante colonial para a América Latina, hoje não seria necessário tratar da especificidade de uma filosofia latino-americana. Se essa transposição tivesse ocorrido com sucesso, não faria sentido a discussão sobre nossas especificidades filosóficas. Afinal, nesse caso a filosofia latino-americana seria um capítulo da filosofia europeia desenvolvido na América Latina. No máximo, discutiríamos como esse capítulo em particular expressa, a seu próprio modo, o vigor e o sucesso da filosofia da velha Europa na América.

Como sabemos que isso não ocorreu, que não nos tornamos europeus, algo deve ter se processado com a crítica na América que não um mero transplante para outra região. Algum tipo de ajuste ou adaptação foi realizado com a implantação da crítica nas novas terras. E é esse modo específico que caracteriza uma maneira de pensar, um tipo de operação que tem nos definido, uma apropriação particular da crítica - que a tomou como um padrão para as nossas atividades filosóficas, transformando sua funcionalidade original.

Há certo drama nesse reconhecimento de uma situação ímpar da filosofia latino-americana diante da crítica. Isso se deve a que todos os filósofos latino-americanos foram educados naqueles cânones europeus a que nos referimos acima. Em algum momento de suas carreiras intelectuais deve se tornar patente para cada um duas possibilidades:

primeiro que seu trabalho consistiria em uma sucursal europeia na América. Isso não é nada animador porque nos colocaria em uma posição subalterna, constrangidos a tentar repetir os temas, os problemas e as soluções para, em algum momento, estarmos aptos a contribuir com algo original para o mundo europeu.

Mas essa alegada originalidade potencial jamais poderia ser uma *originalidade* propriamente falando, já que consistiria em alguma forma de contribuição individual a um projeto cultural europeu. Aqui se trata mais do sentimento individual de se sentir devidamente integrado ao típico trabalho do filósofo europeu do que de alguma forma de articulação efetiva entre a filosofia latino-americana e a europeia.

Obviamente não há nada de errado com esse desejo de integração pessoal. Ele apenas não parece refletir uma posição cultural que possa se tornar promissora já que diz respeito a projetos de realização profissional individuais. Se é verdade que uns poucos filósofos latino-americanos se tornaram filósofos europeus também o é que a América Latina continua não sendo a Europa.

A segunda possibilidade diz respeito à sensação de que algo de terrivelmente desastroso teria acontecido nos nossos processos de formação filosófica, no modo como compreendemos a filosofia europeia na América Latina. E se algo assim se passou, então jamais poderíamos realmente contribuir, porque tomamos um caminho errado em alguma bifurcação no trajeto filosófico que vem da velha Europa. Nesse caso, seríamos algo como uma variante ainda sem uma forma particular, uma deriva desconectada do tronco principal. E, como toda deriva, essa pode ser promissora ou dar em nada.

Vimos que não somos uma sucursal europeia bem sucedida, já que a América Latina não é uma Europa transplantada para outro continente. Então, parece que a segunda hipótese é a mais ajustada para descrever os eventos que *já aconteceram* na América Latina. Digo isso porque aquelas hipóteses não são dois *projetos* alternativos, mas duas formas de contar uma história já acontecida ou em vias de acontecer. A questão que parece se impor para a Filosofia Latino-americana é a de verificar se sua situação com relação à crítica expressa um fracasso, uma promessa de originalidade ou alguma outra coisa. O que não parece razoável é acreditar que tenhamos nos tornado um capítulo bem integrado da narrativa europeia mais ampla.

É evidente que o reconhecimento de um fracasso é sempre mais difícil de ser aceito. Parece mais confortável apostar na possibilidade de sermos originais, embora sem saber exatamente em que consistiria essa originalidade. Nesse ambiente, a crença na superioridade da mestiçagem cultural parece inevitável, porque o seu oposto é o reconhecimento de que a América Latina não passa de um fracasso - civilizatório e filosófico. Através da mestiçagem cultural refiro-me ao fato de que a cultura europeia não colonizou inteiramente o mundo americano – ao contrário do que ocorreu na América Anglo-Saxã. A mestiçagem racial está incluída aqui como uma espécie de substrato biológico dessa mestiçagem cultural, mas essa é bem mais ampla que aquela e inclui mesmo um país como a Argentina, povoada por três quartos de imigrantes europeus.

A mestiçagem cultural poderia nos permitir compreender a absorção parcial do dispositivo crítico como uma vantagem, como uma deriva promissora do mundo europeu. Mas para nos colocarmos nessa posição e apresentar uma narrativa de eventos passados teríamos que aguardar até que a promessa se cumpra. Ou seja, essa convicção só faria um sentido concreto depois que a deriva latino-americana da crítica já houvesse se tornado efetivamente um ramo dotado de vitalidade própria. Infelizmente isso não ocorreu ainda e nem sabemos se ocorrerá.

É evidente que qualquer um pode defender um projeto otimista desse tipo, em que a deriva latino-americana da crítica possa gerar frutos invejáveis e, quem sabe, contribuir decisivamente para a História da Humanidade ou para a Marcha do Espírito em direção a uma finalidade de ordem superior. Porém, deixo isso para aqueles que são realmente otimistas ou que têm talento para cultivar versões do futuro. A princípio, um projeto me parece valer tanto quanto qualquer outro, a depender da dose de otimismo com o qual o delineamos.

Me interesso mais pelos resultados, pela narrativa daquilo que já aconteceu ou que está acontecendo, sem ser necessariamente pessimista. Podemos falar aqui de um otimismo de resultados ou de um otimismo tardio, aquele que surge quando as coisas já se materializaram nesse mundo. Assim, por falta de opção e de talento desse autor, enveredamos por um caminho que nos leva a inquirir sobre o que já aconteceu com a crítica na América Latina.

Na proposição desse tipo de tarefa filosófica, que envolve avaliar o caminho que a deriva latino-americana tomou diante dos efeitos da crítica, parece haver algo que nos escapou até o momento. Ao avaliar a posição relativa da filosofia latino-americana com relação à crítica, colocamo-nos em uma posição epistemológica muito particular. Ou seja, mesmo quando nos propomos a verificar qual é o resultado da nossa relação colonial com a crítica, aí mesmo replicamos o mecanismo crítico da avaliação desengajada.

Ao adotarmos essa perspectiva, lançamos mão do dispositivo crítico. Porém ele faz parte da equação de como nos relacionamos com a crítica. Então, terminamos por cair em um tipo de círculo lógico em que o procedimento que adotamos aqui já é parte daquilo que pretendemos investigar. Mas, se agirmos assim, estaremos supondo a validade dos procedimentos que pretendemos avaliar. E isso não parece muito acertado.

Na verdade, ao agir assim estamos adotando a perspectiva crítica como um procedimento para avaliar nossa relação com a própria crítica. De maneira implícita estamos referendando a crítica como estratégia para pensar o que ocorreu com ela própria por ocasião de seu transplante para a América Latina. Além de cairmos em evidente circularidade, também deslizamos para uma confusão entre a atividade filosófica e a crítica, como se não houvesse mais nenhuma maneira de analisar nossa questão que não passasse por esse último dispositivo.

Em função dessa confusão entre crítica e filosofia, notamos que os filósofos têm se ocupado com a questão latino-americana como se dependesse deles uma resposta a como devemos interpretar nossa maneira de ser. Ou seja, os filósofos latino-americanos se colocam em condições de *estabelecer* o significado do transplante da modernidade crítica para a América Latina. Com essa atitude, a filosofia latino-americana tem se afirmado com uma instância especialmente capaz de estipular o sentido geral de toda a nossa cultura e de sua relação ambígua com o mundo europeu. Ela tem encampado o discurso crítico sem nenhum tipo de questionamento sobre sua propriedade ou pertinência para a América Latina – como se o que vale lá também vale aqui, como se a forma da filosofia já realizada valesse para toda circunstância.

De fato, essa postura afirma implicitamente que a filosofia que praticamos está dotada de um poder especial de *constituir* um sentido que ainda não existe nas demais áreas da cultura. Esse poder especial derivaria daquela disposição de considerar a

totalidade da cultura de um ponto de vista desengajado, típico da crítica. Em função desse ponto de vista muito elevado é que caberia aos filósofos latino-americanos a missão de liderar a obtenção de um sentido para aquilo que resultou na transposição da crítica para a América. E isso se justificaria porque nós estaríamos especialmente dotados de... capacidade crítica!

Parece que temos todos os motivos para suspeitar de qualquer um que queira analisar a feição assumida pelo estatuto crítico na América Latina em função de se declarar melhor aparelhado com relação ao uso desse mesmo estatuto. O círculo é muito evidente para não levantar suspeitas sobre a totalidade desse processo de avaliação. Em último caso, estaríamos usando a crítica para interpretar e estabelecer o sentido da interação da crítica com o ambiente latino-americano.

Esse tipo de atitude teórica apenas reafirma a base geral de conhecimentos adquiridos nos processos de formação fornecida pela História da Filosofia Ocidental. Ou seja, o que se opera aqui é uma tomada de posição dentro de um quadro de referências cerrado, que não admite interferências diferentes daquelas que já se encontram consolidadas. Esse é um resultado – criticamente deficitário – da circularidade crítica fechada dentro do ambiente da velha Europa. Não se trata somente de circularidade, mas de uma forma de circularidade que perpetua o mesmo sistema de crenças predominante desde a chegada dos europeus. Ou seja, o que nós, os filósofos latino-americanos, temos realizado é uma extensão de conceitos europeus mesmo quando nos dispomos a pensar os efeitos produzidos pela crítica na América Latina. Mesmo sabendo que o que ocorreu aqui não foi um mero transplante, mas alguma forma de deriva adaptativa, mesmo assim não adotamos nenhuma prudência ao lançar mão de um ponto de vista tradicional crítico. Reincidimos, portanto, em práticas intelectuais coloniais: seguimos pensando a América Latina a partir da Europa, mesmo quando nos sobrecarregamos de boas intenções críticas. Como se pode ver, o inferno da filosofia latino-americana parece estar repleto de boas intenções europeias!

Um dos postulados que servem de base para essa circularidade é a pressuposição de que a filosofia estaria especialmente dotada da capacidade para liderar a definição de um sentido geral para a cultura latino-americana. Isso decorreria, obviamente, de sua alegada condição crítica, da grande distância epistemológica que ela pode adotar com relação ao

que a cerca. Isso a tornaria especialmente dotada para avaliar o modo de vida latino-americano. O que ocorre, nessa postura geral por parte da filosofia latino-americana, é a adoção de uma crença implícita na sua capacidade de falar em nome de todos os demais atores culturais, de se tornar uma espécie de porta-voz geral da cultura. Tudo sugere que a capacidade de se colocar em uma posição desengajada, típica da crítica, foi convertida em uma autorização para liderar. Uma capacidade de análise converteu-se em poder de liderança ou em poder para exercer o poder.

Evidentemente não me refiro aqui ao exercício do poder como ocupação de postos institucionais de mando. Me refiro a uma conotação simbólica que implica que o crítico estaria melhor habilitado para indicar os rumos a serem tomados pela cultura, pelos valores que fundamentam o modo de vida predominante de uma comunidade. Trata-se do poder de ditar valores, certamente maior do que o poder de exercer funções específicas de autoridade. Afinal, essa última forma de poder depende do resultado daquela. Essa atitude não é estranha à atividade filosófica ocidental, pelo menos desde Platão (1993).

Nos termos aqui propostos, isso significa que a nossa assimilação do dispositivo crítico tem se revelado como uma tentativa de repetição desse dispositivo, já que assume os mesmos pressupostos do modelo original. Entretanto, vimos acima como esse não é o caso, que a América Latina não é uma parte da Europa. Então, os valores que estamos assumindo ao postular a perspectiva crítica como método filosófico está em contradição frontal em relação ao que aconteceu e acontece aqui. Nós, os filósofos, seguimos pensando como se estivéssemos na Europa mesmo quando nos revestimos de boas intenções descolonizadoras.

Uma forte evidência de que ainda nos movemos no interior desse universo crítico pode ser observado ao constatarmos que *ser crítico* ainda é considerado uma virtude intelectual, no mesmo sentido expresso pela filosofia ocidental. Não se trata aqui somente de lançar mão de um dispositivo inadequado para compreender um objeto de estudo. Se trata de lançar mão de um método que contradiz o conteúdo daquilo que se tenta entender e avaliar. Se a cultura latino-americana não é crítica – naquele sentido que indicamos acima – para que serviria estudá-la de uma perspectiva crítica?

Talvez somente para obter a sensação reconfortante de seguir utilizando os mesmos procedimentos adquiridos durante os anos de formação em filosofia ocidental. Talvez para

ênfatizar que mantemos os padrões originais de pureza crítica no contexto de uma realidade em que ela não funciona. Seja como for, essa persistência subterrânea da crítica parece fazer ressoar muito mais um certo conforto subjetivo do que um procedimento escolhido por meio de um juízo realmente crítico. Ela está mais ligada à necessidade de segurança por parte dos filósofos em lançar mão de procedimentos já consolidados do que em aventurar-se em seu próprio mundo latino-americano (ainda desconhecido).

Não é ocasional, portanto, que grande parte das discussões sobre filosofia latino-americana sejam tipicamente historiográficas. Essa linha de trabalho possui uma verdadeira compulsão pelos debates filosóficos que foram realizados no passado. Ao deslocar o debate para essa dimensão, o sentido da crítica na América Latina torna-se de maneira sutil uma questão de história da filosofia. Além disso, com essa estratégia, certamente inconsciente, os filósofos creem permanecer no controle de tudo o que é relevante sobre a América Latina: a história da filosofia latino-americana. Mas o que tem escapado à filosofia latino-americana é justamente aquilo que ainda não faz parte de história da filosofia: a maneira disfuncional das operações críticas realizadas na América Latina. Se preferirmos, podemos chamar essa situação de *perturbações críticas* para ênfatizar o modo pouco crítico de operar a crítica – ou os modos pouco europeus da América Latina.

Certamente daqui emergiu aquele conhecido constrangimento em se utilizar os termos *filosofia brasileira* ou *filosofia colombiana* – por exemplo - e a opção por *filosofia no Brasil* ou *filosofia na Colômbia* para evidenciar a continuidade com relação ao mundo europeu e o desconforto na proposição de uma outra direção a ser adotada, mais afeita às modalidades latino-americanas.

Mesmo quando a questão não é tipicamente historiográfica, ela tende a se restringir a uma tomada de posição dentro do espectro de teorias filosóficas existentes, porque esse é o quadro de referências que faz parte de toda a formação filosófica disponível. Então, os problemas da filosofia latino-americana têm se definido, algumas vezes, pela discussão se devemos adotar uma postura fenomenológica ou histórica ou analítica etc. Observe aqui a restrição que é produzida quase de maneira automática: a prática da filosofia latino-americana torna-se uma tomada de posição *dentro* do conjunto de opções filosóficas europeias disponíveis – ou por meio de uma adaptação dessas referências. Isto é, definir

o que é a filosofia latino-americana resume-se a assumir uma posição particular dentro do quadro de opções fornecido pela história da filosofia europeia. Saber como a crítica funciona na América Latina tem sido uma questão formulada nos termos da filosofia europeia. Isso porque, como vimos acima, na própria análise que nos propomos a realizar já adotamos procedimentos críticos – logo europeus.

Um resumo panorâmico da situação pode sugerir dois tipos de circularidade: a análise da crítica realizada por meio do dispositivo crítico e a análise da filosofia latino-americana realizada por meio dos dispositivos filosóficos europeus já existentes. Em ambos os casos se nota o mesmo tipo de fechamento dentro de um quadro de referências preexistentes. Uma circularidade que, por definição, não pode chegar muito longe das opções de que se parte.

A questão que quero ressaltar não é a de falta de disposição para a originalidade, como se tudo se resumisse a escolher que teoria seguir. Isso se resolveria através da adoção de outra disposição para se aventurar em busca de uma filosofia latino-americana autóctone.

Quero destacar aqui algo um pouco mais sutil: mesmo quando se opta pela tentativa de originalidade, se assume uma compreensão de que a filosofia é uma atividade que ocorre dentro de limites críticos pré-definidos. Assim, se entende que o problema da adaptação da crítica na América é uma questão filosófica. E, com isso, que as eventuais soluções terão que ser filosóficas, criadas e desenvolvidas por filósofos. Ou seja, se replica aquela crença da posição especial do poder cultural, que seria uma atribuição específica dos filósofos. Caberia a eles liderarem qualquer processo de descolonização – desde que isso implique um movimento para fora da Europa e para dentro da América Latina.

Nesse caso, mesmo quando nos propomos a seguir em direção a uma desejada originalidade não alteramos aquela posição crítica especial da filosofia ocidental. Portanto, se trata de uma modalidade de originalidade de cartas marcadas, de um avanço dentro das velhas fronteiras da crítica europeia, de uma aventura em direção ao que já sabemos. Nesse caso, nos movimentamos em direção à América Latina adotando os velhos parâmetros da filosofia crítica europeia.

É evidente que isso não se expressa como uma teoria explícita por parte dos filósofos latino-americanos. Estamos nos movendo aqui no interior daquele conjunto de

procedimentos implícitos que fazem parte do dia-a-dia da atividade filosófica. Mas essa avaliação acerca da natureza dos debates e dos procedimentos metodológicos que são adotados restringe o problema latino-americano a uma questão contida nos limites da atividade filosófica. Em função disso e do peso da tradição, a questão desliza suavemente para o interior da atividade filosófica europeia.

Entendo que essa compreensão endógena da atividade filosófica é equivocada em função do elitismo e das restrições indevidas que ela produz. O elitismo é patente na medida em que nela a filosofia coloca-se em uma posição de liderança cultural. Essa liderança não é justificada e nem é o resultado de alguma experiência histórica latino-americana. Não se discute aqui que essa função de liderança já tenha sido reivindicada e exercida por solicitação da própria cultura, como na Grécia Antiga (Silveira 2020).

Mas a extensão automática dessa função de liderança para outras situações culturais não possui justificativas explícitas. Ela se deve exclusivamente a um hábito intelectual fundado em uma certa definição de filosofia e extrapolado para outras situações. Nesse ponto parece evidente que a compreensão da atividade filosófica como essencialmente crítica é um hábito corporativo que se intrometeu em *toda* a atividade filosófica – evidentemente por falta de crítica. É como se essa alegada virtude crítica, da qual tanto nos orgulhamos, não fosse devidamente colocada em prática. Daí a carência de crítica na maneira como exercemos a filosofia latino-americana, nossa hipocrítica ou nossa hipocrisia involuntária.

Pior que essa conotação elitista do exercício filosófico são as consequências danosas para a própria filosofia. Uma filosofia que se detenha dentro dos muros de sua própria disciplina recai sempre em alguma forma de historiografia. Ela passa a viver da sua própria riqueza já consolidada, das conquistas do passado. Mas isso não garante a ela nenhum tipo de capacidade para articular-se com o restante da cultura. Ao contrário, esse hábito em alimentar-se apenas de si mesmo torna-a gradualmente inapta ao diálogo, à expansão de seus horizontes e à sua própria redefinição em contato com outros mundos. Toda filosofia dotada de vitalidade necessita comer os *outros*.

Ou a filosofia latino-americana dialoga com outras áreas da cultura ou define em culto à sua própria tradição, logo em filosofia ocidental. Define porque sua vitalidade depende da capacidade de dizer algo de relevante para o restante do universo não

filosófico. O valor de uma determinada atividade não se estabelece em função de características tidas como excelentes pelos que a praticam. Ele se estabelece pela capacidade de afetar o mundo externo, de estabelecer conexões e mostrar-se importante para os outros. O fato da filosofia ocidental ter se mostrado importante para alguém em alguma ocasião não faz dela algo importante para todos e para sempre.

Não há opção a esse reconhecimento exterior dos outros que não conduza a algum estreitamento da atividade filosófica. Acredito que temos caído nessa tentação em função do modelo pedagógico que privilegia o estudo da história da filosofia em detrimento de uma participação efetiva no debate cultural mais amplo. Mas esse modelo pedagógico não é um acidente de percurso. Ele reflete a suposta capacidade crítica da filosofia, sua crença de que ela já está dotada da chave que abre todas as portas. Essa ilusão nos leva a crer que bastaria continuar tentando encontrar as fechaduras certas para uma chave mágica que se encontra no nosso bolso.

Não submeter a crítica a crítica, não significa somente perpetuar o predomínio de categorias europeias já assimiladas – alinhar-se a uma certa forma de colonialismo epistemológico. Não submeter a crítica à devida crítica também é uma forma de conforto intelectual e de hipocrisia. Nesse sentido, mesmo as boas intenções descolonizadoras podem estar sendo vítimas da carência de crítica.

A porta de entrada para uma filosofia latino-americana menos hipócrita está no reconhecimento de que somos e não somos críticos, de que somos e não somos europeus. Para nós, filósofos latino-americanos, é muito fácil acreditarmos que somos filósofos europeus, o difícil é descobrir que não somos. E, mais árduo ainda, é perceber que somos e não somos.

Referências

Descartes, R. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, 2018. Disponível em <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/eee.13-14.docs/descartes.discours.texte.integral.pdf> Consultado em 17/4/2021

Hume, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Locke, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1994.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. *The presocratic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Platão. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993

Silveira, R.A.T. Uma mirada sobre a América Latina. IN: Ramaglia, D.; Silveira, R. A. T. (Orgs.) *Miradas filosóficas sobre a América Latina*. Porto Alegre: FI, 2020. pp. 164-188.