

## Resenha

# Por uma filosofia sem adjetivos e humana

ZEA, Leopoldo. (2005). A filosofia latinoamericana como filosofia pura e simplesmente. Rio de Janeiro: Garamond

APARECIDA MARIA ABRANCHES

“Existe uma filosofia de nuestra América?”, pergunta o peruano Augusto Salazar Bondy. Estranha pergunta na história da filosofia ocidental, porém não estranha à sua expressão latino-americana. Nesta expressão, a estranha pergunta é constitutiva da história de povos que no alvorecer da modernidade ocidental tiveram sua humanidade questionada, posta “entre parênteses”. A eles foi negado o direito ao Verbo, ao *logos*, à palavra, que trazem em si a propriedade e o poder de nomear, criar e ordenar.

Desse modo o filósofo mexicano Leopoldo Zea inicia sua narrativa crítica da história da filosofia na América latina em “*A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*” ou, no original, “La filosofía americana sin más”, publicada em 1969. O objetivo nesta resenha é apresentar os argumentos centrais de cada capítulo.

No capítulo I, “A filosofia na América Latina como problema do homem”, o autor argumenta que se aos gregos e a outros povos ocidentais, em outras etapas da história filosófica, não ocorreu fazer tal pergunta, então naquela dúvida singular está implicado o problema do homem: “A nenhum grego ocorreu perguntar-se pela existência da filosofia grega (...) simplesmente pensavam, criavam, ordenavam, situavam, definiam, isto é, pura e simplesmente filosofavam” (p. 357). Na América Latina, o perguntar-se sobre a possibilidade de uma filosofia indica já uma diversidade que está na origem do pensamento

e dos povos latino-americanos. Diversidade, afirma, “que não partiu de nós, mas com a qual nos encontramos” (p.357).

Zea refere-se ao famoso debate, ocorrido na Espanha em meados do século XVI, entre Bartolomeu de Las Casas e Sepúlveda. Com este evento, em que a humanidade dos indígenas fora posta em questão, defendida pelo primeiro e negada pelo segundo, são estabelecidos também os parâmetros dentro dos quais o homem e a filosofia latino-americanos passariam a ser julgados. A defesa da humanidade dos indígenas, por Las Casas, erigiu o cristianismo como “arquétipo” do plenamente humano, perante o qual a condição humana do indígena seria justificada. Porém, dita defesa não pode ser vista como restrita ao interlocutor Sepúlveda e a uma diminuta audiência, mas a uma Europa que, em sua agressiva aventura no planeta, impôs-se a si mesma como arquétipo para outros povos. Diante do modelo, o homem e a filosofia desta parte da América poderiam almejar, no máximo, a condição de cópias, “eco” de vidas alheias.

Com essa abordagem da história da filosofia latino-americana, Zea comunga com os autores pensamento social e político brasileiro a preocupação com a questão da originalidade dos nossos produtos intelectuais. A pergunta “Existe um pensamento político brasileiro?”, que dá título a um dos livros de Raymundo Faoro, ilustra bem essa comunhão, que, para o filósofo mexicano, exige uma análise radical de como os homens nesta parte do continente têm sido nomeados, entendidos por outros que jamais questionaram o seu direito ao Verbo.

A análise radical, que parte da polêmica do século XVI, estende-se à época contemporânea, passando pelo século XIX, quando outro arquétipo do “homem humano” é imposto. Trata-se da filosofia do progresso com seu ideal de civilização e de seres humanos civilizados. Nesta etapa, não mais os indígenas, mas os que com eles e com outros povos não europeus misturam seu sangue são rebaixados à “sub-humanidade”: “Em nome da civilização, falar-se-á, agora, de raças degeneradas, isto é, misturadas, híbridas.” (p.360) Novamente, a negação da humanidade pelo arquétipo europeu imporá uma resposta, tal como a oferecida por Las Casas e missionários que estiveram aqui. Desta vez, a resposta, escreve: “(...) é toda esta filosofia que tanto pergunta pela existência de uma cultura, uma filosofia própria, como pela humanidade da qual se faz estas perguntas” (p.363). Nesta resposta, testemunha-se uma “luta trágica”: “trágica pela divisão e amputação interna, trágica por tentar anular o seu rebaixamento pela cultura arquétipo de toda humanidade” (p.364). Os protagonistas desta luta são aqueles que, de um lado, almejam a civilização, negando o passado colonial ibérico, e de outro, aqueles que se

empenham na preservação desta herança. Aos primeiros, artífices do liberalismo latino-americano, impõe-se como necessária uma “emancipação mental” que se desfaria dos hábitos e costumes daquele passado. Sem distingui-los, os nomes dessa plêiade do romantismo latino-americano são Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo e Mora que “sonham com uma América que, como a Europa, origine um conjunto de culturas nacionais semelhantes às que surgiram no Velho Continente.” Da emancipação mental resultou, no conjunto da produção intelectual, uma

(...) literatura afrancesada, saxonizada ou germanizada e numa filosofia que faz do positivismo, tanto francês quanto inglês, ou do pragmatismo norte-americano instrumentos da nova ordem mental, a filosofia que há de substituir a escolástica, uma vez alcançada a emancipação mental. (ZEA, 2005, p.366-367)

Enquanto, no século XIX, a filosofia se esgrima na “luta fratricida” em nome das culturas nacionais latino-americanas, um “colosso” ao Norte do continente se ergue. Trata-se dos Estados Unidos, que não nasceram sob a égide da dúvida sobre a humanidade dos seus homens, nem questionaram a originalidade de sua cultura. Como a Europa, impõe como arquétipo o seu *American way of life*, escreve Zea, com o pragmatismo de quem atua tendo em vista o seu interesse. A reação a esse novo paradigma virá do uruguaio José Enrique Rodó com o seu *Ariel*, publicado no início do século XX.

Neste século, uma nova plêiade de escritores emerge inspirando um novo nacionalismo, desta vez centrado na questão “o que faz do homem um Homem?”, que possibilita um pensar sobre o latino-americano como “um homem sem mais”. A liberdade será a resposta de Antônio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro O. Deustúa, Enrique Molina etc. Com estes autores, o paradigma de homem é afirmado ser o próprio homem. A singularidade de cada homem se projeta numa compreensão dos povos, originando “um nacionalismo que buscará em seus povos o que a nova filosofia buscará nos indivíduos” (370). Exemplar deste novo nacionalismo é a Revolução Mexicana, em 1910. Os movimentos políticos e culturais que se seguem pela América Latina terão como alvo os Estados Unidos, procurando frear sua expansão imperialista e, ao mesmo tempo, buscando fortalecer suas economias.

Por fim, Zea estende a análise desses movimentos nacionalistas ao final da Segunda Guerra Mundial, que traz à cena política e cultural novos protagonistas na luta anti-imperialista. Ao lado dos latino-americanos, africanos e asiáticos — embora alheios às preocupações uns dos outros — também vão se propor a questão de uma filosofia própria

que se questiona sobre qual o lugar de cada uma das culturas “nessa humanidade planetária que a expansão ocidental, apesar de tudo, originou” (p.372).

No capítulo II, “A filosofia como originalidade”, Zea propõe a seguinte indagação: o que é ser original? Longe de negar a influência da filosofia ocidental, dita universal, Zea afirma que ser original é partir do que se é, da própria realidade. Ele propõe o que denomina uma filosofia em concreto. Distintamente dos pensadores do século XIX que propuseram a “emancipação mental” do passado colonial ibérico, ele propõe a “assunção do passado” como condição para “ser o que se tem sido para não ter de seguir sendo-o” (p.380). Com isso, não se seguiria aquela “amputação” em face da realidade concreta que pressupõe o seu passado. Procedendo deste modo, desfaz-se o problema da originalidade, uma vez que, ao ser recebida, a filosofia estrangeira é modificada, adaptando-se à realidade concreta. Servirá de instrumento para as soluções dos problemas da realidade receptora: “(...) A América Latina não faz mais que seguir convertendo as filosofias que surgem na Europa em instrumento de sua preocupação política” (p.384). Adaptadas, elas funcionariam como ideologias políticas.

Criticando os pesquisadores da história filosófica que buscam semelhanças entre as ideias europeias e as latino-americanas, e que encontram se não “distorções, mas cópias, incompreensão”, Zea afirma que “(...)o distorcido, a deformação, o ser como má cópia expressam a realidade na qual têm sido úteis estas filosofias”(p.386). Sendo impossível uma “autenticidade original” num mundo criado pela expansão europeia, temos uma “autenticidade de assimilação”, o que é possibilitado pela filosofia em concreto, isto é, assuntiva do seu passado ibérico e consciente do modo como as nações latino-americanas estão integradas ao mundo, isto é, como nações subdesenvolvidas.

No capítulo III, “A filosofia como ideologia ou ciência?”, o tema da originalidade é retomado. Desta vez, a esgrima é contra uma concepção de que a filosofia latino-americana deveria pautar-se pela “lógica rigorosa” e “profissionalismo”. O alvo é o filósofo mexicano Luis Villoro, para quem a filosofia no México seria vista mais como uma “espécie de invenção pessoal, mais próxima da criação literária do que da científica” (p.405). Ideológica, a filosofia naquele país não lograra a construção de sistemas, por isso careceria de uma tradição, diz Villoro. Segundo Zea, Villoro afirmara: “Só haverá uma escola filosófica própria quando alcançarmos um nível científico na filosofia semelhante ao dos países avançados” (p. 403-404).

Para Zea, a compreensão da filosofia exposta por Villoro, além do problema da originalidade, deslinda mais uma preocupação para a filosofia latino-americana, a saber, a

dimensão exclusivamente técnica desse saber. A técnica, observa, é o instrumento da expansão e do domínio sobre a natureza e sobre outros homens pelo saber ocidental. Portanto, está a serviço da dominação num “(...) mundo que segue dividido entre uma humanidade composta de pobres e ricos, de proletários e donos dos instrumentos de produção, de povos subdesenvolvidos e povos na plenitude de seu desenvolvimento” (400). Por isso, a filosofia nesta parte do continente e em outras nações em condição similar não poderia ser reduzida à dimensão técnica. Não poderia ser apenas um “saber fazer bem as coisas”, mas, sobretudo, um “por que são feitas e para que são feitas”. Nas correntes filosóficas como o positivismo lógico, o social e o político sobriariam. Com isso, ao se descuidar da “expressão” ideológica da filosofia, esta deixaria de cumprir a função de desalienação da consciência. As correntes filosóficas mais aptas a auxiliar nesta função seriam as que acentuam a ideologia como as ligadas aos nomes de Marx, Dilthey, Scheler, Mannheim, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Toynbee e Marcuse, entre outros. As duas atitudes, a técnica e a ideológica, são complementares — hegelianamente, são expressões diferentes de uma mesma filosofia.

Nos três últimos capítulos, Zea apresenta as possibilidades filosóficas e históricas de se filosofar “pura e simplesmente”, na América Latina, África e Ásia. Por filosofia “pura e simples” é entendida uma filosofia que porte um novo significado de universalidade, distinto do exibido pelo Ocidente no qual a universalidade se traduzia como arquétipo em face do qual os demais humanos eram qualificados como sub-humanos. A filosofia universal é aquela que se reconhece como uma entre outras, assim como os homens e os povos devem se reconhecer como uns entre outros.

No capítulo IV, “A filosofia europeia e a tomada de consciência americana”, ele destaca duas correntes filosóficas que tiveram impacto na formação da tomada de consciência na América latina: o historicismo e o existencialismo. Sobre o primeiro, é José Ortega & Gasset “quem abrirá (...) as portas do historicismo”, diz. Mencionando as observações do mexicano Samuel Ramos, ressalta a importância que o historicismo teve no movimento cultural que se seguiu à revolução Mexicana de 1910. O historicismo foi um instrumento para “elevar os frutos desse movimento a um nível propriamente filosófico” (p.424). Sua contribuição foi a de ter mostrado a historicidade da filosofia, indicando os limites da filosofia ocidental e, com isso, negando a sua pretensa universalidade.

O existencialismo, de Martin Heidegger e Sartre, por sua vez, apresenta um antropologia filosófica que aborda “o homem em um determinado mundo ou situação”. É do venezuelano Ernesto Mayz Vallenilla a adaptação do existencialismo à situação

americana. Segundo ele, o homem dessa América vive como se não tivesse um passado, e o seu futuro é incerto. É um homem que vive na expectativa, daí que não lhe resta outra possibilidade senão agir: “Uma situação de espera permanente que só poderá terminar pela ação. Somente a ação poderá tirar o latino-americano do impasse de uma esperança que nunca se faz presente.” (ZEA, 2005, p.433)

No capítulo V, “A filosofia ocidental tropeça com o homem”, Zea destaca o que denomina uma inversão de valores dentro do mundo ocidental. Nesta inversão, “os homens agora são os outros, aqueles a quem se negava a humanidade”. Isto ocorreu em virtude de dois acontecimentos: a Segunda Guerra Mundial e a luta pela libertação dos povos colonizados. O primeiro lançou a dúvida sobre a ideia que o europeu tinha sobre sua própria humanidade. Ao “pisotear o homem, o homem de carne e osso”, mostrara ao europeu que era isso que ele era: um “homem de carne e osso”. Daí que a Segunda Guerra e seus efeitos se refletirão nos escritos de Sartre, onde tal homem é descrito.

Com os movimentos de libertação nacional, o europeu tropeça na “resistência” do oprimido e na desumanização que lhe fora imposta. Numa passagem exemplar, diz que “o francês Camus morre de vergonha diante da violência que outros franceses, em seu nome, provocaram sobre argelinos e indochineses, vergonha de saber-se assassino, negação, autonegação do humano” (p.445). Exemplos da resistência com que tinha que se confrontar, ele menciona Che-Guevara e Ho Chi Minh.

No capítulo VI, “Da autenticidade na filosofia”, é apontado o pensamento do africano Frantz Fanon, no qual se verifica uma “violenta expressão de liberdade” que torna patente a limitação da liberdade dos colonizadores. Porém, Fanon não deseja destruir a Europa e não ignora sua cultura. Tão somente a diagnostica e a qualifica, patenteando-se a inversão de valores mencionada no capítulo anterior. Ao observar que Fanon não quer destruir a Europa nem ignora sua cultura, ele quer apontar uma diferença entre o pensamento latino-americano e o africano. Ao contrário deste, o pensamento latino-americano está sempre partindo do zero, mantendo-se num “não ser sempre ainda”, como observa Mayz Vallenila, ou um “existir inexistente”, como diz Salazar Bondy. Nesta atitude reside aquela amputação do passado apontada nos capítulos I e II. Nesta amputação reside a inautenticidade de um pensamento que importa a filosofia estrangeira só com o desejo de estar na moda, e não fazer dela um instrumento de sua libertação e de sua emancipação do subdesenvolvimento. Negando a tese de Bondy de que o fim da inautenticidade do pensamento só ocorreria com a superação do subdesenvolvimento, Zea afirma que a condição é a superação daquela amputação do passado ibérico colonial, o que significa

retornar ao início da história do nosso pensamento, desde a primeira negação que sofremos do humano. É o que realiza nesta obra.

Não importa, diz ele, que tenhamos desejado nos assemelhar aos arquétipos europeu e norte-americano. O que esta história vai mostrar é que falhamos na meta de nos assemelharmos. Assim, sabendo o que se é, não se seguirá sendo-o, conforme afirma no segundo capítulo. Nisto reside o pensamento autêntico, ou seja, afirmando o que se é, mesmo que não gostemos do que somos e fomos.

**Aparecida Maria Abranches**

Doutora em Ciência Política e professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)