

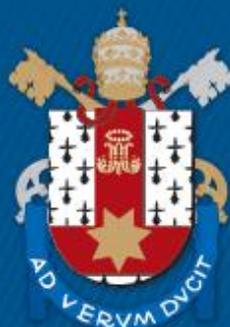
PUCRS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VALENTINNE DA SILVA SERPA

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA:
EMANCIPAÇÃO, AUTENTICIDADE E DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA**
Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

VALENTINNE DA SILVA SERPA

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA:
EMANCIPAÇÃO, AUTENTICIDADE E DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre

2019

VALENTINNE DA SILVA SERPA

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA:
EMANCIPAÇÃO, AUTENTICIDADE E DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Aprovada em .

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Prof. Dr^a. Magali Mendes de Menezes

Para Olga.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, a deusa da minha vida, razão da minha existência. Além dela, agora não por ordem afetiva, familiares e amigos. Em especial à memória das minhas três avós que não mais aqui estão: Violeta, Duda e Bisa. Ao meu pai e ao meu avô. Também minha dinda que tem papel importante em minha vida e trajetória acadêmica e ao Ferraz. Ao meu dindo e minha tia Fabrícia. Às minhas crianças, Isabela e Marcelo. Ao Lênin, Maxi, Dior e Urso.

Agradeço com carinho e afeto aos professores Felipe Müller, Claudio Almeida e Kátia Etcheverry e Alexandre Meyer. Aos queridos e maravilhosos do PPG de Filosofia, Agemir Bavaresco e Jair Tauchen. Agradecimento especial e bem grande, ao meu professor orientador, Fábio Caprio, que aceitou me orientar, por seu conhecimento, dedicação e paciência.

Aos amigos Marcos Messerschmidt e Lucas Margoni que me acompanham nos bons e péssimos momentos. Também ao Felipe Villanova, Diego Baroni, Eduardo Engel, Carina Dalsoto, Victória Faller e Ana Carolina Godoi.

Aos guris queridos do PPG, Marcus Mattos, Thomas Meubom, Pedro Gregório (e Tina!), David Fraga, Nilton Medeiros, Brandon Jahel e Oscar Portales. Incentivo não só pela pesquisa como também por permanecer no grupo de amigos.

Ao grande amigo, professor e agora ‘doutrinador’, André Pares (este que desde 2011 fala acerca de uma suposta existência de filosofia feita por aqui) e Ricardo Rangel. Ao brilhante Demétrio Xavier, que desde 2013, às 13 horas, de segunda-feira à sexta-feira, me fez não esquecer que a América existe. Aos companheiros de estudo da nossa América, Neusa Vaz, Dilson Rapkiewicz e Leonardo Castro. Ao Bruno Conti e Felipe Guaragna, dois expoentes em minha vida. Bem como Pedro Lima e Edilson Pastore, que tão bem cuidam da minha saúde mental. Tomaz Brunet, Lucas Gertz e Arnaldo Drummond, difícil definir qual grupo social se encontram, certamente na parte mais esquerda de meu peito. Sthefaní Grudginski, Julia Rodrigues e Mariana Dambroz: juventude que ousa lutar.

Aos queridos professores da FACED/UFRGS que tanto gosto, Dani Noal, Luciano Bedin e Rosana Fernandes, que reiteram a vontade de pensar a filosofia e a educação.

Às grandes e velhas e melhores amigas Bruna Vicente e Ana Laura Moori. Além das novas amigas, Marli Brust e Bia Diamante.

Ao Bernardo Vieira e seu estranhamento com relação à América. Às queridas Adriana Stimamilio, Gabriella Piazza, Caroline Lanner e Maiara Teixeira.

Agradeço aos que fizeram parte das Olimpíadas de Filosofia, em especial, Sérgio Sardi que criou a brasileira (e também pela amizade!). Lara Sayão, exemplo de filósofa, mulher e professora. Sandra Tejera, Atilano Beltranchini, Juan Iglesias, Maurício Langon e Marisa Bertolini, Juan Cepeda: exemplos de que a filosofia existe na América. Marío Mejía, querido hermano e também inspiração intelectual. Às preciosas Liliana Almanza, Norma Cardenas e Juan Ignacio, que trabalham a filosofia com crianças na Colômbia. Ao falar em filosofia com crianças, não tem como não agradecer aos maravilhosos David e Nadia Kennedy que também trabalham de maneira especial nos Estados Unidos. Agradeço à existência e a todos que participaram do G.A.F, prova de que as nossas referências e inspirações nem sempre são os mais velhos. Exemplo disso são Kátia Vielitz, Luiza Rodrigues, Jonas Camargo, Valentina Moreira, Freddy e Letícia Martins.

Magali Menezes, que está incluída em vários outros parágrafos anteriores e agradecimento especial por aceitar fazer parte da banca.

Por último, talvez mais importante, quem me incentiva a estudar filosofia desde 2012 e me ensina o que é ser filósofo: Octávio Obando. Sem esquecer Arlete, óbvio.

Por fim, agradeço ao CNPq pela concessão dos 24 meses de bolsa, sem a qual não teria sido possível a conclusão deste trabalho.

*Yo que soy americano,
no importa de que país,
quiero que mi continente
viva algún día feliz,
Que los países Hermanos
de Centroamérica y sur
borren las sombras del norte
a ramalazos de luz.*

Inti-Illimani

RESUMO

O presente trabalho propõe uma investigação sobre a filosofia latino-americana, em três momentos distintos, a partir dos conceitos de emancipação mental, autenticidade e desobediência epistêmica. Por meio do resgate histórico da obra de Juan Bautista Alberdi, no século XIX, será colocado em destaque a proposta da emancipação mental. Em seguida, será avaliada, a partir da obra de José Carlos Mariátegui e Augusto Salazar Bondy, no século XX, a exigência de autenticidade para um pensamento latino-americano. Por fim, será colocado em relevo a função da desobediência epistêmica, com destaque às obras de José Martí e de Walter Mignolo, em nosso século XXI. Nesse sentido, a pesquisa tem por objetivo percorrer um fio condutor que segue os três diferentes períodos, a fim de mostrar três momentos fundamentais da evolução do pensamento latino-americano.

Palavras-chave: filosofia latino-americana, emancipação, autenticidade, desobediência epistêmica.

ABSTRACT

This work proposes research Latin American philosophy, in three distinct moments, as of the concepts of mental emancipation, authenticity and epistemic disobedience. Through the historic rescue of Juan Bautista Alberdi's work in the nineteenth century, the proposal of mental emancipation will be highlighted. It will then be evaluated, from the works by José Carlos Mariátegui and Augusto Salazar Bondy in the twentieth century, the requirement of authenticity for Latin American thinking. Finally, the role of epistemic disobedience will be highlighted, especially with the works of José Martí and Walter Mignolo, in our twenty-first century. In this sense, the research aims to walk a common thread that follows the three different periods, in order to show three fundamental moments in the evolution of Latin American thought.

Key-works: Latin American philosophy, emancipation, authenticity, epistemic disobedience.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 9 |
| 2 FILOSOFIA AMERICANA EM ALBERDI | 11 |
| 2.1 AS CINCO FASES DE ALBERDI | 12 |
| 2.2 FILOSOFIA E EMANCIPAÇÃO MENTAL | 21 |
| 2.3 FILOSOFIA BASTARDA..... | 29 |
| 3 EXIGÊNCIA DE UMA FILOSOFIA DE NOSSA AMÉRICA | 37 |
| 3.1 JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI..... | 38 |
| 3.2 O CARÁTER O PENSAMENTO FILOSÓFICO DOMINADO..... | 47 |
| 4 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA NA AMERICA | 64 |
| 4.1 JOSÉ MARTÍ | 67 |
| 4.2 O PENSAMENTO (DESCOLONIAL) DE WALTER MIGNOLO..... | 75 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 83 |
| REFERÊNCIAS..... | 86 |

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo mostrar a existência de uma filosofia americana que contemple os próprios povos da América. Ao pensarmos a história da filosofia neste continente, é possível estabelecer que ela começa em dois momentos. O primeiro, e universal, com a chegada dos europeus nestas terras, supondo que a filosofia seja universal – não um produto autóctone – mercadoria importada e já finalizada, transplantada à força, tal como o processo de dominação na América. O segundo, com o anseio de emancipação mental e autonomia, ou seja, o entendimento da realidade que cerca os povos em questão. Em ambos os cenários é possível pensar em uma filosofia situada, ou seja, um fazer filosofia desde o lugar que está o que sujeito pensante.

Analisaremos a filosofia tendo em vista o segundo cenário, uma vez que pensamos em uma filosofia da América e tomando como pressuposto a existência da filosofia americana e derivada de um diferente processo histórico. Possível assim encontrar múltiplas vertentes de pensamento.

Considerando que a filosofia ocidental começa na Grécia Antiga e com o espanto, uma das inquietudes das possíveis filosofias existentes é desde onde começam. Mesmo que os seres humanos sejam dotados de razão é necessário buscar qual foi o anseio do início da filosofia. Uma vez que não a começa do nada e sem qualquer aspiração. Daí o recorte do trabalho e o cuidado com a seleção dos autores.

O primeiro a ser tratado será o Juan Bautista Alberdi, argentino letrado que é apontado na maioria das obras de filosofia americana como o primeiro a cunhar o termo e perceber a necessidade da filosofia, no século XIX. Acredita que uma emancipação genuína da Europa só será possível com a filosofia. Propõe que a filosofia da América seja social e política. É importante o ressalve que a Argentina já era independente da Espanha em termo de terras, e que Alberdi propunha que fosse também em pensamento. Aqui um cuidado que devemos ter, a independência almejada da Europa era da Europa espanhola. Alberdi queria que fossemos dependentes da Inglaterra e da França, potências industriais e culturais, respectivamente. Com esse pensamento, incentivará a vinda de europeus para América e será um entusiasta da civilização. Logo, analisaremos as cinco fases de seu pensamento, a função da filosofia para a

emancipação mental do continente e por último, o que será chamado de filosofia bastarda, uma vez que a filosofia aqui não foi nem europeia nem americana.

A seguir, já século XX, usaremos o pensamento de José Carlos Mariátegui, de outro ponto da América, Peru. Sem dúvida podemos afirmar que além de um homem brilhante para a filosofia, foi também para a política. O autor foi escolhido neste recorte devido a sua inquietação acerca da possibilidade da existência de um pensamento hispano-americano e suas análises de conjuntura de seu Peru contemporâneo: problema do índio e economia.

Em seguida, ainda no Peru, veremos Augusto Salazar Bondy. Outro nome importante para a filosofia americana, conhecido pela polêmica da não existência de uma filosofia americana. A partir dele que trabalharemos o conceito de autenticidade na sua famosa obra *Existe uma filosofia de nuestra America?* em conjunto com outras obras também importantes para compreendermos a dominação e a libertação da América. Também expomos sua preocupação com a educação, bem como Alberdi já propunha.

Os dois últimos autores que serão trabalhados no último capítulo são, José Martí e Walter Mignolo. Martí ademais grande compositor e literata, contemporâneo de Juan Bautista Alberdi, é contemplado aqui para também expor a heterogeneidade do pensamento americano. Ambos americanos, Alberdi da Argentina e Martí de Cuba. O primeiro almejava ser europeu e o segundo era orgulhoso de seu solo americano. Viam a necessidade de emancipação, o primeiro, emancipação da Espanha, o segundo da Europa como um todo e já alertava acerca dos perigos em relação aos ianques. Martí propõe uma filosofia positiva, que valorize os povos daqui – índios e negros incluídos – diferente de Alberdi. Inclusive repudia os americanos que têm vergonha de suas terras. Walter Mignolo, nosso contemporâneo, é aqui exposto por sua defesa da existência de filosofia no terceiro mundo, ou hoje, países emergentes. De acordo com ele há ainda, pasmem, uma colonialidade do poder. Esta é caracterizada pelo controle da economia, autoridade, natureza, recursos, gênero, sexualidade e subjetividade de conhecimento. Haja vista tais controles, aponta ele que é necessária uma desobediência epistêmica.

Ao longo do estudo será perceptível que a filosofia americana se faz a partir dos problemas e realidades americanas.

2 FILOSOFIA AMERICANA EM ALBERDI

Ao estudarmos a filosofia da América Latina encontramos um autor que sempre é citado como o primeiro pensador a usar e cunhar os conceitos de filosofia americana e nacional. É assim que Salazar Bondy¹, em 1968, nos apresenta Juan Bautista Alberdi como o primeiro pensador a usar os conceitos de filosofia nacional e filosofia americana, no sentido de uma *práxis* e de uma filosofia situada.

A proposta do capítulo é conhecer a filosofia de Alberdi, suas motivações para pensar em uma filosofia da América. Veremos que ele pode ser definido como um autor de cinco fases. Um de seus projetos, como será visto, é a emancipação mental. Para alcançar seu objetivo ele usará a filosofia. Veremos como foi o processo e também as consequências de seu pensamento para a geração do século XX.

Iniciaremos com a trajetória intelectual do autor, com o intuito de verificar o anseio pela filosofia americana, por meio de suas obras e comentadores. Importante ressalve a ser feito é a sua relação com o estudo do direito.

Ao longo do texto, usaremos a palavra americano para referenciar os povos da América do Sul, bem como Juan Bautista Alberdi fazia. A seguir, veremos como almejava alcançar uma emancipação mental com o auxílio da filosofia, com o auxílio das obras de José Pablo Feinman. Por último, o resultado de seu projeto com as obras de Beorlegui, Leopoldo Zea e Francisco Miró Quesada.

¹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* 11ª ed. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988, p. 33.

2.1 As cinco fases de Alberdi

Juan Bautista Alberdi nasceu em Tucuman no ano de 1810. Sua vida pública e filosófica começa com um movimento relevante deste período, o *Salón Literário* de Marcos Sastre. Criado em 1837, durante o governo de Manuel Rosas, em Buenos Aires. Além de proporcionar leituras,² o *Salón* também era um espaço para debates acerca de temas filosóficos, políticos e sociais, sendo que a base de toda reflexão eram obras europeias. Os intelectuais que se reuniam no *Salón Literário* de Marcos Sastre ficaram caracterizados pela oposição que faziam ao governo Rosas, ou também, segundo Caturelli para chamar a atenção do ditador para que os chamasse a colaborar e ser seus mentores intelectuais³ e pelas discussões de novos projetos políticos e sociais para a Argentina. O grupo ficou conhecido na história argentina como Geração Romântica de 1837, composto pela minoria letrada da Argentina que adotava como missão buscar um projeto de transformação nacional que construísse uma identidade nacional, buscando uma literatura, história e cultura nacional. Para Alberdi, que fez parte do *Salón*, o caminho possível para alcançar o que essa geração de intelectuais buscava era por meio da criação de uma filosofia nacional.

É possível pensar que a pergunta por filosofia americana surge em um momento em que a América e sua cultura experimentaram forte crise de identidade: ao mesmo tempo que se torna independente da Espanha tentava buscar à Europa Iluminista. Existe nesse período certa consciência, talvez intuições, que a filosofia tradicional não estava de acordo com as necessidades reais da época, na medida em que se abstraía do contexto histórico.

Além do adjetivo de ser o primeiro a cunhar a *filosofia americana*, Alberdi também é conhecido por deixar claro que a filosofia dos povos do sul precisa ser, essencialmente social e política em seu objeto. E ainda acrescenta que na América se faz o que se pensa na Europa.⁴ Quer dizer que sua geração já tem capacidade de fazer filosofia. Dele também temos que a filosofia latino-americana tem que sair de nossas necessidades. E, ao mesmo tempo, se propõe

² “Ser culto em 1837, era ser culto à Europa”, ver em FEINMANN, José Pablo. *Filosofía y Nación: Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel, 2005, p. 108.

³ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 208.

⁴ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 11.

a responder quais são os problemas que a América tem que resolver. Seus pontos são em relação à liberdade, aos direitos sociais, à ordem social e política, e organização pública em solo americano. Seria nessa filosofia que o americano do sul teria que se concentrar.

O que interessa a cada povo é conhecer a sua razão de ser, sua razão de progresso e de felicidade. E não é por sua felicidade individual estar ligada à felicidade do gênero humano. Bem como o positivismo, corrente que influenciou as primeiras gerações da América Latina. Seu ponto de partida e de progresso é sempre sua nacionalidade. Dessa forma, o sentido da filosofia contemporânea é o resolver os problemas do momento, e a americana será a que resolver o problema dos destinos americanos. Alberdi encerra as *Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea* afirmando que a filosofia pode ser atrativa para a juventude. Ele acredita na possibilidade de ensinar filosofia de maneira breve e curta, e ao mesmo tempo produtiva. Que ajude a iniciar o espírito de desenvolvimento. Essa é, segundo ele, a missão de seus contemporâneos. Uma filosofia que se coloque a par das tendências do povo do Sul da América e seja capaz de os tirar da crise que vivem, investigando suas condições, assim como enumerando seus problemas e soluções⁵.

Caturelli, em *Historia de la Filosofía en la Argentina*, divide o pensamento de Alberdi em cinco etapas.⁶ De acordo com Caturelli, a primeira corresponde à época em que era jovem, 1837. Em seu discurso inaugural, 3 de junho de 1837 no *Salón*, defende que a história tem um desenvolvimento fatal e necessário. Com tais ideias, inicialmente expostas na sua tese de direito em 1837, já se mostra admirador do racionalismo cartesiano, bem como admira Lerminier, Jouffroy, Leroux, Constant y Savigny, entre outros pensadores franceses. Alberdi pensa Descartes como glorioso por ter pulverizado a filosofia escolástica e peripatética, assim, o pensamento do espírito novo sobre a tradição pode triunfar. Ele enxerga a França como civilização, a vanguarda da Europa, e se almejamos estar à altura da marcha da humanidade, é necessário seguir seus passos. Também considera que a América espanhola tem duas

⁵ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14.

⁶ BEORLEGUI, Carlos. *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 211.

existências diferentes: colonial e republicana. O dia que deixarmos de ser colonos, acaba nosso parentesco com a Espanha. Desde a República, somos filhos da França.⁷

Alberdi também propõe abandonar a língua espanhola, uma vez que a total emancipação da Espanha implicaria também a da língua: ter uma língua própria e não a recebida pelos colonizadores. No entanto, a construção de uma civilização própria e nacional que esteja à altura da história seria, no caso, adotar o modelo francês. Fica claro que, apesar de seus esforços, a filosofia americana proposta por Alberdi em *Fragmento* não é autóctone, e sim cópia da filosofia europeia.

O centro filosófico de *Fragmento* é constituído por suas teorias sobre o direito, influenciadas por Jouffroy – discípulo de Cousin⁸. Alberdi era um leitor assíduo da filosofia e do direito francês. É nesse contexto que Alberdi apresenta a necessidade ou a exigência de elaborar uma filosofia americana a partir do historicismo romântico europeu. Ele entende a filosofia como ciência da razão universal que permanece sempre igual em seus princípios fundamentais e como ciência da razão histórica. Seu objetivo é construir uma filosofia nacional e agregá-la ao movimento geral da história e, naquele momento, a França era a protagonista. Segundo ele, o nacional não se contrapõe ao universal, e sim, estão relacionados⁹. A construção de uma filosofia nacional não é uma alternativa à filosofia universal, ele entende que não seria preciso romper com a tradição filosófica e sim o contrário, juntar-se a ela.

Após a desilusão passada com Rosas e outros acontecimentos políticos, começa a segunda fase de Alberdi, entre 1838 a 1842. O seu exemplo de nação, França, declarava guerra aos países da área da Plata. Alberdi, exilado em Montevideo, começa a escrever contra Rosas e a favor dos franceses. Não por ser antipatriota, mas sim por considerar Rosas um bandido. Em 1840 os franceses foram derrotados e os planos de Alberdi acabam.

Em 1842, o Colégio de Humanidades pede a ele um plano filosófico. Ainda na segunda fase, escreve *Ideas para presidir la confección del Curso de filosofía Contemporánea* no Uruguai. Seus escritos acerca da filosofia americana mudam de maneira considerável ainda com ideias similares ao fundo. Antes, tratava de harmonizar a filosofia universal com as

⁷ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 131.

⁸ Filósofos franceses que influenciaram os escritos de Alberdi. Não os conheceu pessoalmente.

⁹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 213.

filosofias particulares. Agora, em *Ideas*, ele tende a filosofias particulares. É como se nesse período Alberdi considerasse necessário negar a existência de uma filosofia universal para que possam existir filosofias particulares, e poder assim elaborar uma filosofia autenticamente americana. Fernet-Betancourt aponta uma citação que ressalta a mudança na filosofia de Alberdi,

Não há, pois, uma filosofia universal porque não há uma solução universal das questões que a constituem no fundo. Cada país, cada época, cada filósofo teve sua filosofia particular, que se espalhou mais ou menos, que durou mais ou menos, porque cada país, cada época e cada escola deu soluções distintas aos problemas do espírito humano.¹⁰

O que não significa que Alberdi negue a existência de uma filosofia universal. Considera, sim, que não podem haver soluções atemporais, que sirvam para todas as épocas e circunstâncias. Fernet-Betancourt observa que Alberdi não faz referência à filosofia enquanto ciência da razão e seus princípios¹¹.

A colocação de Alberdi que percepção dos sistemas filosóficos que considerarem a si mesmos como a consumação da filosofia, pretende ter resolvido os problemas da humanidade de uma vez por todas e com validade obrigatória para todos os tempos e povos¹² reitera que a filosofia na América Latina precisa ser distinta.

Neste momento, Alberdi ressalta a relação que toda filosofia tem que ter com seu próprio tempo e cultura. Percebe que toda filosofia leva o selo de sua época. Por isso, não pode admitir filosofias atemporais, que valham para todos os tempos. E esse parece ser o sentido de sua negação de uma filosofia universal. Fernet também faz referência aos termos de *filosofia definitiva e completa*, que Alberdi utiliza como sinônimo de universal¹³.

Com essas expressões, pretendia prevenir contra toda sistematização filosófica que pretenda ser implementada como solução perfeita e definitiva das questões da humanidade. Aqui Alberdi coloca a razão histórica em primeiro lugar, a que encarna para ele as possibilidades de uma emancipação mental para a América Hispânica – porque implica que

¹⁰ FORNET-BETANCOURT *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 214.

¹¹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 215.

¹² FORNET-BETANCOURT *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 214.

¹³ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 215.

cada comunidade nacional reflita e coloque em prática por conta própria. De acordo com Fornet, para Alberdi é necessário resolver o conceito de nacionalidade, e é isso que Alberdi faz entendendo por nacionalidade “a condição fundamental da possibilidade de que um povo ou nação seja capaz de orientar a razão desde si e em direção a suas próprias finalidades históricas”¹⁴. Assim, será americana a filosofia que parte e responde às necessidades da nacionalidade americana. Isso não significa defender uma espécie de razão americana, e sim um modo específico, americano, de utilizar a razão.

Fornet observa que o problema está em apontar como entende e define a realidade americana que, determinará a filosofia americana.¹⁵ Uma vez que a independência política em relação à Espanha não deu condições suficientes para que as novas nações fizessem um caminho seguro ao progresso. O desafio está em acertar em construir esse caminho, que faça da América Hispânica um continente civilizado e avançado. Em seu diagnóstico, é possível ver que Alberdi crê que seja necessário combater a herança colonial para se orientar em direção à França e ao resto da Europa progressista. É a hora de fazer a filosofia americana imitando a Europa. Entende que a América não tem que imitar os países do norte da Europa, muito diversos, e sim, imitar a França. Pois além das semelhanças por sua latinidade, a filosofia francesa contém para ele as melhores conquistas e suas escolas de maior agrado.

Para o argentino, ao examinarmos esses sistemas filosóficos, descobriremos os traços que devem caracterizar a filosofia americana que tanto busca. Ou seja, os grandes problemas podem ser aplicados aos problemas americanos. Aponta Caturelli, não se trata então de extrair da nossa tradição grego-romana-ibérica e de nosso meio por ela já fecundado, os traços de uma filosofia “americana”¹⁶. Trata de “aplicar”, de justapor a nosso meio personagens que, segundo ele, não são sequer propriamente europeus nem americanos – a de Alberdi seria uma filosofia “bastarda” – nem europeia nem americana.

É perceptível a vontade de avanço em direção ao progresso e civilização da parte de Alberdi, tratando de solucionar problemas prioritários que os povos americanos possuem. Segundo ele, problemas de liberdade, direitos e prazeres sociais que o homem possa desfrutar

¹⁴ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 215.

¹⁵ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 215.

¹⁶ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 216.

no mais alto grau da ordem social e política são os da organização pública mais adequada às exigências da natureza perfectível do homem, em solo americano.¹⁷

Nossa filosofia, pois, tem que sair de nossas necessidades. Bem, de acordo com essas necessidades, quais são os problemas que a América é chamada a estabelecer e resolver nestes momentos? – São os da liberdade, dos direitos e prazeres sociais que o homem pode desfrutar no mais alto grau da ordem social e política; eles são os da organização pública mais adequada às exigências da natureza perfeita do homem, no solo americano.¹⁸

Esta é a chave da filosofia de Alberdi, a filosofia precisa se orientar em direção aos problemas de tipo histórico-social, considerando estes como problemas essenciais. Tanto que expressa claramente a necessidade de uma filosofia americana essencialmente política em seu objeto. Em segundo lugar, a filosofia americana precisa ser realista e aplicada aos interesses concretos de povos americanos. Utilizar um proceder positivo, rechaçando a abstração metafísica.

A terceira fase, a temática sobre o que tem que ser tal filosofia é quanto ao direito público, política, literatura, moral, religião e a história americana. E tudo isso por último, tem que ter como função contribuir ao progresso e à civilização dos povos da América. Este objetivo global será alcançado contribuindo na implantação e desenvolvimento dos ideais do idealismo, posto que Alberdi simpatiza com o liberalismo.¹⁹

A quarta época de Alberdi é o momento que escreve e publica seu livro *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* em 1853. Carturelli afirma que Alberdi enviou um exemplar do livro ao novo líder da Argentina, general Urquiza. Seu objetivo era influenciá-lo com seus escritos na orientação política na Argentina. Carturelli também aponta que o Alberdi em *Fragmento preliminar* se mostra protecionista na economia e antiliberal, apoiando-se em Leroux. Enquanto em sua recente obra, aparece liberal e favorável ao livre mercado. O que está ao fundo da quarta fase é a ideia central de Iluminismo, a fé no

¹⁷ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 216.

¹⁸ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14.

¹⁹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 217.

progresso indefinido. Considera que a lei fundamental da história é o aprimoramento indefinido da espécie humana, sendo a cabeça desse progresso são “as raças civilizadas da Europa”²⁰.

A América foi descoberta, conquistada e povoada pelas raças civilizadas da Europa, no impulso da mesma lei que levou os povos do Egito de seu solo primitivo para atraí-los à Grécia; depois aos habitantes desta civilizar as regiões da Península Itálica; e finalmente para os habitantes bárbaros da Germânia mudar com os restos do mundo romano a virilidade de seu sangue à luz do cristianismo.²¹

Alberdi crê que a Argentina está bem situada nesta marcha pelo progresso. Posto que está “mais próxima da Europa” e recebeu influências de suas ideias progressistas. “Na América, tudo o que não é europeu é bárbaro: não há mais divisão do que isso: 1º, o indígena, isto é, o selvagem; 2º, os europeus, isto é, nós que nascemos na América e falamos o espanhol, que acreditam em Jesus Cristo e não em Pillán (deus dos nativos).”²²

Ao afirmar que tudo o que está na América e não é europeu é bárbaro, é uma das suas marcas. Ainda que Alberdi tenha consciência que o que há de europeu na América é de terceira ordem²³. Alberdi também vê com bons olhos a expansão da França e da Inglaterra na América. Frente à expansão, caberiam duas atitudes: opor-se, como fez a Argentina nas guerras de 1838 e 1945, ou abrir-se livremente à expansão imperialista. Fiel quanto ao seu posicionamento, considera equivocada a postura do México ao não aceitar pacificamente a anexação de seus amplos territórios pelos Estados Unidos. Isso, trará, segundo ele desgraça ao México por se opor a “lei de expansão” de um país “de melhor sentido econômico”. Alberdi conclui que é necessário deixar-se invadir e ser civilizado pela “civilização vizinha” para que sejam fecundados por seus benefícios evidentes.²⁴

Alberdi afirma que os povos da América Hispânica precisam abrir-se e ir ao encontro da nova “civilização”, aos novos valores econômicos, posto que a indústria “conduz ao bem-estar e pela riqueza e ordem, pela ordem a liberdade: exemplo disso Inglaterra e Estados Unidos.

²⁰ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 218.

²¹ ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017, p. 1.

²² ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017, p. 32.

²³ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 218.

²⁴ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 218.

E, o modelo de civilização em que pensa agora é o inglês, pois “o inglês é o mais perfeito dos homens”²⁵.

O povo inglês tem sido o povo mais conquistado de todos os que existem; todas as nações trilharam em seu terreno e misturaram seu sangue e corrida com ele. É o produto de uma infinita passagem de casta; e é precisamente por isso que o inglês é o mais perfeito dos homens, e sua nacionalidade é tão pronunciada que faz o vulgo acreditar que sua raça é sem mistura.²⁶

Logo, em seu entendimento é necessário deixar que os novos missionários e os progressistas civilizadores entrem na Argentina para levar novos ares de civilização e, branquear a raça mestiça americana. Em tal contexto se entende sua famosa frase, governar é povoar.

Sua quinta etapa é a monarquia representativa. Caturelli afirma que uma nova mudança em Alberdi é encontrada e pode ser considerada espetacular para o leitor superficial. Estaríamos, agora na quinta etapa do pensamento alberdiano. Em *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* considerava que a proposta de uma monarquia representativa para a América Hispânica – como foi defendida por San Martín e Belgrano – era ridícula e inapropriada.²⁷ Agora, o novo livro considera a monarquia como o modelo mais adequado para os povos emancipados da América Espanhola, usando como base Belgrano, San Martín, Bolívar e Sucre. Destaca que o que levou a uma mudança de pensamento foi a experiência de realidade concreta. Entende que há distinção entre política teórica e abstrata, própria de acadêmicos, e a política e o governo concretos e aplicados à realidade. E esta realidade concreta é a que leva agora a impor.

Em seu último livro, de 1871, *Peregrinación de Luz del Día*, volta-se para uma crítica da sociedade argentina, a partir da parábola da viagem da Verdade ao mundo, personificada pela Luz del Día, personagem que receberá duros desenganos ante a experiência da realidade. Neste livro Alberdi se dedica a fazer caricatura e criticar personagens da política e da cultura argentina. Depois de alguns fracassos ao longo da narrativa, *Luz del Día* dá uma conferência dissertando sobre a liberdade exterior (independência) e interior (autogoverno dos ingleses), questão central na América do Sul. Não encontra outro caminho para sair da situação senão

²⁵ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 218.

²⁶ ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017, p. 43.

²⁷ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 219.

criar o governo de liberdade. O dilema é claro, ou América é exclusivamente latina (e então escrava) ou saxônica, e então livre.²⁸

Os povos da Europa que, pelas formas de sua inteligência e caráter, se destinam a presidir a educação desses países, não têm contradição. França: o próprio meio-dia da Europa pertence a ele sob este aspecto; e nós também, sul da origem e situação, pertencemos por direito à sua iniciativa inteligente. Felizmente, na atual filosofia francesa, as consequências mais importantes da filosofia da Escócia e da Alemanha são reformuladas; de modo que, tendo conseguido nos orientar na atual situação da filosofia na França, podemos estar certos de que não estamos longe das ideias escocesas e alemãs.²⁹

Após termos analisado as fases e objetos de Alberdi, nos ateremos no seu maior desejo, a emancipação mental. Acredita que para conseguir a filosofia se faz obrigatória, uma vez que é a mãe³⁰ de toda emancipação. Na sequência daremos prioridade a sua primeira fase com *Fragmento preliminar ao estudo de direito*, em seguida analisaremos os fatores que fizeram com que uma verdadeira emancipação não ocorresse e, por último, a maneira em que a geração pensadora seguinte interpretou sua filosofia.

²⁸ ALBERDI *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010. P.216

²⁹ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*, en *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, 1900, tomo XV. P.7.

³⁰ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111.

2.2 Filosofia e Emancipação Mental

Introduziremos a primeira fase da filosofia alberdiana com o apoio do filósofo argentino contemporâneo Pablo Fleinmann, que foi bastante relevante para a compreensão da filosofia em Alberdi e da filosofia latino-americana.

Alberdi na primeira fase cunhava uma emancipação mental para os povos da América do Sul. Pablo Feinnman em *Filosofía y Nación: Estudios sobre el pensamiento argentino*³¹ aponta a metafísica de Alberdi a partir de *Fragmentos Preliminares*.

Parei de conceber a lei como uma coleção de leis escritas. Descobri que não era nada menos que a lei moral do desenvolvimento harmônico de seres sociais; a constituição da própria empresa, a ordem obrigatória na qual as individualidades que a constituem são desenvolvidas. Eu concebi a lei como um fenômeno vivo que era necessário estudar na economia orgânica do Estado.³²

Alberdi concebe que conhecer as leis não é saber direito, uma vez que as leis nada mais são, em suas palavras, a imagem imperfeita e muitas vezes desleal da lei que vive na harmonia viva do organismo social. Este estudo constitui a filosofia do direito. Filosofia é o primeiro elemento da jurisprudência, a metade mais interessante da legislação, feito que constitui o espírito das leis.³³ Assim, filosofar, em matéria de leis, é procurar a origem das leis, a razão das leis, a missão das leis, a constituição das leis: tudo isso para conhecer o espírito das leis. E investigar o espírito das leis é estudar e compreender as leis como querem as leis. Segue-se disso que a filosofia do direito é um requisito fundamental imposto por nossas próprias leis.³⁴

De acordo com Feinnman, esta é a metafísica de Alberdi em ação: existe uma ordem do mundo, absoluta e racional, o fundamento último de todas as coisas. Sempre o mesmo, embora sempre diferente, é a necessidade interna dessa ordem universal de se manifestar através da particularidade finita. Voltando a Alberdi, os códigos do mundo, traduções da lei suprema, só obtêm sua legitimidade na medida em que traduzem fielmente essa ordem suprema. E esta ordem, por sua vez, longe de ser imutável e estática, manifesta-se no modo de desenvolvimento

³¹ FEINMANN, José Pablo. *Filosofía y Nación: Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel, 2005. P.87

³² ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 103.

³³ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 105.

³⁴ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 106.

e evolução. E não qualquer forma de evolução, mas uma muito especial: o progresso, sua forma axiológica.

A natureza nunca plagia e não há duas coisas idênticas sob o Sol³⁵. É universal e eterno em seus princípios, individuais e efêmeros em suas formas ou manifestações. Em todo lugar, sempre o mesmo e sempre diferente. Sempre variável e sempre constante. É necessário, portanto, distinguir o que é essencialmente variável, e o que é essencialmente invariável para não insistir em tornar a variável invariável, e a variável invariável. Quando essas coisas forem claramente distinguidas, o desenvolvimento social torna-se óbvio; porque as formas não são mais tomadas pelos princípios, nem os princípios pelas formas. Entende-se que os princípios são humanos e não variam, as formas são nacionais e variam. Os princípios são procurados e adotados, e eles são feitos para tomar a forma mais apropriada, mais individual e mais adequada. Essa é a era da verdadeira emancipação, o verdadeiro princípio do progresso. Essa é a idade que a América do Sul parece querer estar agora³⁶.

Ter uma razão e saber como usá-la, é refletir, é filosofar. A filosofia, então, que é o uso livre de uma razão formada, é o princípio de toda nacionalidade, de toda individualidade.³⁷ Um povo é civilizado somente quando é suficiente, de acordo com Alberdi, quando tem a teoria e a fórmula de sua vida, a lei de seu desenvolvimento. O instinto, sendo incapaz de presidir o desenvolvimento social, tem que interrogar sua marcha à luz da inteligência estranha, e o que é pior, tomar as formas privativas de nações estrangeiras, cuja impropriedade não conseguiu discernir.

É neste parágrafo que Alberdi nos fornece um esboço da fórmula de emancipação. A filosofia é a mãe de toda emancipação, de toda liberdade, de todo progresso social.³⁸ Por isso, é necessário conquistar uma filosofia para alcançar uma nacionalidade. Ter uma filosofia é ter uma razão forte e livre: ampliar a razão nacional é criar a filosofia nacional e, portanto, a emancipação nacional.

O que nos permite perceber a luz crescente da nossa inteligência sobre a estrutura atual de nossa sociedade são seus elementos, pouco conhecidos até hoje, que não têm forma própria

³⁵ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 110.

³⁶ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 110.

³⁷ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111.

³⁸ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111.

e adequada. É hora de estudar sua natureza filosófica e vesti-los com elementos originais e americanos.

Indústria, filosofia, arte, política, linguagem, costumes, todos os elementos da civilização conhecidos uma vez em sua natureza absoluta precisam assumir a forma mais adequada segundo as condições do solo e do tempo.³⁹ Refinemos nosso espírito de toda cor falsa, de todos os empréstimos emprestados, de toda paródia, de todo servilismo. Vamos nos governar, pensar, escrever e proceder em tudo, não em imitação de qualquer povo na terra, qualquer que seja sua posição, mas exclusivamente como exigido pela combinação dos olhos gerais do espírito humano, com a condição nacional individual.⁴⁰ É, portanto, necessário desenvolver a razão e desenvolvê-la de todas as maneiras. Para completar a imagem de nossas liberdades. Alargar a razão nacional é criar a filosofia nacional e, portanto, a emancipação nacional.⁴¹

Nossos pais nos deram independência material; temos a conquista de nossa própria civilização, a conquista do gênio americano. Duas cadeias nos amarraram à Europa: um material que trovejou; outra inteligente que ainda vive. Nossos pais quebraram o da espada: vamos quebrar o outro pelo pensamento. Essa nova conquista deve consumir nossa emancipação.⁴²

Ter liberdade política e não ter liberdade artística, filosófica e industrial é ter a liberdade dos braços, mas a corrente na cabeça. Ser livre não é meramente agir de acordo com a razão, mas também, pensar de acordo com a razão, acreditar de acordo com a razão, escrever de acordo com a razão, ver de acordo com a razão.⁴³ De acordo com Alberdi, essa inteligente conquista quer ser operada com tal ousadia, como nossos pais perseguiram a emancipação política. Porque é notável que nas coisas do pensamento, eles eram tão tímidos e rotineiros quanto eram teimosos em coisas materiais. Esse fenômeno não é novo, nem é incompatível com a natureza anômala do homem.

A soberania pertence à inteligência. Os povos são soberanos, quando são inteligentes.⁴⁴ O progresso representativo é paralelo ao progresso inteligente. Portanto, a forma de governo é

³⁹ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111.

⁴⁰ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111-112.

⁴¹ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 111.

⁴² ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 113.

⁴³ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 113.

⁴⁴ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 114.

uma coisa normal, um resultado fatal da respectiva situação moral e intelectual de um povo. E nada é arbitrário e ilimitado⁴⁵.

A democracia é, portanto, como Chateaubriand disse, a condição futura da humanidade e do povo. Mas observe que é o futuro, e que a maneira como não é futura, ou presente, é se esforçar para estar presente, porque o meio mais completo de afastar um resultado, é acelerar sua chegada com instabilidade imprudente.⁴⁶

Seguindo Chateaubriand, a condição futura da humanidade e do povo é a democracia⁴⁷.

No entanto, Alberdi toma o cuidado de reiterar que é o futuro, deixando claro que o caminho para a democracia almejada é se esforçar para estar presente. É necessário insistir em estar presente. Acredita ele que a melhor maneira de tomar distância de um resultado é acelerar sua chegada imprudentemente.

Difundir a civilização, é acelerar a democracia: aprender a pensar, a adquirir, a produzir, é se recrutar para a democracia. A ideia engendra a liberdade, a espada a realiza. A espada de Napoleão, de Washington, de Bolívar, é filha da caneta de Montesquieu, de Descartes, de Rousseau. Um rei que vai a escola coroado, é ridículo. *Um povo* que estando no livro, fingindo dar códigos, é mais ridículo ainda.⁴⁸

A liberdade não é a conquista de um dia. Afirma também que é um parto lento. A liberdade é um dos fins da humanidade, um fim que nunca obterá, mas relativamente, porque quando se fala de liberdade, como todo elemento humano, se fala mais ou menos. Resta então uma grande metade de nossa emancipação, mas a metade lenta, imensa e cara: a emancipação íntima, que vem do desenvolvimento inteligente. Nossos pais não a viram: nossos filhos a alcançarão um dia. Abrir o caminho é preciso. Essa seria a missão daquele tempo.

Alberdi mostra que a filosofia é o uso livre de uma razão formada, é o princípio de toda nacionalidade assim como de toda individualidade. Uma nação não é uma nação sem a consciência profunda e reflexiva dos elementos que a constituem. Um povo é civilizado, de acordo com Alberdi, somente se basta a si mesmo, mesmo quando possuem a teoria e a fórmula de sua vida, a lei de seu desenvolvimento. Seguindo seu raciocínio, a filosofia é a negação de toda autoridade que não a razão. Novamente, a filosofia é a mãe de toda e qualquer emancipação de toda liberdade e, conseqüentemente de todo progresso social. É preciso conquistar uma filosofia para chegar a uma nacionalidade.

⁴⁵ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p.114.

⁴⁶ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p.115.

⁴⁷ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p.115.

⁴⁸ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p.115.

É por não haver seguido estas vias, que nossa pátria perdeu mais sangues em seus ensaios constitucionais, que em toda a luta de sua emancipação. Se quando esta gloriosa empresa foi terminada, em vez de ir em busca de formas sociais, as nações que nenhuma analogia tinham com a nossa, tivéssemos abraçado com liberdade, as que nossa condição especial demandava, hoje o mundo nos veria andar orgulhosos, uma carreira tão feliz como a de nossos irmãos do norte.⁴⁹

É necessário, afirma a seguir, desenvolver a razão e a desenvolver em todo sentido, para completar o quadro de nossas liberdades. De acordo com ele, ter liberdade política enquanto não é tida a liberdade artística, industrial e filosófica é, ter os braços livres e a cabeça acorrentada. Alberdi acredita que ser livre não é meramente operar segundo a razão e sim, também pensar de acordo com a razão, acreditar de acordo com a razão, escrever e ver de acordo com a razão. De acordo com ele, agora é o momento que o pensamento se faz espada. Os pais de sua geração argentina já os deram uma independência material.

Agora, a geração deles precisa conquistar uma forma de civilização própria. A conquista do gênio americano. Duas amarras os prendem à Europa, uma delas é material e a outra a inteligência que ainda os amarra. A primeira foi pela espada e a seguinte será desamarrada pelo pensamento. Tal conquista trará a emancipação. Agora é chegada a hora de ter heróis por meio da filosofia.

A inteligência americana quer também seu Bolívar, seu San Martín. A filosofia americana, a política americana, a arte americana, a socialidade americana, são outros mundos que temos que conquistar. Mas esta conquista inteligente quer ser operada com tanta audácia, como nossos pais perseguiram a emancipação política.⁵⁰

Logo após ele considera algo curioso, em suas palavras, notável. Os pais de sua geração foram tímidos nas questões de pensamento enquanto foram ousados nas coisas materiais. E mesmo com a vontade de romper com as amarras que a aprisionam, esse povo ainda não é livre.

Nossos pais nos deram uma independência material; a nós a conquista nos toca de uma forma de civilização própria: a conquista de um *gênio americano*. Duas correntes nos amarravam à Europa: uma material que tropejou, outra inteligente que ainda vive. Nossos pais quebraram pela espada; nós quebraremos pelo pensamento. Essa nova conquista deverá ser nossa emancipação.⁵¹

⁴⁹ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p.112.

⁵⁰ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 113.

⁵¹ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 113.

Ter braços e pés não é o suficiente para a condução. Os olhos são necessários. A liberdade não reside somente na vontade, também na inteligência, moralidade, religiosidade e na materialidade. Neste momento, segundo ele, já existe a vontade própria. O que falta para sua geração é a inteligência própria. Um povo ignorante não é livre por não poder enquanto um povo esclarecido não é livre por não querer. A inteligência é a fonte da liberdade, é a inteligência que emancipa aos povos e aos homens. Inteligência e liberdade são correlativas. Ou, segundo ele, liberdade é a própria inteligência.

Os povos cegos não são povos, pois um não é povo diversos homens reunidos, como não é cidadão de uma nação, todo indivíduo de seu seio. Assim como a lei civil que emancipa a maioria, não é arbitrária, é uma lei natural sancionada pela sociedade. É a natureza, não a sociedade, quem a emancipa fornecendo de toda a força de vontade, de atividade e de inteligência para ser livre. A função da filosofia deve ser absorver essa teoria praticada instintivamente por um bom sentido legislativo de todos os povos. Durante a história da humanidade não se viu culpabilidade onde faltava razão. A soberania então, pertence à inteligência. O povo é soberano quando é inteligente. Assim, o progresso representativo é paralelo ao progresso inteligente.⁵²

Ao pensar em progresso, Alberdi separa a vida dos povos em idades teocrática, feudal, despótica, monárquica, aristocrática e por fim, democrática.⁵³ Tais dados são normais e superiores a quaisquer caprichos e vontades dos povos. O que para ele também significa a marcha progressiva do poder legislativo, soberano, inteligente, que começa por um indivíduo e passa, sucessivamente para vários, para muitos, para uma curta minoria, para a maioria, para a universalidade. O que quer dizer, em seu pensamento, que um povo não veio para ser rei sem ter sido antes vassalo, cliente, plebeu, ala menor etc.

Para Alberdi, se quisermos ser livres, precisamos antes ser dignos de sê-los.⁵⁴ E aponta que a liberdade não vem de um sabre. A liberdade é o parto lento da civilização assim como não é uma conquista de um dia. É uma das finalidades da humanidade. E tal finalidade, é para Alberdi uma que nunca será obtida por completo e sim, relativamente. Quando falamos acerca da liberdade, como qualquer elemento humano, falamos aproximadamente, mais ou menos.

⁵² ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 114.

⁵³ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 115.

⁵⁴ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 114.

Uma vez que, de acordo com ele, jamais falta liberdade a um povo de maneira absoluta. E caso faltasse absolutamente, apareceria, pois a liberdade é a vida. Só não a tem que não está vivo. Não se deve confundir o pouco com o nada. Não vamos concluir que um povo que não seja absolutamente livre seja absolutamente escravo. Alberdi coloca que a liberdade não é impaciente. É paciente, pois é imortal. É sofrida, mas é invencível. As cócegas e as sensibilidades contrastam ridiculamente com sua indestrutibilidade.⁵⁵

De acordo com Alberdi, a sua situação e de seus contemporâneos é caracterizada por uma anarquia e ausência de crenças filosóficas, literárias, morais, industriais e sociais os dividiam. Em sua análise, estavam em meio de duas revoluções inacabadas. Uma política nacional que completava vinte e sete anos e, outra humana e social que começa onde a idade média morre e completava trezentos anos. Completa afirmando que nunca terminarão, e todos os esforços materiais somente se afastarão de seu termo, se não recorressem ao verdadeiro remédio. A criação de uma fé comum da civilização. Mas esta operação que não é iniciada, não é uma operação de um dia, como as outras também não eram. Portanto, sugeria que tivessem um pouco de paciência.

Por outro lado, não temos história⁵⁶, continuava ele, somos de ontem, nossa sociedade é apenas um embrião, um esboço, ainda estamos sob o domínio do instinto, costume, ainda estamos rodeados de muito feudal, e pior, que não nos pertence.

Então, quando a unidade filosófica põe fim à incoerência geral que domina nossos espíritos, quando adquirirmos unidade moral, artística, industrial, escreveremos nossa legislação, que é a expressão da unidade social. Mas pretender começar com a unidade política, é reverter uma afiliação indestrutível, é começar no final, então deve ser o seu resultado, um produto daquilo com que não queremos lidar; a unidade do sistema geral de crenças, ideias, sentimentos e costumes.

Feinman alerta que a tarefa dos intelectuais de 1837 torna-se assim uma tarefa de desculturação. É possível hoje analisar que em vez de pensar uma filosofia com os elementos que aqui haviam, eles tentaram o processo de importar ideias, costumes e modas da Europa. Longe de elevar a realidade nacional à autoconsciência, como afirmaram propor, acabam

⁵⁵ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 116.

⁵⁶ ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886, p. 139

levando-a à consciência do outro, o europeu. Alienação trágica é condição inevitável da submissão colonial.⁵⁷

⁵⁷ FEINMANN, José Pablo. *Filosofía y Nación: Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel, 2005. P.105

2.3 Filosofia Bastarda

Filosofia Bastarda é o termo que Caturelli, comentado em Boerlegui, chama a filosofia de Alberdi e da Geração de 1837. Seu objetivo era ser americana, usaram a filosofia europeia como ponto de partida e resultou em “nem europeia, nem americana”⁵⁸. Miró Quesada⁵⁹ chama de cultura excêntrica. Nosso objetivo neste ponto é pensar as razões que fizeram o movimento emancipatório não ter êxito.

Quesada considera que a nossa nova realidade não é redutível ao Ocidente mesmo tendo valores fundados na superioridade do “agressor”, assim como toda realidade conquistada.⁶⁰ Os valores da cultura que agrediu são impostos. Enquanto o Ocidente brilha, o autóctone é o mais baixo. A nova realidade está voltada para o Ocidente. As criações culturais são inspiradas na velha Europa, ela é almejada. A parte apreciável e ativa da população, aquela que ocupa os lugares mais altos, considera que a meta mais alta alcançável é ser como os europeus.

A cultura latino-americana assume modelos de uma realidade diferente, por isso, Quesada a chama de excêntrica. Diretrizes e modelos que orientam suas criações e valores não são criadas pelos próprios americanos, foram importados. A realidade americana começa a se constituir nos primeiros anos de colônia e a cultura passa a ser excêntrica. Quando a nossa América não mais é dependente da Espanha e de Portugal, a excentricidade já existe. No entanto, o fenômeno da independência revela a existência de uma vontade de ser si mesmo. Rompendo com a metrópole, o americano expressa a decisão de criar uma nova realidade que não dependa daqueles que o rejeitaram. Mesmo com a vontade se mostra impossível que rompam com os moldes ocidentais. Para que conseguissem a independência precisaram utilizar ideias e sistemas jurídicos, políticos e até filosóficos oriundos do Ocidente. E para conquistar a nova realidade eles usaram modelos criados pelos ocidentais, bem como instituições que fossem capazes de organizar uma realidade diferente.

⁵⁸ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 217.

⁵⁹ QUESADA, Miró. “Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana”. *Revista de la Universidad de Mexico*. Febrero-marzo, nº 6-7, 1972, p. 4.

⁶⁰ QUESADA, Miró. “Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana”. *Revista de la Universidad de Mexico*. Febrero-marzo, nº 6-7, 1972, p. 3.

O ponto de Quesada é que com a independência, a excentricidade não diminui e sim, intensifica. Uma vez que durante a colônia, os ideais ocidentais foram impostos, após a independência, eles foram eleitos. A impressão que chega na América acerca do prestígio do Ocidente é tão grande que parece servir independente do tempo e do espaço. Por isso, não parece haver outra alternativa senão fazer igual. Mesmo a América se tornando independente da Europa, ainda se submetem a ela e os copiam de forma dogmática e servil. Assim, o caráter inautêntico de nossa cultura se acentua.

Acontece que o sistema em si falha e faz com que seus homens falhem. Como consequência, o americano começa a sentir que ele não corresponde a suas intenções e que as instituições que ali estão não correspondem a sua realidade. Não permitindo que as ações terminem, sua realidade é uma realidade diminuída, uma cópia de outra realidade, sem consistência própria, incapaz de criar e incapaz do sujeito ser ele mesmo. Diante disso, aparece o ideal de autenticidade.

Ao se ver não autêntico, o americano quer ser autêntico. Ao perceber seu mundo enquanto uma mera cópia, entende que não pode se resignar e continuar vivendo nela. É necessário transformar o mundo copiado em mundo real e verdadeiro. O ser inautêntico quer ser capaz de criar uma realidade de acordo com suas próprias diretrizes e seus valores.

Arturo Andrés Roig⁶¹, quando pensa o começo da filosofia americana, afirma que o início está intimamente relacionado aos feitos políticos. Inclusive, usa Hegel para basear seu ponto, em que a filosofia se apresenta onde há constituições livres. Cabe perguntar, de acordo com Roig, se com as declarações de independência política que surgiram contra o regime colonial alcançaram um *ponerse para si*⁶², retomando assim a tentativa de Alberdi para superar e conseguir iniciar a filosofia americana.

Claro está que com a independência política não começa o filosofar americano e sim se coloca a possibilidade de seu começo, ainda não se produz. Também acrescenta que as constituições não eram reais, eram possibilidades não desenvolvidas. A filosofia desenvolvida nos centros de ensino não era *para si*. De novo, Alberdi é o primeiro a se conscientizar que

⁶¹ ROIG, Arturo Andrés. "Acerca del comienzo de la filosofía americana". *Revista de la Universidad de México*. Abril, nº 8, 1971, p.11.

⁶² Roig aponta duas coisas. A primeira é que não se pode falar de um filosofar em sentido estrito enquanto ainda não se alcançou o nível próprio do conceito. E a outra, que não se pode falar em começo da filosofia enquanto o *para si* que sustentava a realidade.

somente as guerras de independência ou as declarações constitucionais por si só não seriam o suficiente para começar a filosofia. Era sua era da espada, que seus pais conquistaram. Agora seria necessário conhecer por si mesmo e conquistar a inteligência. Olhar ao homem americano desde o homem, sujeitar as particularidades ao universal.

Podemos pensar hoje em nos colocarmos enquanto sujeitos, para Roig, é devido ao pensamento alberdiano. O momento em que ele expõe a necessidade de um filosofar americano é um “importantíssimo” começo e simplesmente um começo. Uma vez que o *ponerse para si* como valioso inclui modos de alienação e para superar são necessárias sucessivas etapas (e, de acordo com ele, experiências sempre dolorosas) para desalienarmos.⁶³

Leopoldo Zea, em 1969⁶⁴, percebe que os povos do sul da América seguem gravitando em formas de vida que não são diferentes das coloniais. E a causa, de acordo com ele, é o não alcance da emancipação mental. Além de termos conseguido novas formas de subordinação. O eixo da subordinação política, econômica e cultural só mudou do centro. E esse centro não é mais encontrado na Península Ibérica, mas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. O sonho de Sarmiento da América Latina ser uma potência, tal qual os Estados Unidos, não foi realizado. Assim como os mexicanos, de Justo Sierra, não se tornaram os ianques do sul.

A nossa América ainda é formada por povos com a mesma mentalidade imposta por quatro séculos de colonialismo ibérico. Agora, a dependência mudou de forma, com implicações nos campos social, político, cultural e econômico. Zea também alerta para a obra do uruguaio Rodó, Ariel⁶⁵, ali já apontava o que é ser homem latino-americano – não é ser ianque, francês ou inglês – ser homem é ser o que se é, latino-americano, como o ianque é ianque, francês, francês e inglês, inglês.

Outro movimento importante que Zea faz é citar Simón Rodríguez, que já apontava o movimento que a América precisa fazer, não imitar a Europa, que segundo o professor de Bolívar é defeituosa como um todo: ignorante na política e corrupta em costumes. Bem como o modelo ianque não nos servirá uma vez que suas circunstâncias são inteiramente diferentes. Precisamos ser originais, reitera Rodríguez.⁶⁶

⁶³ ROIG, Arturo Andrés. “Acerca del comienzo de la filosofía americana”. *Revista de la Universidad de México*. Abril, nº 8, 1971, p.11.

⁶⁴ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 6.

⁶⁵ Obra de Enrique Rodó, 1900.

⁶⁶ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 9.

Zea também passa por Andrés Bello – também um dos considerados emancipador mental – pregava ele que os jovens aprendessem a julgar por si mesmo, aspirassem à independência de pensamento e, bebesses nas fontes ou próximas a elas, interrogando acerca das obras de cada civilização e pedissem suas garantias. Essa seria a primeira filosofia que poderíamos aprender com a Europa.⁶⁷ As colocações de Bello vão ao encontro do que Alberdi tem como a não existência de uma filosofia universal – o que não significaria rechazar a filosofia ocidental – porém com a finalidade de se informar, conhecer e buscando vantagens. Estudando a filosofia em si, não buscando abstrações e sim aplicando a teorias para nós mesmo para pensarmos nossa política e nossa história. Haja vista que toda filosofia emana das necessidades de cada povo e país. É na tentativa e insistência proposta por Alberdi que nos é oferecida uma filosofia que visa ordem social e política – sendo parte da Europa, do mundo ocidental – primeiro com a Espanha, a seguir com a Europa Ocidental e agora, com a nação herdeira, os Estados Unidos. A existência do sujeito americano é iniciada com a questão acerca da humanidade dos povos originários e sobre a ordem que os descobridores, conquistadores e colonizadores ibéricos terão de impor aos que aqui habitavam.⁶⁸

A filosofia do novo mundo funciona como uma ideologia, dando razões, não de ser ou de seres, como algumas expressões da filosofia ocidental, mas da ordem política e social latino-americana. De maneira que foi possível perceber que a nossa América é capaz de ser mais que um mero instrumento doador de suas riquezas em prol de interesses alheios aos nossos, criando assim consciência de nossas circunstâncias e buscando criar uma ordem mais justa.⁶⁹ Zea afirma que a história das nossas ideias não é inferior ao das ideias filosóficas europeias. Apenas são completamente diferentes. São expressões de uma experiência humana em outra situação, a nossa, alheia ao mundo ocidental.

Leopoldo Zea também faz o paralelo com Ardao e Bello. O primeiro coloca que a preocupação com a autenticidade de nossa filosofia é em si mesma atitude filosófica. Não sendo necessário extirpar nossas relações com a Europa, pensando que uma vez assimilada e

⁶⁷ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 10.

⁶⁸ Exemplo de Bartolomeu de las Casas foi um frade dominicano espanhol, cronista, teólogo, bispo de Chiapas e grande defensor dos índios. É considerado o primeiro sacerdote ordenado na América.

⁶⁹ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 11.

desenvolvida, conseqüentemente, levará à tão querida emancipação e originalidade. Ou seja, a ideia original de Bello de imitar o senso de cultura e filosofia europeia e não seus frutos.⁷⁰

O otimista mexicano Zea coloca que a nova filosofia justificará as aspirações que antes eram expressas no pensamento americano e que antes, os americanos hesitavam em chamar de filosofia.

Em *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, é bem apontado que após a emancipação política da Espanha, as elites dirigentes da América também procuravam uma segunda emancipação, a cultural. As referências culturais passavam a ser França e Inglaterra. No entanto nem todos os intelectuais compactuavam da mesma opinião, mesmo que a maioria quisesse uma total desvinculação da Espanha, significando atraso cultural e econômico.⁷¹ Os emancipadores trabalharam com os ideais utópicos de independência, liberdade e buscavam a implementação dos direitos humanos. O que não parecia claro para as pessoas comum, assim não os seguiam, não aparentava ser suas necessidades. Os líderes trabalharam com o esquema de despotismo esclarecido, ainda que não em benefício de um rei e sim de um grupo pequeno de dirigentes, os *criollos*.⁷²

Entre eles também haviam divisões, que fracionaram a América Latina em uma multiplicidade de nações, emergindo duas tendências políticas: unitaristas/centralistas e federalistas. Com tais elites no poder, discordando entre si sobre as formas de governo. O processo na América não difere completamente das revoluções burguesas da época, como as francesas e as norte-americanas. O problema é que as leis estrangeiras estavam sendo adotadas para uma situação sociopolítica completamente distinta. E tal distinção leva o fracasso das instituições a longo prazo. Depois da independência as novas constituições estão sendo configuradas, orientadas na direção da manutenção da independência e proclamando os direitos do homem.⁷³

⁷⁰ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 28.

⁷¹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 178.

⁷² BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 178.

⁷³ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 178.

A realidade dos povos do sul não é levada em consideração.⁷⁴ Como indicado por Alberdi em 1852, eles se limitaram a imitar a França e os Estados Unidos. Causando uma total discrepância entre as leis e a realidade.⁷⁵ Também é dado um exemplo que ilustra tal discrepância, mesmo que agora o índio seja declarado livre, sua condição social permaneceu semelhante ao que ele tinha no tempo da colônia uma vez que a estrutura social não mudou por causa do fato de agora ser independente da Espanha.

Os ideais utópicos criados pela minoria esclarecida e alguns líderes da independência logo entraram em confronto com a realidade interna dos povos independentes. A revolução foi um conceito abstrato e a população não participou. A população sequer entendia os conceitos europeus de liberdade e direitos humanos. Para eles, apenas mudava de dono. Entre os líderes, como antes apontado, se separarão os unitaristas/centralistas e os federalistas. O resultado são as ditaduras militares, com o objetivo de impor uma das duas posições.⁷⁶ A justificativa, a cidade era como uma criança, incapaz de andar por conta própria, uma vez que não sabia o que queria.⁷⁷ Foi isso que originou diversas guerras civis entre os defensores de manter o passado e os progressistas, os que procuravam o futuro.⁷⁸

Os confrontos civis resultaram no triunfo dos conservadores que implementaram suas ditaduras em quase todas as novas repúblicas: Juan Manuel de Rosas, na Argentina; José Gaspar Rodríguez Francia, Paraguai; José Antonio Páez, Venezuela; Antonio López Santa Ana, México e Diego Portales no Chile.⁷⁹

Nesta metade do século XVIII a sensação de tudo ter falhado e a pretensão de estabelecer repúblicas democráticas não podia mais ser sustentada. Parece que todos ali concordam com o fracasso da democracia.

⁷⁴ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 179.

⁷⁵ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 178-179.

⁷⁶ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 179.

⁷⁷ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 179.

⁷⁸ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 179.

⁷⁹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 179.

Bello acha que é necessário deixar as posições utópicas e escrever constituições que respondam às circunstâncias e realidade em que as pessoas vivem. E embora ele não negue a possibilidade de uma democracia verdadeiramente representativa, considera que é preciso ir em frente.⁸⁰ Enquanto o mexicano José Mora é mais otimista, na medida em que, segundo ele, a democracia não foi ensaiada com seriedade e com todas as consequências.⁸¹

Todos eles, da geração de 37, tentam encontrar as causas desse fracasso generalizado, e a maioria acredita que a causa seja encontrada na herança espanhola. Os pensadores hispânicos agora discordam acerca das soluções, rejeitar completamente o espanhol ou, reconhecer sua existência como força atuante e dela, alcançar seu melhoramento.

Bello diz, em *Antología de discursos y escritos*, „não esqueçamos que o homem chileno da Independência, o homem que serve de assunto a nossa história e nossa filosofia peculiar, não é o homem francês, nem o anglo saxão, nem o árabe.⁸² O homem da independência terá suas próprias feições, seu próprio espírito e seus instintos peculiares. A solução para a nova América não era promover programas de ruptura, e sim de assumir a realidade e tratar de superá-la. Era o que defendia Alberdi ao afirmar que seria necessário um regime contendo algo do antigo, pois não se dá um salto extremo de idades de um povo. Ao final, a persistências de tais posições opostas se tornará tema de discussão dessa situação problemática e conflituosa. Ser inferior aos povos europeus mais avançados por consequência da dominação espanhola e, direcionar todos os esforços para imitar o que é considerado o mais moderno e avançado de fora, o europeu e os irmãos do norte.⁸³

Na metade do século, as burguesias avançam, as ditaduras caem e os poderes liberais ganham força. No entanto, as constituições continuam sendo abstratas, utópicas, que mal se preocupam com a realidade do povo. A ideologia filosófica servirá de base aos novos poderes sociais e políticos será o positivismo.⁸⁴

⁸⁰ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 180.

⁸¹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 180.

⁸² BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 180.

⁸³ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 181.

⁸⁴ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Ed.3. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 180.

Também buscando o progresso e considerando que a população que compõe as nações hispano-americanas não tem a qualidade do grupo étnico anglo-saxão, pensam a fórmula da civilização, promover a imigração de europeus para revigorar a raça indígena contaminada. Este programa de imigração será implantado pelo Rio da Plata, promovido por intelectuais como Sarmiento e Alberdi, ambos creem que na América tudo o que não é europeu é bárbaro.⁸⁵ Tal política de migração é a peça chave para o progresso e desenvolvimento, não contando o espanhol como europeu. Os espanhóis já haviam mostrado que não estão na corrida para produzir modernidade e desenvolvimento.

Até aqui percebemos uma atordoada tentativa de emancipação mental. A emancipação cultural começa no final do século, veremos uma mudança na maneira de pensar. Enquanto os pensadores até aqui apenas almejavam ser desenvolvidos, civilizados, ser a Europa ou os Estados Unidos e fracassavam, José Martí argumenta que a causa do fracasso do projeto civilizador dos liberais das décadas anteriores não está onde eles pensavam. Ele afirma que não há batalha entre civilização e bárbarie, mas entre falsa erudição e a natureza⁸⁶. José Martí vai pensar no *quehacer* filosófico, que será observado no último capítulo.

A vontade de continuar pensando na América continua. E tal movimento veremos a partir do Peru, com José Carlos Mariátegui e Augusto Salazar Bondy.

⁸⁵ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 183.

⁸⁶ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 183.

3 EXIGÊNCIA DE UMA FILOSOFIA DE NOSSA AMÉRICA

Aqui serão expostos os pensamentos de José Carlos Mariátegui e Augusto Salazar Bondy, ambos peruanos. O primeiro se faz importante por questionar se há um pensamento autêntico hispano-americano e o segundo por afirmar que ainda não existe uma filosofia americana.

A carreira acadêmica de Mariátegui é extensa e conturbada devido a conjuntura de sua época e país e por seus problemas de saúde falece jovem. Entusiasta da revolução russa e do marxismo, é considerado o maior marxista da América. Não se intitula enquanto filósofo, mas tem o comportamento que o configura como tal.

Suas leituras e envolvimento político o tornam hábil a discutir e escrever acerca de diversos assuntos pertinentes a sua realidade, inclusive, tem contribuições ao feminismo. Este que de acordo com ele aparece por consequência das novas formas de trabalho manual e intelectual das mulheres. Além de suas contribuições para os movimentos sociais de reivindicação da terra. Para tanto, usaremos *Peruanicemos al Perú, La Tarea Americana, Temas de Nuestra America, Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

É possível afirmar que os feitos de Mariátegui tenham contribuído para o pensamento de Augusto Salazar Bondy.

Bondy será tratado também aqui. Ousamos afirmar que a filosofia americana pode ser definida antes e depois dele. Uma vez que é o primeiro que busca encontrar um método para fazer uma filosofia possível da América. Nele, priorizaremos suas noções de autenticidade e dominação. Usando, *Entre Escila y Caribdis, Existe una filosofia de nuestra America? e Dominación y Liberación*.

Mariátegui e Bondy alertam que os problemas da América, assim como da filosofia feita aqui, têm raízes econômicas.

3.1 José Carlos Mariátegui

Salazar Bondy⁸⁷ descreve Mariátegui como um pensador entusiasmado pela esperança que representou o primeiro experimento socialista de larga escala que estava ocorrendo na Rússia, faz uma análise acerca do problema peruano com os instrumentos críticos do marxismo e descobriu na organização de nossa economia as causas profundas da crise da história e da sociedade. Mariátegui, deixando as perspectivas usuais na sociologia anterior, descartou os critérios de tradição, raça, psicologia, educação ou governo, como determinantes de um certo julgamento sobre o problema nacional. A única perspectiva válida é a dos grandes camponeses e massas urbanas, suas necessidades, suas demandas, porque revela o verdadeiro coração do problema está disponível no Peru um sistema opressor, uma gestão colonial básica e feudal, que, sustentado pela exploração da grande maioria da população, impede o progresso efetivo do país. Mariátegui levanta a questão das estruturas sociais e econômicas como a questão central que deve ser resolvida para construir a prosperidade comum. Esta questão está na agenda por causa dos grandes movimentos populares que começaram a acontecer na Europa.

No Peru, diz Mariátegui, um processo semelhante é anunciado e deve ser estimulado e orientado para o seu objetivo, aproveitando a experiência mundial. E a primeira tarefa é organizar a classe trabalhadora que, segundo a fórmula marxista, é chamada a estabelecer a nova ordem. A negação da velha ordem é complementada desta maneira com as soluções positivas do socialismo e com a esperançosa consciência de um novo mundo aberto ao espírito revolucionário. É a alma nativa, que Mariátegui se opõe à alma crepuscular da decadência burguesa, que predomina em sua visão do Peru, a visão de um país em que um grande processo começou a fermentar.

Mariátegui, aborda a cultura latino-americana com base em sua condição histórica e social, por sua vez, especifica o papel dos intelectuais na sua criação, estudo e difusão; e dos instrumentos materiais que eles usam para levá-los às massas, como revistas, jornal, edição editorial etc, tudo em vista que a análise dos problemas da América deve ser feita com um sentimento americano, o que não implica necessariamente nascer ou ser americano, porque nessa atitude encontramos a manifestação de uma América em busca de sua personalidade.⁸⁸.

⁸⁷ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p. 13.

⁸⁸ BOLAÑOS, Emigdio Aquino. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. *Revista de Indias*, Madri, v. LX, n. 219, p. 437-452, 2000.

Em 1925, José Carlos Mariátegui se perguntou acerca da existência de um pensamento hispano-americano e ofereceu uma resposta negativa: é possível que, se hoje, Mariátegui tivesse os escritos de Augusto Salazar Bondy em vista da dominação e da libertação⁸⁹, ele mudaria indubitavelmente sua mente, já que eles testemunham um pensamento hispano-americano que não é mais meramente imitativo dos blocos de poder, embora tenha aprendido com isso, e tenha reorientado seu trabalho no sentido de promover o fim da dominação dos países do Terceiro Mundo.

Começemos com o Mariátegui de 1925 e sua pergunta acerca da existência de um pensamento característico hispano-americano. Movimento até então já conhecido na América. Ele inicia com a citação de Palacios, de 1924 que afirma que Nossa América até hoje vive na Europa e tem como guia. Sua cultura foi nutrida e orientada. Mas a última guerra tornou evidente o que já foi adivinhado: que no coração dessa cultura estavam os germes de sua própria dissolução⁹⁰.

Nossa América viveu a Europa até hoje, tendo como um guia. Sua cultura foi nutrida e orientada. Mas a última guerra tornou evidente o que já foi adivinhado: que no coração dessa cultura estavam os germes de sua própria dissolução. Sua ciência estava a serviço das minorias dominantes e alimentou a luta do homem contra o homem. Ciência sem espírito, sem alma, cega e fatal como leis naturais, instrumento inconsciente de força, que não ouve os lamentos dos fracos e dos humildes; que dá mais àqueles que têm e rebitam as correntes dos necessitados; que desencadeia na espécie os instintos primários contra os mais altos fins da humanidade. Tal é a cultura europeia atual, que ameaça desencadear uma guerra sem fim, capaz de afundar a civilização do Ocidente no caos.⁹¹

Continua Mariátegui, poderíamos, pelo menos afirmar, que a partir de hoje a Europa perdeu o direito e a capacidade de influenciar nossa jovem América espiritualmente e intelectualmente. E esse julgamento é acentuado e inevitavelmente exacerbado quando, algumas linhas depois, Palacios acrescenta que os caminhos da Europa e das antigas culturas não nos servem.⁹² E Palacios, quer que nos emancipamos do passado e do exemplo europeu. Nossa América, segundo Palacios, se sente na iminência de dar nascimento a uma nova cultura.

⁸⁹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 59.

⁹⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Tarea Americana*. Buenos Aires : Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010, p. 214.

⁹¹ Palacios, 1924: <https://www.elhistoriador.com.ar/alfredo-palacios-el-primer-socialista-en-llegar-al-congreso-nacional/>

⁹² MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Tarea Americana*. Buenos Aires : Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010, p.214.

Mariátegui cita também a revista *Evaluations* fala de “nós estabelecemos contas com os tópicos a serem usados, expressões agonizantes da alma decrépita da Europa”. Sugere ele que vejamos com otimismo um sinal e um fato do espírito afirmativo e da vontade criativa da nova geração latino-americana. Reconhece uma característica da antiga e incurável exaltação verbal de nossa América. A fé da América em seu futuro não precisa se alimentar de um exagero artificial e retórico de seu presente. É bom que a América pense que está predestinado a ser o lar da futura civilização. Tudo bem que digam: Pela minha raça o espírito falará⁹³.

É bom que ela se considere escolhida para ensinar ao mundo uma nova verdade. Mas não que seja assumido na véspera da substituição da Europa ou que já declare que a hegemonia intelectual do povo europeu morreu e está traumatizada. A civilização ocidental está em crise, coloca Mariátegui. No entanto não há indicação de que esteja perto de cair em colapso definitivo. A Europa não está, como disse absurdamente, exausta e paralisada. Apesar da guerra e do período pós-guerra, ainda mantém seu poder de criação.

Nossa América continua a importar ideias, livros, máquinas e modas da Europa. O que acaba, o que declina, é o ciclo da civilização capitalista, pensa Mariátegui. A nova forma social, a nova ordem política, está tomando forma na Europa. A teoria do declínio do Ocidente, produto do laboratório ocidental, não prevê a morte da Europa, mas da cultura que ali se baseia. Essa cultura europeia, sem prever uma morte imediata para isso, aconteceu com a cultura greco-romana, também europeia. Não se deve excluir a possibilidade de a Europa se renovar e se transformar mais uma vez. Na paisagem histórica que domina o nosso olhar, a Europa é apresentada como a continente dos máximos renascimentos.

Mariátegui também questiona se os maiores artistas, os maiores pensadores contemporâneos, não são ainda europeus. A Europa é baseada na seiva universal. E o pensamento europeu está imerso nos mistérios mais distantes, nas civilizações mais antigas. Mas isso demonstra sua possibilidade de convalescer e renascer.

Voltemos a perguntar se existe um pensamento caracteristicamente hispânico-americano, coloca Mariátegui. Para ele a existência de um pensamento francês e de um pensamento alemão é evidente na cultura do Ocidente. Não parece igualmente evidente para ele, no mesmo sentido, a existência de um pensamento latino-americano. Todos os pensadores

⁹³ Mariátegui faz referência a José Vasconcelos.

da nossa América foram educados em uma escola europeia. O espírito da corrida não é sentido em seu trabalho. A produção intelectual do continente carece de recursos próprios. Não tem contornos originais O pensamento hispano-americano é geralmente apenas uma combinação de rapsódias com motivos e elementos do pensamento europeu.

Para provar isso, alerta ele, basta rever o trabalho dos mais altos representantes da inteligência indo-ibérica. O espírito latino-americano está em desenvolvimento. O continente, a raça, também estão em formação. Inundações ocidentais nas quais se desenvolvem embriões da cultura hispânica ou latino-americana. Ele cita Argentina e Uruguai, que não conseguiram consolidar ou simpatizar com o solo em que a colonização da América os depositou.

Em grande parte da nossa América constitui um estrato superficial e independente, para o qual a alma indígena, deprimida e mal-humorada não emerge, por causa da brutalidade de uma conquista que em alguns povos latino-americanos ainda não mudou os métodos. De volta à Palacios, somos povos nascentes, livres de ligaduras e ancestralidade (ele usa atavismos), com imensas possibilidades e vastos horizontes diante de nós. O cruzamento nos deu uma nova alma. Dentro das nossas fronteiras, a humanidade está acampando. Nós e nossos filhos somos raças de síntese.

Mariátegui coloca que na Argentina, pelo exemplo de Palacios, é possível pensar assim. Enquanto no Peru e outras cidades da América não. Aqui a síntese ainda não existe. Os elementos de nacionalidade em desenvolvimento ainda não foram capazes de derreter ou soldar. A densa camada indígena permanece quase totalmente estranha ao processo de formação daquela peruanidade que nossos “sedicentes” (que se auto titulam) nacionalistas, pregadores de um nacionalismo sem raízes no solo peruano, aprenderam nos evangelhos imperialistas da Europa, e que, como eu já teve a oportunidade de destacar, é o sentimento mais estrangeiro e falso que existe no Peru.

É com este pensamento e com a vontade de ir contra o que o pensamento imperialista propõe, vai pensar sua realidade seguindo o caminho dos seus conterrâneos.

Manuel González Prada⁹⁴, professor de Mariátegui, expõe que temos uma América dividida e o domínio continua nela. Após ter rompido com o domínio da Espanha mantém o colonialismo e novas metrópoles escravistas continuam a dominar o homem. Em sua análise, a

⁹⁴ Uma das figuras políticas mais influentes do Peru na virada do século XIX para o XX (1844-1918). Descobrir se era professor ou só pai do amigo de Mariátegui. Escritor de *Nuestros Indios*, 1904.

colonização externa se une a colonização interna. É possível pensar no neocolonialismo, a exploração do sistema originado pelo mundo ocidental origina as castas e grupos sociais. Há a união do colonialismo ao neocolonialismo e das oligarquias com o imperialismo das novas potências. Ao índio ainda é negada à qualidade de homem, e o mesmo é a expressão da barbárie na civilização. Agora, o segundo, além dos opressores internacionais, há os nacionais. A barbárie do índio, bem como a barbárie humana é o pretexto para a exploração. Leia-se barbárie como os que não têm a pele branca. De tal maneira, o índio e o negro deixam de ser homens pelo pretexto de pele. Alerta Prada que poderia ser qualquer outro pretexto em nome da instrumentalização. A cor como indício de uma infra-humanidade nunca acenderá à humanidade, uma vez que não é possível uma mudança de cor.

Ao seguir o caminho de González Prada, declara: a questão indígena começa na nossa economia⁹⁵. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra. É o resultado da conquista pela qual o conquistador se apropriou da terra e do homem que a roubou, os transformando em instrumentos para seu próprio bem-estar. De acordo com Mariátegui, supor que o problema dos povos originários é um problema étnico é um engano nutrido por um antigo repertório dos imperialistas. Conceituar como “raças” inferiores já serviu ao Ocidente branco para seu trabalho de conquista e expansão. Assim, não é aceitável a tese ingênua daqueles que pretendiam, no passado imediato, transformar a suposta América bárbara em uma América “civilizada” por meio da imigração branca enquanto salvação dos indígenas misturando com branco. Lembrando que tudo o que não é europeu na América é bárbaro na visão de Alberdi.

A suposta degeneração dos índios é apenas uma invenção de seus exploradores. O problema índio também não é um problema moral ou educacional. O explorador sempre encontrará razões morais para manter sua exploração e a educação será inútil se os indígenas não tiverem a oportunidade de realizar o que aprenderam. É um problema econômico, uma economia que depende da alienação do trabalho de uma massa de homens. Baseada na ordem criada pela conquista, que a própria República, longe de cancelar, agravou e aumentou. Mudar esta ordem, mudar suas estruturas, será fazer desta América Latina dividida uma América e de

⁹⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928, p. 29.

seus diversos homens, o homem “sem mais”⁹⁶. Mariátegui pensa que a solução para o problema do índio precisa ser uma solução social, seus realizadores devem ser os próprios índios.

Os índios têm que se unir, por seu próprio esforço, tomando consciência de sua inegável humanidade, uma tarefa que deve ser comum a todos os homens desta América. Não mais a dependência de quem supostamente outorga ou concede liberdades. Estas devem ser alcançadas por cada homem individual, eles devem ser o objeto de sua responsabilidade não menos concreta. Mariátegui também se refere ao povo índio peruano, como uma cidade quatro milhões de homens, como conscientes de seu número, não desanimam de seu futuro⁹⁷. E os mesmos quatro milhões de homens, enquanto eles são nada além de uma massa orgânica, uma multidão dispersa, são incapazes de decidir seu curso histórico.

E no que diz respeito aos que tentam ajudar na solução do problema, isso não seria resolvido com novos lirismos. Mariátegui sugere colocar o problema em primeiro plano assumindo a atitude menos lírica e menos literária possível.⁹⁸ A primeira reivindicação é o direito à terra. Nós não estamos satisfeitos com reivindicar o direito do índio à educação, à cultura, ao progresso, ao amor, ao céu. A redenção, a salvação do índio, aqui é o problema e a meta da renovação peruana.⁹⁹

Guardemos a seguinte citação,

A faculdade de pensar a história e a faculdade de fazê-la ou criá-la são identificadas. O revolucionário tem do passado uma imagem, talvez um tanto subjetiva, mas animada e viva, enquanto o transeunte é incapaz de representá-lo em sua inquietação e fluência. Quem não pode imaginar o futuro, geralmente não pode imaginar o passado¹⁰⁰.

Mariátegui na citação anterior, ainda em 1920, afirma que a faculdade de pensar a história é a capacidade de imaginar o futuro. Podemos pensar que assim como ele, outros pensadores da nossa América foram capazes de interpretar a realidade buscando uma profunda transformação política e social. Tão bem conseguiram interpretar que conseguiram prever as

⁹⁶ MARIÁTEGUI *apud* SILVA, Erwin; NAVARRO, Karolos. *Razón e historia del pensamiento latino-americano*. Managua, Nicaragua: Colección Cuadernos de Estudio. Editorial UCA, 1994, p. 96.

⁹⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928, p. 38.

⁹⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928, p. 44.

⁹⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928, p. 44.

¹⁰⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Archivo Chile, 1986, p.164.

consequências que determinadas ações trariam. É possível pensar na filosofia da América também como a capacidade de prever o resultado de ações.

Em Mariátegui, o problema indígena não está, portanto, na falta de integração cultural ou econômica dos indígenas na sociedade. O problema indígena na maioria dos países latino-americanos reside, conforme estabelecido pela visão mariateguiana, nas várias formas de integração dos povos indígenas ao processo produtivo em termos de superexploração do trabalho agrícola e da apropriação de terras. Esse processo ocorre dentro das estruturas de dominação colonial primeiro e depois independentes.

Todas as teses sobre o problema indígena, que ignoram ou iludem como um problema econômico-social, são tantos exercícios teóricos estéreis - e às vezes somente verbal - condenado ao absoluto descrédito. Isso não poupa boa fé. Praticamente nem todos eles serviram apenas para esconder ou desfigurar a realidade do problema. A crítica socialista descobre e esclarece, porque procura suas causas na economia do país e não em seu mecanismo administrativo, legal ou eclesiástico, nem em sua dualidade ou pluralidade de raças, nem em suas edições culturais e moral. A questão indígena começa na nossa economia. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra. Qualquer tentativa de resolvê-lo com medidas administrativas ou policiais, com métodos de ensino ou com obras rodoviárias, constitui trabalho superficial ou adjetivo, enquanto a feudalidade dos "gamonales"¹⁰¹ persiste.¹⁰²

Mariátegui afirma que a suposição de que o problema indígena é um problema étnico é nutrida pelo mais antigo repertório de ideias imperialistas. O conceito das raças inferiores servia ao Ocidente branco para seu trabalho de expansão e conquista. Espere a emancipação indígena de um cruzamento ativo da raça aborígine com imigrantes brancos é uma ingenuidade anti-sociológica, concebível apenas na mente rudimentar de um importador de carneiros de merino. Os povos asiáticos, aos quais o povo índio não é inferior em um ápice, assimilaram admiravelmente a cultura ocidental, naquilo que tem de mais dinâmica e criativa, sem transfusões de sangue europeu. De acordo com ele, de uma região da América espanhola para outra, as coisas variam, a paisagem varia, mas o homem dificilmente varia. E o assunto da história é, acima de tudo, o homem. Economia, política, religião, são formas da realidade

¹⁰¹ Termo que começou a ser cunhado e usado em meados do século XIX no sul do Peru andino para designar novos proprietários que expandiram suas terras e seu poder sócio-político às custas da desapropriação por meios comuns e violentos aos aldeões indígenas.

¹⁰² MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008, pp.28-29.

humana. Sua história é, em essência humana, a história do homem.¹⁰³ A identidade do homem hispânico-americano encontra expressão na vida intelectual. As mesmas ideias, os mesmos sentimentos circulam em toda a América indo-espanhola. Toda personalidade intelectual forte. Ela influencia a cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo, não pertencem exclusivamente às suas respectivas pátrias, pertencem à América Hispânica.¹⁰⁴

De acordo com Mariátegui, a filosofia aqui recupera sua função clássica da ciência universal, que domina e contém todas as ciências e que se sente destinada, para explicar e iluminar a vida, mas para criá-la, propondo os objetivos de uma superação incessante. O filósofo retorna a uma tradição em que encontramos Platão e sua República, para aplicar todas as conquistas do conhecimento à concepção de um arquétipo ou plano superior de sociedade e civilização.¹⁰⁵

Consequentemente,

Nossos povos não têm a ligação necessária para coincidir em uma única sede. A América Latina ainda é uma coisa inorgânica. Mas o ideal da nova geração é precisamente o de dar unidade. Por enquanto, já estabelecemos entre aqueles que pensam e sentem da mesma forma, uma comunicação frutífera. Sabemos que nenhum capital pode impor artificialmente sua hegemonia em um continente.¹⁰⁶

O conceito de que o problema do índio é um problema de educação, não parece financiado mesmo por critérios rígidos e autonomamente pedagógico

O problema do analfabetismo do índio acaba sendo, em resumo, problema muito maior, que transborda o quadro restrito de um plano puramente pedagógico. Todos os dias está provado que a alfabetizar não é educar. A escola primária não resgata moral e socialmente o índio. O primeiro passo real em direção a sua redenção tem que ser abolir sua servidão.¹⁰⁷

A pedagogia leva em conta fatores sociais e econômicos mais do que nunca. O pedagogo moderno sabe perfeitamente que a educação não é uma mera questão de métodos escolares e de ensino. O ambiente sócio-econômico condiciona inexoravelmente o trabalho do professor. O gamonalismo é fundamentalmente adverso à educação do índio: sua subsistência tem o mesmo interesse em manter a ignorância do índio como no cultivo de seu alcoolismo.

¹⁰³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Tarea Americana*. Buenos Aires : Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010, p.212.

¹⁰⁴ MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Tarea Americana*. Buenos Aires : Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010, p.212.

¹⁰⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Nuestra America*. 4.Ed. Lima: Archivo Chile, 1975, p.79.

¹⁰⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Nuestra America*. 4.Ed. Lima: Archivo Chile, 1975, p.223.

¹⁰⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008, p. 140.

Aqueles que, do ponto de vista socialista, estudam e definem o problema do índio, começam por declarar que visões humanitárias ou filantrópicas foram superadas, nas quais, como prolongamento da batalha apostólica do pai de Las Casas, a antiga campanha pró-indígena foi apoiada. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter problemático fundamentalmente econômico [...] contra a tendência instintiva e defensiva do crioulo ou “misti” para reduzi-lo a um problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico ou moral, para escapar a todo custo do plano da economia. Portanto, a mais absurda das censuras que podem ser dirigidas a nós é a do lirismo ou do literaturismo. Colocando o problema econômico-social em primeiro plano, assumimos a atitude menos lírico e menos literário possível. Não nos contentamos em reivindicar o direito do índio à educação, cultura, progresso, amor e céu. Começamos por reivindicar categoricamente o seu direito à terra. Esta afirmação perfeitamente materialista deve ser suficiente para não ser confundida com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, que, por outro lado, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente¹⁰⁸.

Mariátegui expõe a colonização e seu impacto e consequências sobre a população indígena. A exploração dos povos indígenas na América Latina é justificada com o pretexto de que serve à redenção cultural e moral das raças oprimidas. A colonização da América Latina pela raça branca teve efeitos retardadores e depressivos na vida das raças indígenas.

Três influências se sucedem no processo de instrução na República: a influência ou, melhor, a herança espanhola, a influência francesa e a influência americana. Mas apenas os espanhóis conseguiram em seu tempo um domínio completo. Os outros dois estão inseridos mediocramente¹⁰⁹.

Chamamos de problema indígena a exploração feudal de os nativos da grande propriedade agrária. Os elementos feudais ou burgueses, em nossos países, sentem pelo índio, como negros e mulatos, o mesmo desprezo dos imperialistas brancos. O sentimento racial age nesta classe dominante em um sentido absolutamente favorável à penetração imperialista. As chances de o crescimento índio depender material e intelectualmente das mudanças nas condições econômicas e sociais. Eles não são determinados pela raça, mas pela economia e política. A corrida, por si só não acordou nem acordou para entender de uma ideia emancipadora. Acima de tudo, ele nunca iria adquirir o poder de impor e executar. O que garante sua emancipação é o dinamismo de uma economia e uma cultura que carregam em suas entranhas

¹⁰⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008, p. 44.

¹⁰⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008. P. 95

o germe do socialismo. A barreira da língua está entre as massas camponesas índias e núcleos operários revolucionários de raça branca ou mestiça. O realismo de uma política socialista segura e preciso na apreciação e uso dos fatos sobre os quais eles têm que atuar nesses países, pode e deve transformar o fator racial em um fator revolucionário. Para ele, a consciência revolucionária do índio pode levar tempo pra se formar, mas a partir do momento que o índio endossar a ideia socialista, ela servirá como disciplina e força na qual poucos proletários de podem superar.

O espírito do homem é indivisível; e não sofro com essa fatalidade, mas, pelo contrário, a reconheço como uma necessidade de plenitude e coerência. Eu declaro, inescrupulosamente, que trago exegese literária todas as minhas paixões e ideias políticas, embora, dado o descrédito e degeneração desta palavra na língua atual, devo acrescentar que a política em mim é filosofia e religião.¹¹⁰

3.2 O caráter o pensamento filosófico dominado

Augusto Salazar Bondy é conhecido por (re)começar a filosofia latino-americana em 1968 com o livro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*:

Poderia, no entanto, objetar-se que é arbitrário desde a época da penetração europeia no continente, deixando na sombra todo o rico passado cultural dos povos indígenas. Além do fato de que esse mesmo critério usado para registrar nosso pensamento tem seu significado histórico, que ficará claro mais tarde para nós, deve-se notar que só temos dados razoavelmente precisos e confiáveis sobre o pensamento hispano-americano do século XVI; que, além disso, somente a partir deste século podemos encontrar produtos culturais definitivamente filosóficos - isto é, feitos independentemente de mitos e lendas tradicionais; e, finalmente, que a comunidade histórica que geralmente é chamada de América Latina, que define a área de implementação da filosofia que queremos estudar aqui, não existe antes do tempo da conquista, e não apenas pelo fato óbvio de que antes opera um fator cultural espanhol, mas também porque não há integração entre os povos pré-colombianos ou pelo menos suficiente intercomunicação social e cultural. Essas razões explicam, mesmo metodologicamente, o ponto de partida e o campo histórico-temático de nosso trabalho.¹¹¹

Na mesma obra¹¹², define a filosofia como análise, iluminação, unificação da experiência do mundo e da vida. Ressalta que entre tais coisas também é a manifestação da consciência racional do sujeito e da comunidade em que vive. É a partir da expressão dessa concepção que o modo

¹¹⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008. P.206

¹¹¹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p.11.

¹¹² BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 80.

pelo qual os grupos históricos reagem a toda a realidade e o curso de sua existência, seu modo peculiar de iluminar e interpretar o ser no qual eles estão instalados. A filosofia tem a ver com a verdade, mas com a verdade total da existência racionalmente esclarecida, que apela à plena lucidez do homem, a um esforço total de sua capacidade de entender.

Salazar Bondy define nossa filosofia como inautêntica uma vez que a filosofia de um povo é o produto que expressa a vida da própria comunidade e os homens da América tomam a sua imagem como a de outros.¹¹³ Ao pensar se conhecer, se ignora. E esse fenômeno ocorre quando a filosofia se constrói como um pensamento imitado, uma transferência superficial de ideias e princípios, conteúdos existenciais de outros homens¹¹⁴. Este será o sujeito mistificado, o que toma as ideias alheias como suas e, assim, apresenta seus defeitos e carências.¹¹⁵ E pela consciência mista, nos definimos enquanto ocidentais, latinos, modernos, católicos e democratas¹¹⁶. Entender com cada uma dessas qualificações, pelo trabalho dos mitos de mascaramento que têm curso livre em nossa consciência coletiva, algo diferente do que realmente existe.

Outra questão a ser respondida é como se filosofa no Peru de seu tempo. A resposta parece simples, a partir de um existir inautêntico a existência é desde um ser pretendido, uma pretensão de ser algo que não se é e não pode ser. Existir alienado da própria realidade.¹¹⁷

A filosofia, que em uma cultura plena é alto da consciência, em uma realidade defeituosa é difícil que tenda a ser a consagração da perda de si mesmo, um pensar transcendente, mas sem substância nem efeito na história, uma meditação estranha ao destino dos homens que a alimentam com sua inquietação reflexiva.¹¹⁸

Em sua filosofia também está clara que a nossa condição é similar a dos países de terceiro e tem as mesmas causas, subdesenvolvimento, dependência e dominação.¹¹⁹ O pensamento defectivo e inautêntico que é causado pela sociedade e pela cultura pode ser original e autêntico.¹²⁰ A superação da inautenticidade da filosofia Americana está intimamente ligada à superação do subdesenvolvimento e da dominação. Assim, a filosofia autêntica será fruto desta

¹¹³ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 80.

¹¹⁴ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 81.

¹¹⁵ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 81.

¹¹⁶ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 84.

¹¹⁷ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 83.

¹¹⁸ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 85.

¹¹⁹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 85.

¹²⁰ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 88.

mudança histórica transcendental.¹²¹ E, é possível que a autenticidade apareça neste processo, enquanto movimento de superação. Converter em consciência lúcida de nossa condição deprimida como povos e pensamento capaz de desencadear e promover o processo superador desta condição.¹²² Reflitamos acerca de nosso status antropológico.¹²³ Consciente deste status será possível o cancelamento. Boa parte da tarefa filosófica é destrutiva, cancelar a entidade de pensamento alienado. Esboçar um pensamento de acordo com a realidade histórico-social que traduza as necessidades e metas da América que sirva para cancelar o subdesenvolvimento.¹²⁴ Alerta ele que não devemos cometer o mesmo equívoco de Alberdi, que a teoria corresponderia a Europa e a aplicação à América, é mais uma maneira de ser dependente e sujeitado¹²⁵. Para o momento, é necessário ter consciência do caráter provisório e instrumental da filosofia como meio para o desenvolvimento nacional.¹²⁶ Ele encerra a obra dando as fórmulas,

Há quem faça distinção da produção filosófica do peruano em três etapas: jovem (até 1961), madura (1961 a 1969) e uma terceira, chegaria se a morte antes não o surpreendesse em 1974¹²⁷. Em sua etapa madura elaborou o projeto de integrar e superar em sua filosofia as maiores tendências filosóficas de seu tempo. Predominaram em sua concepção o movimento fenomenológico, o marxismo e a filosofia analítica. É de forma autônoma que ele percebe que a filosofia na América Latina teria que ser diferente da tradicional, constituindo respostas aos problemas do Peru e de nosso continente. A filosofia era por ele compreendida como uma iluminação racional da realidade, também se pronuncia sobre as demandas da vida social comprometendo-se com a história. Para ele, a filosofia é a iluminação racional e crítica da realidade.

É possível pensar que Salazar Bondy se propõe a fazer justamente o que Alberdi almejava, embora com uma concepção crítica e ciente dos problemas não superados pelas gerações anteriores. Zea coloca que a problemática introduzida por Salazar Bondy em 1968,

¹²¹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 89.

¹²² BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 89.

¹²³ Sentipensar, ontologia latino-americana.

¹²⁴ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 90.

¹²⁵ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 91.

¹²⁶ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 92.

¹²⁷ AVILA, Rubén Quiroz. *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Peru: Ed. Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, 2014, p. 11.

não é nova. Juan Bautista Alberdi já havia proposto uma filosofia que saísse de nossas necessidades enquanto americanos, necessidades próprias da América que se iniciavam nos caminhos da liberdade e do progresso. Acrescenta bem a concepção alberdiana de filosofia essencialmente política e social para mostrar o problema que não foi ainda resolvido, a emancipação mental.¹²⁸

Em sua fase já madura, um fragmento¹²⁹, Salazar Bondy já delega várias tarefas para a filosofia. A primeira é a tarefa didática. Observa a necessidade da formação de uma consciência, preparação racional para a compreensão do mundo e da existência das futuras gerações.¹³⁰ Bem como Alberdi em seu curso de filosofia destinado a juventude:

[...] que filosofia pode ser adequada para nossa juventude? Uma filosofia que, pela forma de seu breve e breve ensino, não tira um tempo que poderia utilizar com proveito nos estudos de uma aplicação produtiva e útil e que por seu fundo serve apenas para iniciá-lo no espírito e tendência que preside ao desenvolvimento de as instituições e governos do século em que vivemos e, acima de tudo, do continente em que vivemos.¹³¹

A segunda é a tarefa de afinação dos instrumentos racionais, também é função da tarefa didática, ampliação do horizonte de conhecimento das correntes e ideias do passado.¹³² Tal como Bondy, Alberdi já

[...] que nossa filosofia por suas tendências aspira a ser colocada ao lado dos povos da América do Sul. Por sua visão, será a expressão inteligente das necessidades mais vitais e mais elevadas desses países, será antirevolucionário em seu espírito, no sentido de que caminha para nos tirar da crise em que vivemos; orgânico, no sentido de que será direcionado para a investigação de condições da próxima ordem; enfim, será para a enumeração dos problemas e soluções, uma riqueza de noções de primeira importância para as gerações que são chamadas para atender a essas necessidades. Desta forma, a filosofia não será mais uma brincadeira estéril, será o que eles querem que seja para a França, Jouffroy, Lerroux, Carnot, Lerminier e mais órgãos recentes da filosofia europeia.¹³³

¹²⁸ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona. Ed. Ariel, 1976, p. 514.

¹²⁹ BONDY *apud* AVILA, Rubén Quiroz. *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Peru: Ed. Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, 2014, p. 35.

¹³⁰ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 21.

¹³¹ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 13.

¹³² BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 21.

¹³³ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de

A tarefa terceira é uma tomada de consciência fundamental de sua própria alienação, que deve os levar a formar o modelo antropológico da condição de ser.¹³⁴ E cita a consciência como elasticidade absoluta de Hegel. A perda total de ser é, no limite, o começo da recuperação total do mesmo. Nosso caminho de ser autêntico deve emergir do reconhecimento da carência observada, da limitação e precariedade que os define. Acrescenta que a partir de uma reflexão que os torne realistas irá surgir o mais fértil da filosofia. Segundo ele, a fertilidade da filosofia para a vida.

É um dever de todo bom homem que por sua posição ou habilidade possa influenciar os assuntos de seu país, para misturar neles; e é dever de todos aqueles que tomam parte para se iluminarem no sentido em que devem dirigir seus esforços. Mas isso não pode ser alcançado, exceto pelos meios que indicamos, isto é, averiguar onde o país está e para onde está indo; e examinando para descobrir, para onde vai o mundo e o que o país pode fazer no destino da humanidade.¹³⁵

O meio que Bondy encontra para tocar nesta problemática é falando sobre a educação peruana. De acordo com ele, os fracassos e desorientações na educação eram reflexo da nossa sociedade.¹³⁶ Aqui também propõe uma inversão. Em vez de continuar falando na crise da educação, falar na educação da crise. Algo que parece, segundo ele, funcionar também com a filosofia. Argumenta que há um mal-estar, uma improdutividade da filosofia no Peru desde o início de seu pensamento.

Sugere ele que se fale também em “filosofia da crise”. Uma que corresponda à situação encontrada naquele momento, a que necessitam construir como fator que promova uma nova cultura em conjunto com os outros fatores essenciais. Assim, o passo a caminho da autenticidade da reflexão e da ação que é a vocação do filosofar será dado.

Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14

¹³⁴ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 21.

¹³⁵ ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14.

¹³⁶ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p. 65.

Neste primeiro momento¹³⁷ ele expõe que não é o momento de se alongar na análise do problema filosófico no Peru. Mesmo assim, nos deixa algumas pistas. Afirma que houve uma ruptura na tradição nacional histórico-cultural no século XVI, e como consequência separações e confrontos no seio da vida peruana.¹³⁸ Por causa desta ruptura é cortada a possibilidade de se juntar em uma única imagem as tendências filosóficas que aparecem por ocasião do estabelecimento espanhol no Peru e essas formas de pensar que precederam. Aponta também a importância de se observar que o movimento histórico que começou foi um processo de transplante e adoção de ideias e normas culturais originadas na Europa.¹³⁹ Normas essas originadas como resultado de um longo desenvolvimento histórico-social. Na América, há formas peculiares, adapta-se de forma distinta e segue-se outro ritmo.

Agora, século XX, ele percebe que mais de quatro séculos da ruptura inicial, ainda se sofre de um sério problema de personalidade nacional. O mundo espiritual¹⁴⁰ peruano sofre com o mal da falta de integração e de autenticidade, porque corresponde a uma nacionalidade que nasceu dividida, foi malformada ao seguir padrões estranhos e desigualmente aceitos ou processados. A consequência é uma existência social ainda é uma existência alienada e isso significa que o verdadeiro sujeito da história – os oprimidos, divididos e mediados – não se encontram como uma comunidade viva e não conseguiu construir sua própria história.

Esse processo, não há dúvida, acarreta prejuízos na arte, literatura, ciências e todas as manifestações de arte. Bondy aponta que o caso da filosofia possa ser o prejuízo mais agudo.¹⁴¹ Uma vez que ela é a semente de existência coletiva em reflexão. Sem ela, desorientados e sem autenticidade, a comunidade nacional não foi capaz de conquistar um pensamento filosófico original e vigoroso. Insiste na frustração do sujeito histórico na vida peruana, para ele é especialmente séria: uma existência alienada não pode superar a mistificação da filosofia, tal qual uma comunidade dividida e precária, não é capaz de gerar uma reflexão genuína e produtiva.

¹³⁷ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 265.

¹³⁸ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 164.

¹³⁹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 20.

¹⁴⁰ Mundo espiritual é, de acordo com Salazar Bondy, contrariar o suposto materialismo de povos cuja cultura quase sempre ignoram,

¹⁴¹ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p. 25.

Bondy não quer afirmar que a filosofia deva ser uma análise da circunstância histórico-cultural ou, fazer da filosofia história das ideias. Também não acredita que seja possível ter retorno esperando originalidade por meio da adoção de ideias e regras e não mostram dar sentido a sua situação antropológica. O nível que ele e seus conterrâneos contemporâneos querem atingir, de acordo com ele, não será possível atingir até que a alienação da vida peruana exista no lugar de uma nacionalidade integrada e com uma nova cultura orgânica.

Em 1968 escreve *La Cultura de la Dominación*, é iniciada com a proposta de alguns temas para discussão acerca da cultura e da vida nacional peruana. Inicia expondo como entende a palavra “cultura”¹⁴², usará no sentido antropológico que considera neutro. A intenção é denominar um sistema de valores, símbolos e atitudes com os quais um grupo humano corresponde aos conflitos e demandas que aparecem no campo da existência. Acrescenta que usar o termo “culto” para designar o sujeito que assimilou em algum grau o sistema e age de acordo com o tal. Desta maneira coloca o indivíduo em relação com a cultura.

“Mistificação”, outro termo importante, é entendido pela situação que acontece quando fatos, pessoas e instituições, são aceitos por motivos estranhos a sua entidade.¹⁴³ Assim, a substância por mais valiosa ou verdadeira que seja, perde sua substância e subverte o seu sentido. O que está intimamente ligado ao conceito de “inautenticidade”. Um modo de ser humano ou um comportamento é inautêntico quando a ação não corresponde ao princípio reconhecido e validado pelo sujeito. Há na inautenticidade a consciência de que certos valores ou realidades são mistificados ou, que o real ou o valioso não foi cumprido e, ao mesmo tempo, a aceitação daquele cujo vazio ou negatividade é reconhecido. Uma forma muito comum de inautenticidade é a imitação.

A palavra “relação” pode ser definida, aplicada a nações ou países, em termos de intercomunicação entre seus habitantes. Nós diremos que dois países estão em relação mútua, ou estão relacionados, quando há comunicação regular. Caso contrário, será dito que eles não têm relações.¹⁴⁴

¹⁴² BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.70.

¹⁴³ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.70.

¹⁴⁴ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.71.

A relação de “dependência” entre nações pode ser definida em termos da necessidade que um tem do outro para sobreviver ou se desenvolver em algum aspecto importante. Um país B é, de acordo com isso, dependente de outro país A, se precisar dele para sobreviver ou se desenvolver, como indicado. E dois países A e B são mutuamente dependentes um do outro quando A depende de B, em um aspecto, e B em A, em outro.

Uma nação será independente, em maior ou menor grau, de acordo com o quão dependente é de outras. Está implícito, pelo passado, que pode haver diferentes graus ou tipos de dependência, dependendo da maior ou menor necessidade que uma nação tem por outra e dos vários aspectos em que tal necessidade é dada, por exemplo: econômico, político, militar etc

Bondy também define uma relação de dominação entre as nações em termos do poder de decisão sobre a existência e desenvolvimento nacionais.¹⁴⁵ Dois países A e B estão nessa relação mútua quando um tem poder de decisão sobre assuntos do outro. Caso o poder esteja com o país B, será dito que A é dominado por B e, correlativamente, que B é dominante ou dominador. O termo “liberdade” (e suas afinidades como “livre”, “libertação” etc) será usado no sentido oposto de “dominação”. Se o poder de decisão dos assuntos de A não estiver em outra nação, será dito que A é livre. No mesmo sentido, usaremos o termo “soberano”.

Há também graus de dominação. É possível, também, pensar em um poder de decisão com relação a vários aspectos da vida de uma nação – políticos, militares – por exemplo. Existe diferentes tipos de dominação. Mas se houver um fator fundamental ou elemento de poder, então determinará a dominação sobre o resto da vida da nação.

O conceito de “alienação” também é importante na filosofia de Bondy. Define como uma categoria filosófica antropológica¹⁴⁶. A condição de um indivíduo ou grupo humano que perdeu seu próprio ser ou foi degradado vivendo de acordo com modos e formas de existência inferiores ou alheios a sua plena realização. Sendo alienado, o ser humano se torna outro e, como tal, um ser defeituoso, estranho à sua essência. Ele adverte para não confundirmos tal categoria com a médica, mesmo que seja a fonte e a condição de possibilidade da alteração patológico da psique humana.

¹⁴⁵ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.71.

¹⁴⁶ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.72.

Por fim, “desenvolvimento” é aplicado a uma nação em termos de capacidade para “usar seus recursos em benefício próprio” e de se “auto impulsionar” e alcançar mudanças sociais efetivas de acordo com os critérios sociais do momento”¹⁴⁷.

Assim, para Bondy a nação é “desenvolvida” se possui essas duas capacidades. Em contraponto, chama de subdesenvolvidas as nações que não possuem ou têm falhas em alguma das duas capacidades. Além de usar os termos “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” também pensa em uma terceira nação possível, a “não-desenvolvida”, que pode ter a primeira e não ter a segunda e vice-versa. O que é observável em certos povos ou nações de diferentes épocas da história, desconectadas do mundo contemporâneo.

Também pede atenção para um grupo de personagens que são notórios e muito importantes para ele em sua realidade. Ao assumir a pluralidade e desintegração da sua cultura, confessa que não é difícil reconhecê-los, embora seja doloroso aceitá-los. Pensa na mistificação de valores, na falta de autenticidade e no sentido imitativo de atitudes, na superficialidade das ideias e na improvisação de propósitos.¹⁴⁸

Lembrando que há mistificação quando é aceita e oficializada como instância verdadeira ou valiosa e que não é correspondente à realidade e aos modelos postulados, ou, que perderam sua efetividade ou significado. As crenças católicas, são casos exemplares para o autor. Ele afirma que grande maioria dos peruanos os valores católicos são alterados ou perderam sua substância original¹⁴⁹.

Menciona o capitalismo como outro exemplo, observa que o sistema tributário funciona no Peru de maneira anômala¹⁵⁰, produzindo efeitos opostos àqueles que são observados nos países em que se originou e que hoje são potências industriais. No entanto, aqui é oficialmente sancionado como o único regime natural possível e, sem dúvida, benéfico para o nosso país. Os valores e realidades do capitalismo no Peru são, portanto, valores e realidades mistificadas. O mesmo se aplica a princípios como democracia, ciência e até mesmo a natureza,

¹⁴⁷ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.72.

¹⁴⁸ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.74.

¹⁴⁹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.75.

¹⁵⁰ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.75.

como qualquer observador da política, da Universidade e da geografia do Peru pode facilmente verificar.¹⁵¹

Quanto à alienação peruana, é afirmado por Bondy, há um grupo de peruanos que não podem ou sentem que não podem viver plenamente, exceto fora de sua nação. É o fenômeno bem conhecido da distância que separa fisicamente e espiritualmente do país aos intelectuais, aos distintos profissionais, aos homens que dispõem de recursos econômicos consideráveis, fenômeno que tem um profundo significado antropológico: a alienação de um setor da comunidade nacional. Tal setor não é o único, de acordo com Bondy.¹⁵² De várias formas, as classes médias, os grupos que compõem a maioria da população urbana, os trabalhadores pequeno-burgueses e qualificados sofrem de alienação devido à mistificação e à falta de autenticidade. Eles são, na verdade, os grandes consumidores de mitos e os grandes enganados com as ilusões sobre o país e sobre sua própria existência; os corajosos defensores do “genuinamente peruano”, da “tradição”, do “criollismo”, isto é, de todas as formas de uma vida vazia de substância¹⁵³. Bondy os diagnostica filosoficamente enquanto sujeitos que ignoram o que são e não sabem o que podem ser; eles sofrem a alienação de sua verdadeira possibilidade de ser como um criador de pessoas, vigoroso, livre. É a massa abaixo do proletariado urbano, do campesinato servo, de todos os grupos discriminados e privados, que sofrem a alienação mais radical e dolorosa, a exclusão dos níveis básicos da humanidade e a privação da autodeterminação de suas próprias individualidades ou da consciência de seu valor como pessoas.

A alienação de alguns é derivada da rejeição, e de outros por ignorarem a grande maioria, porque eles não têm a menor possibilidade de alcançá-lo¹⁵⁴, todos esses setores e grupos. Eles estão alienados do ser nacional, que é sua própria entidade. Tal soma de alienação só pode dar um ser alienado total: existe a fonte da alienação peruana. A fonte, diz Bondy, pode ser expressa sem postular qualquer entidade abstrata ou “supra empírica”. É possível falar da

¹⁵¹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.75.

¹⁵² BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 78.

¹⁵³ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 79.

¹⁵⁴ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p. 79.

alienação peruana para significar essa condição da comunidade humana que vive dentro de nossas fronteiras. É uma comunidade separada de sua realidade e de suas próprias possibilidades de realização e plenitude. Não vive afirmando, inventando e aperfeiçoando sua própria cultura, na qual formas cada vez mais elevadas de humanidade se enraízam, mas ignorando e mascarando sua verdade, inevitavelmente menosprezando essas realizações precárias de si mesmos que são descobertos como tal ou, em suma, apoiando a desapropriação e exclusão de bens mais elementares da vida.

Ao sustentar que o peruano é um sujeito alienado, Bondy afirma conseqüentemente que esse sujeito pensa, sente, age de acordo com normas, padrões e valores que são estranhos ou carentes de substância histórica da qual depende sua plenitude e prosperidade como povo, quando não está quase no nível de pensar, sentir e agir completamente controlada por outros, ou seja, quando praticamente não é “coisificado”, torna-se algo que é usado e manuseado sem levar em conta seus fins intrínsecos como acontece com o sujeito escravo.

Ao final vem o questionamento acerca da verdadeira causa do nosso mal e acerca de como ocorreu tal situação nacional. Não esquecendo o problema “implícito” em falar sobre nós ou nossa cultura (que, obviamente, não deve ser entendida no sentido de uma unidade espiritual ou de uma comunidade integrada) – aponta o autor – tendo isso em mente, o subdesenvolvimento deve ser notado como causa fundamental, descartando a ação decisiva de raça, tradição, língua ou religião¹⁵⁵.

O “subdesenvolvimento”, a partir da definição dada, deve ser entendido como o estado de um país que não consegue autopromoção e alcançar os mais altos padrões de vida, e que é incapaz de usar os recursos existentes em seu território a seu favor. Ele coincide com resultados econômico e social de baixos níveis de saúde, moradia, vestuário e educação; grandes massas pauperizadas/empobrecida com alta taxa de natalidade e mortalidade. O produto nacional é insuficiente e há uma baixa taxa de crescimento econômico; predominância de atividades extrativistas e parasitárias sobre atividades industriais; desemprego vasto disfarçado e baixos níveis técnico e administrativo.¹⁵⁶

¹⁵⁵ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.81.

¹⁵⁶ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.82.

O subdesenvolvimento não há como esconder com “slogans” usados, como, “país em desenvolvimento”¹⁵⁷. Ele relaciona a situação descrita como a peruana com a de outras culturas semelhantes. Além de propor que há uma certa cultura do subdesenvolvimento, que acompanha a alienação do ser nacional, uma cultura que, como tipo, é comum aos países do mundo. Isso pode ser relacionado com a América em geral e outros chamados de terceiro mundo, ou, agora, emergentes. A personalidade histórica do Peru coincide, assim, com os países proletários, que vivem uma existência marginal ao lado das grandes potências industriais. O subdesenvolvimento é o efeito de uma situação mais profunda e mais decisiva, a saber, a dependência entre as nações e as relações de dominação.

O caso de países como o Peru, diz Bondy, não é o de países que podem ser chamados de não desenvolvidos, que são aqueles que não têm um nível de vida comparável a das nações mais avançadas.¹⁵⁸ Embora, estando separadas de todo o resto, tenham em suas mãos a disposição dos recursos de seu território. O caso exposto por ele é o de um país que depende dos outros e que precisa deles para viver e desenvolver em medida considerável. Mas não é só isso. Sua dependência não é simples, acompanhada de dominação. E aqui o caso típico do subdesenvolvimento: a dominação do país por outra nação, o que significa, de acordo com as definições que propusemos no início, que em última análise, o poder de decidir sobre as questões sobre o país (por exemplo, o uso de seus recursos estratégicos) não é encontrado nele, mas em outro país, no dominante. A estreiteza da atividade espiritual, os baixos níveis de vida e os escassos resultados do processo econômico não são indiferentes a esse estranho controle exercido sobre todo o país.

Bondy acredita que a nossa crise resulta do estabelecimento de sistemas de poder e relações internacionais de dependência que implicam a sujeição da vida nacional a outros países ou grupos nacionais¹⁵⁹. A comunidade, os grupos pessoas que vivem dentro de nossas fronteiras, que são confrontadas e subordinadas umas às outras, são controladas em conjunto por forças estranhas. Acontece com outras nações e, como resultado desta sujeição, foram banidos da unidade e fecundidade da cultura. Não é, no entanto, um assunto cultural primário; nem

¹⁵⁷ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.110.

¹⁵⁸ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp.82-83.

¹⁵⁹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.83.

originalmente militar, político ou social. Aqui, talvez, Salazar Bondy defina a causa da alienação, inautenticidade, subdesenvolvimento e falta de uma filosofia original: o fator econômico é o principal, isto é, o domínio dos recursos e meios de produção.¹⁶⁰

Os laços de dependência e de dominação desempenham o papel fundamental porque condicionam a impossibilidade de dispor de nossa natureza para superar as limitações de educação, saúde, liberdade social no país. Daí deriva a impossibilidade de atingir os mais altos níveis de atividade criativa, científica, artística, industrial etc. E isso é verdade não apenas para um setor pequeno e, portanto, alienado, mas, como Bondy aponta, para a população como um todo, com cada um de seus vários setores.¹⁶¹ O reverso econômico e social desta condição dominada em que o Peru se encontra é, então, o “subdesenvolvimento”, a falta de desenvolvimento e uso de nossos recursos capazes de fundar o status humano de toda a população. É efeito e não causa. O que está aqui no coração de uma sociedade integrada é um sistema de obstáculos e fatores de inércia. Em grande parte, restos de estruturas desarticulados tradicionais, conspirando contra o desenvolvimento do país, mas facilita o trabalho de penetração e sujeição de potências estrangeiras.

A origem e a base de nossa condição negativa, a dependência com a dominação, seriam deixadas intactas neste caso e os fatores de divisão e estagnação agravariam a situação. Nós fomos um grupo humano ou uma conjunção grupos economicamente dominados, primeiro pelo poder espanhol, depois a Inglaterra e, agora os Estados Unidos. Isso teria efeitos decisivos em nossa condição. É por isso que o único diagnóstico certo dessa condição é a que destaca os laços de dominação e os refere ao subdesenvolvimento e à alienação. Ou seja, a cultura de um povo dominado existe por necessidade de dominação e inautenticidade. Dominação consiste para ele em que o poder de decisão sobre existência e desenvolvimento de uma nação está nas mãos de outros. E *inautenticidade* deriva da falta de correspondência entre a práxis de um sujeito histórico e o princípio que este sujeito reconhece e valida.

A cultura, em seu livro de 1969¹⁶², coloca os elementos centrais em alguns pontos. O primeiro é o conjunto da população que habita nas fronteiras do Peru atual, híbrida e carente de integração. Não há uma cultura orgânica peruana. O segundo ponto é acerca da realidade

¹⁶⁰ Problema ainda atual e que veremos com a questão da desobediência epistêmica.

¹⁶¹ BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, p.84.

¹⁶² BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p. 54.

peruana, nela prevalecem as mistificações de valores e de realidades, a inautenticidade das atitudes, o sentido imitativo, a superficialidade das ideias e a improvisação dos propósitos. E o último, a consciência está dominada por mitos mascarados que alienam a compreensão da sua própria realidade e adormecem sua inquietude.

Nossa personalidade como país, nossa sociedade e nossa história são marcadas pela dominação e pode ser definido por ela, afirma Bondy¹⁶³. Assim como se fala de uma cultura de pobreza ou de uma cultura de prosperidade, também se faz necessário tipificar o conjunto de valores, atitudes e estruturas comportamentais de países como o nosso através do conceito de cultura de dominação. O próprio e característico do peruano não é determinado realizações originais, que são precisamente neutralizadas até hoje pela condição sofrida, mas o grau, escopo e peculiaridades de nossa sujeição aos países que controlam o processo mundial. Nós temos a personalidade que nos imprime o mal que parecemos, uma personalidade feita de imitações e deficiências, e não haverá outra, peruana, como manifestação de um ser cumprido e livre, até que se cancele essa situação. Nossa cultura, então, é uma cultura de dominação.

Bondy reitera que o conceito de cultura deve ser colocado em relação direta com o da ordem institucional e do sistema de organização e de emprego do poder, que é, em essência, o Estado¹⁶⁴. Não pode haver uma cultura tipificada por dominação sem toda a estrutura da sociedade estar comprometida. O Estado e os sistemas econômicos e sociais de poder estão nestes casos moldados de tal forma que contribuem para a dominação e mudam. Na verdade, são efeito e causa disso. Traçando suas origens e seus meios de defesa, não é difícil encontrar como motivação e ideia orientadora de sua constituição e seus interesses de manutenção ligados direta e indiretamente com as instâncias favorecidas para o “status” de dominação. Assim como há alienação das ideias e valores vigentes nos países dominados, a alienação passa pelo Estado. O homem do país é alienado do Estado porque o Estado se tornou estranho a ele e se tornou um instrumento de sua sujeição. Portanto, falar sobre a cultura de dominar é falar não apenas das ideias, atitudes e valores que guiam a vida dos povos, mas também dos sistemas que enquadram a vida e não deixe expandir e dar frutos¹⁶⁵.

¹⁶³ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p. 46.

¹⁶⁴ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p.47.

¹⁶⁵ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p.47.

Este ponto de vista é preciso e refinado quando se descobre a existência de aspectos e fatores chave do domínio, dos quais se seguem os efeitos de controle que cobrem, de modo mais ou menos acelerado e uniforme, toda a vida nacional. A dependência dos setores econômicos básicos se torna fundamental. Uma vez produzido, garante o controle de toda a sociedade e acaba afetando totalmente os modos e manifestações da cultura e da vida.¹⁶⁶ E ninguém ignora que essa dependência econômica básica existe em nosso caso, em que se explica a situação geral nossa comunidade.

Para fecharmos o capítulo, temos que Bondy já estava atento às consequências que as imitações traziam: novas subordinações, assim mostrava a história da cultura, ideias e filosofia.

Aquela filosofia que no passado se apresentou como uma filosofia de libertação – a da França (cultural) e da Inglaterra (industrial) – se transformou em uma filosofia de dominação, protetora dos interesses dos centros de poder que a haviam originado. A filosofia almejada por Alberdi não foi alcançada. E de acordo com Bondy não foi alcançada por nossa inautenticidade.

A inautenticidade se enraíza em nossa condição histórica enquanto países subdesenvolvidos e dominados. A superação da filosofia está intimamente ligada à superação do subdesenvolvimento e dominação. Propõe ele que se houver filosofia autêntica ela será fruto desta mudança histórica transcendental. Nossa filosofia, com suas próprias peculiaridades, não tem sido um pensamento genuíno e original, e sim, inautêntico e imitativo.

Para Salazar Bondy, o problema filosófico que enfrentamos enquanto americanos foi colocado de lado em função das preocupações econômicas e sociais. O filósofo ficou preso na antropologia, sociologia e economia. Aqui já estava claro que o movimento de emancipação mental não tinha sido bem-sucedido. Imitar o pensamento dos dominadores não teve êxito. Salazar Bondy reitera ser contra a imitação propondo uma filosofia que não seja expressão de nenhum centro de poder – como pensava Alberdi – mas, ao encontro do pensamento alberdiano enquanto uma filosofia que fosse expressão da nossa realidade. Agora, a filosofia do desenvolvimento.

Bondy se empenha na construção de uma nova filosofia. Construção pela via da destruição crítica de que até agora existiu. Como os filósofos de outrora, a criação de um sistema original, mas um sistema que possa aflorar que se alcance a mudança estrutural da realidade

¹⁶⁶ BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969, p.48.

que nossos povos estão vivendo. Deixando claro, que a necessidade de reconstrução da filosofia é um projeto famoso e, que continua sendo válido. Apenas é necessário que seja feito ao nosso modo. E acrescenta, que o passado filosófico vem sendo em sua totalidade filosofia inautêntica, não filosofia. E agora servirá para a construção da filosofia autêntica.

Uma filosofia que, possivelmente, descreva as soluções dadas aos problemas do homem; mas que já não interrogará, nem resolverá nada uma vez resolvidos os problemas do homem. Mas, isso é filosofia? Se aceitarmos que isso é filosofia, será natural que o que se fez, que o que possamos fazer os latino-americanos não seja considerado ainda como filosofia. Como tão pouco a totalidade da história da filosofia que chamamos filosofia no sentido rigoroso.¹⁶⁷

De acordo com Roig, nossa época inaugurou um novo começo do filosofar americano e agora mais que antes, sem dúvida, o colocamos a nós mesmos como valiosos que exigia Hegel, tem enriquecido na medida em que temos descoberto os modos de alienação sob os primeiros começos de pensar americanos ficaram desvirtuados e inutilizados para o homem americano mesmo¹⁶⁸.

Salazar termina afirmando que nossa filosofia não é genuína e original¹⁶⁹. É inautêntica e imitativa em razão da nossa sociedade e cultura. Alienados pelo subdesenvolvimento ligado pela dependência e dominação sujeitados. A vida alienada enquanto nação e comunidade latino-americana produz pensamento alienado que é expresso pela negatividade.¹⁷⁰

O pensamento alienante também funciona como máscara da realidade e fator que contribui para o divórcio de nossas nações com relação a seu próprio ser e seus objetivos históricos. A constituição de um pensamento genuíno e original não pode ser alcançado sem uma transformação decisiva da sociedade por meio do cancelamento do subdesenvolvimento e da dominação.¹⁷¹

A filosofia genuína e original americana será o pensamento de uma sociedade autêntica e criativa, ainda mais valiosa quando os níveis mais altos de plenitude atingirem a comunidade

¹⁶⁷ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona. Ed. Ariel, 1976, p. 520.

¹⁶⁸ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona. Ed. Ariel, 1976, p.535.

¹⁶⁹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 90.

¹⁷⁰ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 91.

¹⁷¹ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 93.

latino-americana. É possível começar a ser autêntico como um pensamento da negação de nosso ser e da necessidade de mudança, como consciência da inevitável mutação da nossa história.¹⁷²

Por meio de análise e crítica, por confronto dos valores vigentes no mundo e aprofundamento da própria condição, poderá funcionar como um pensamento que não será mais inteiramente defeituoso e cada vez mais criativo e construtivo. Continuará a usar de fora, talvez por muito tempo, conceitos e valores.¹⁷³

Deve ser extremamente vigilante e desconfiado para evitar a recaída em modos de reflexão alienantes. As nações concebidas como terceiro mundo têm que pensar sua própria filosofia em contraste às concepções que são defendidas e concebidas pelos grandes blocos de poder hoje. Visando ser presentes na história de nosso tempo e garantindo independência e sobrevivência.¹⁷⁴

No grande campo da competição mundial, as diferenças entre os países subdesenvolvidos e os países desenvolvidos, os países industrializados e os países proletários estão cada vez mais se aprofundando, e é, portanto, cada vez mais áspera e permanente a sujeição do segundo ao primeiro e mais grave a alienação de ser das nações dominadas, entre as quais são as da América indo-hispânica. Mas ainda há a possibilidade de libertação e, na medida em que existe, somos obrigados a decidir decisivamente por uma linha de ação que materialize essa possibilidade e evite a frustração.¹⁷⁵ A filosofia hispano-americana também tem essa opção à frente, que também depende de sua própria constituição como pensamento autêntico.

¹⁷² BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 94.

¹⁷³ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 94.

¹⁷⁴ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 94.

¹⁷⁵ BONDY, Salazar. *Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo, p. 95.

4 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA NA AMÉRICA

Após as questões tratadas nos capítulos anteriores, colocaremos doravante em relevo o tema da desobediência epistêmica, tendo por base as obras de José Martí e Walter Mignolo. Os conceitos controversos (de acordo com Guadarrama) da filosofia americana e da filosofia latino-americana, fundamentalmente, adquiriram certa conotação pejorativa pela comunidade filosófica. Mesmo quando inseridos por acréscimo, confronto ou analogia com a filosofia europeia. Consequência causada por seus principais defensores concordaram sobre o caráter filosofia universal, estes conceitos alcançaram um nível mais alto de concreção e o ajuste se refere à produção de ideias filosóficas que é realizada na América Latina, como em qualquer outra parte do mundo, e nesse sentido elas podem ser – e de fato são – mais usadas hoje em dia.¹⁷⁶

Há necessidade de uma clareza teórica em relação ao conceito disciplina que sempre pressupõe o exercício do pensamento e habilidade análise racional de um objeto de máxima generalidade com a intenção de determinar como os princípios da realidade são constituídos e induzir a atitude isso deve ser assumido antes dela.¹⁷⁷ Buscando compreender que uma história da filosofia necessária, revela-se até que ponto as ideias de um pensador foram mais úteis para a comunidade humana, além de qualquer fronteira, mesmo que tenha que começar a ser medida, em primeiro lugar, para o efeito em seus arredores.

A tarefa atual é desvendar algumas dessas contradições e suas melhorias específicas. É necessário especificar essas tendências, bem como descobrir outros subjacentes que estão apenas começando a se manifestar e não atingiram conformação suficiente para serem claramente delimitados.¹⁷⁸

Também o trabalho do pesquisador da história da filosofia deve ser um preditor das possíveis tendências ou direções através das quais a futura evolução do pensamento filosófico pode fluir, como observaremos em José Martí. Não deve ser apenas descritivo e explicativo do passado. O presente vivo e dinâmico tem que estar no prisma visão permanente do passado e

¹⁷⁶ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 6.

¹⁷⁷ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 11.

¹⁷⁸ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 14.

do futuro. Precisa alcançar a mídia de massa, imprensa, rádio e televisão, a fim de revelar a riqueza cultural contida no pensamento de cada um. pessoas para demonstrar a verdade que a intelectualidade da América Latina soube pensar com a própria cabeça, embora com uma atitude aberta ao pensamento mundial.¹⁷⁹ A filosofia na América latina tem a obrigação de continuar ao ambiente imediato, mas também daquelas mediações que fornecem a mais fecunda herança filosófica e cultural de nossos povos.¹⁸⁰

Observa que a filosofia não usa exclusivamente de si mesma, utiliza múltiplas esferas da realidade que sugerem os problemas e outras manifestações da vida espiritual, os quais fornecem muitos alimentos e sugestões nutricionais, também objeto de reflexão. No caso destas terras tão conflituosas como em outras regiões do mundo onde os traços de dependência não podem curar enquanto as circunstâncias atuais são mantidas, a filosofia expressa em maior medida os elementos sociopolíticos de seu conteúdo.¹⁸¹

A filosofia na América Latina tem que lidar com os destinos do homem contemporâneo que enfrenta os desafios colocados por múltiplos problemas tecnológicos globais, ecológicos, demográficos, integrativos, migratórios, interétnicos etc. Mesmo quando várias disciplinas abordam especialmente cada um desses problemas, a filosofia é obrigada a abordar perspectiva totalizante com a qual o homem real deve apreciá-las e não as estatísticas, com suas preocupações e resoluções.¹⁸²

A crise civilizatória que oprime o mundo inteiro tem manifestações muito diferentes de acordo com a região em que o praticante da filosofia se desenvolve. É muito diferente considerar problemas globais em Paris do que em Porto Príncipe, independentemente da nacionalidade de origem daquele que reflete.¹⁸³

O pesquisador da história da filosofia na América Latina deve manter viva a memória histórica de seu ilustre falecido Alberdi, que moldou nosso pensamento, mas é também sua

¹⁷⁹ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 14.

¹⁸⁰ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 18.

¹⁸¹ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 18.

¹⁸² GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 18.

¹⁸³ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 18.

tarefa promover o estudo daqueles que constantemente contribuem para a cultura filosófica latino-americana de nossos dias.¹⁸⁴ A filosofia na América Latina tem o encargo de continuar, aspirando ao ambiente imediato da mesma forma daquelas mediações que fornecem a mais fecunda herança filosófica e cultural de nossos povos.¹⁸⁵

A seguir analisaremos dois autores distintos em nacionalidade e época. O primeiro, José Martí, do século XIX e, o segundo, Walter Mignolo, contemporâneo. Ambos propõem maneiras de fazer filosofia.

¹⁸⁴ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 19.

¹⁸⁵ GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996, p. 18.

4.1 José Martí

José Martí é um filósofo singular no panorama americano do século XIX. Sua trajetória e filosofia política estão situadas à margem de correntes filosóficas. Martí faz a sua filosofia como propunha Alberdi¹⁸⁶, não imitando as filosofias anteriores e criando a partir da América, contexto histórico e cultura que vive, ligado às necessidades de seu povo e insistindo em uma latinidade.

Desde jovem era comprometido com a autonomia e independência de sua pátria, tanto que um episódio de sua vida é marcado pelo exílio na Espanha, de 1871 a 1874. Quando retorna a Cuba, continua comprometido com sua independência. Sua originalidade está na construção de seu pensamento próprio, influenciado por diversos pensamentos, inclusive pelos intelectuais espanhóis com quem teve contato no exílio. Foi considerado avançado para o pensamento da época. Tanto que é considerado pensador do século XX. Muito escreveu e atuou ativamente à atividade política. Mesmo assim, é considerado por muitos como um escritor¹⁸⁷.

Martí tem uma bibliografia imensa. Utilizaremos como primeira referência para examinar sua vida e obra o livro *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad e Nuestra America*, de Beorlegui, uma vez que neste texto fica clara a intenção de descolonizar a mente latino-americana assumindo suas tradições e mostrando que a nossa América tem um futuro comum. Visibilizar grupos que não estavam nas agendas públicas, trabalhadores rurais, negros e índios.

Martí também propõe contextualizar a filosofia. A filosofia é situada, depende do contexto histórico é realizada. Entende que não existe filosofia universal, abstrata e única. Se o usássemos como modelo filosófico americano poderíamos não cair nas armadilhas da universalidade.

Existem filosofias contextuais, filosofias de culturas e de contextos históricos específicos. E também neste sentido que ele defende a proposta de pensar uma filosofia americana – nascida da preocupação com a história e contexto do nosso solo¹⁸⁸ – *Nuestra América*. Filosofia essa que não se limita a nós, podemos aprender com outras filosofias. No

¹⁸⁶ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 339.

¹⁸⁷ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 333.

¹⁸⁸ FOrNET-BETANCOURT *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 336.

entanto, temos que seguir um curso específico respeitando as circunstâncias e urgências nossas enquanto americanos que buscamos por justiça e liberdade. Tendo em vista que nenhum pensamento filosófico ou proposta é absolutamente verdadeiro, nem é válido para todos os tempos e lugares, então é só no conjunto das confrontações com todos os outros você se aproxima da verdade.

O pensamento martiano constitui uma síntese teórica sobre a situação da nossa América e contém uma orientação do que a filosofia deve ser nas terras recém conquistadas. Faz também um contraponto importante aos pensadores de sua geração, afirmando que o futuro da América não pode ser a imitação da Europa mais avançada, França e Inglaterra – pensar aqui o caráter preditivo que ele mesmo propõe. É necessária a busca de nossa própria autenticidade a partir de sua realidade.

É possível enxergar em sua filosofia precoce um diálogo intercultural, afirma Fornet-Betancourt.¹⁸⁹ A filosofia de Martí é também marcada pela opção libertadora, concebida em prol dos empobrecidos e marginalizados, que consegue constituir um avanço na filosofia da libertação, essa que florescerá no final da década de sessenta.

José Martí será um dos primeiros a condenar com veemência o desejo da geração romântica do século XIX de tentar apagar a realidade latino-americana, fingindo elevar o nada, o que era simplesmente uma projeção de uma cultura anteriormente imposta por dominadores e que agora os próprios dominados estavam impondo. Um bom exemplo é quando Alberdi, pergunta “Quem casaria sua irmã ou filha com um filho de Araucanía, e não mil vezes com um sapateiro inglês?”.¹⁹⁰ Martí diz que não existe ódio de raças, porque não existem raças. Peca contra a Humanidade quem fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças.¹⁹¹

É necessário reconhecer que o trabalho de Martí é uma operação de transformação de toda uma filosofia herdada. Ele é um referencial de um novo modelo de filosofar¹⁹². Martí e a

¹⁸⁹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 340.

¹⁹⁰ ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 201, p. 32.

¹⁹¹ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 13.

¹⁹² FORNET-BETANCOURT *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 334.

filosofia tiveram uma relação impulsionada pelo interesse de tentar transformar a filosofia em um instrumento de libertação.

A relação da filosofia com a transformação que Martí expõe tem como objetivo “quebrar as gaiolas de todas as aves”¹⁹³, a filosofia tem que ser a teoria que acompanha a libertação do homem e da natureza. De acordo com Fonet, aqui há uma dupla consequência: filosofia deve quebrar a jaula de sua própria tradição, libertar a si mesma e promover libertação histórica, sendo assim, conhecer é resolver. A função prática reivindica para a América Latina uma filosofia positiva.¹⁹⁴

O modelo martiano de filosofar tem como característica a *autenticidade* e é mostrada em sua teoria e sua prática. Sua filosofia é também *criativa*, não imita outras correntes filosóficas. Até mesmo, propõe que pensemos a América desde a América mesma, desde suas profundidades e também seus problemas. Ele insiste na filosofia criativa uma vez que observa que a nova geração muito tem imitado e que a solução está na criação. E mesmo com a filosofia criadora é necessária orientação desde um pensamento inculturado capaz de converter na própria realidade da América enquanto objeto e matéria de filosofar.¹⁹⁵ E, ainda não é suficiente, a América que se faz objeto de pensamento também precisa ser América o sujeito do filosofar.

O dever urgente da nossa América, de acordo com Martí em *Nuestra América*, é ensinar a si mesmo como é, alma e intenção, vencedor rápido de um passado sufocante.¹⁹⁶ Isso é urgente e necessário, porque o desdém do vizinho que não o conhece é o maior perigo da nossa América. “Os jovens da América arregaçam as mangas, põem as mãos na massa e a fazem crescer com a levedura de seu suor. Entendem que se imita demais e que a salvação é criar. Criar é a palavra-chave desta geração.”¹⁹⁷

Resolver o problema depois de conhecer seus elementos é mais fácil do que resolver o problema sem conhecê-los. Vem o homem natural, indignado e

¹⁹³ FONET-BETANCOURT *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 335.

¹⁹⁴ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 335.

¹⁹⁵ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 336.

¹⁹⁶ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 13.

¹⁹⁷ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 11.

forte e derruba a justiça acumulada nos livros, porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país. Conhecer é resolver. Conhecer o país, e governá-lo conforme o conhecimento, é o único modo de livrá-lo de tiranias. A universidade europeia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária. Os políticos nacionais substituirão os políticos exóticos.¹⁹⁸

Outro ponto da filosofia de Martí consiste no pensamento desde a marginalização, que para ele não é condição metafísica da exterioridade e sim condição histórica. É um produto de um processo brutal e sistemático de destruição dos elementos naturais da América. A filosofia martiana é uma filosofia comprometida, repleta com profunda carga ética, expressa na frase, pensar é servir.

Elemento também importante que devemos considerar em sua filosofia é o saber preditivo, é conseguir olhar pra frente. Nesta característica, como indica Fornet, Martí pensa em dois aspectos complementares, como o aspecto analítico das realidades e o idealista do visionário das realidades transfiguradas. Mas não é um idealismo que não toca a terra. Trata-se de um idealismo sobre sonhar com uma nova realidade, que é a possível realização de planos que visam melhorar a realidade alienante que vê antes de seus olhos.¹⁹⁹

O cubano Pablo Guadarrama chama a filosofia de Martí de *humanismo libertador*, este que se orienta a perseguir um processo de desalienação. Começa no político, que é o mais integrador e vai além. Martí dedica sua vida à libertação de Cuba e à emancipação mental de toda a Nossa América.

Nesse sentido, ele foi um dos intelectuais que mais contribuiu com suas ideias para mudar a virada particularista que as políticas hispano-americanas haviam tomado após a primeira fase de independência, para mais uma vez defender a necessidade de formar uma federação de nações hispânicas, agrupadas em torno de um projeto de modernização. Assim, sua luta pela independência cubana foi complementada por essa luta pela união de todos os povos latino-americanos.²⁰⁰

¹⁹⁸ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 8.

¹⁹⁹ BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 337.

²⁰⁰ GUADARRAMA *apud* BEORLEGUI, Carlos. *História del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010, p. 338

Para José Martí, aqueles que não têm fé em suas terras são homens de sete meses. Se são parisienses ou madrilinhos, vão ao Prado ou a Tortoni²⁰¹. Martí já previa que não é por querer ser como os outros que vamos cancelar nossa situação de dependência. Uma vez que esses outros, que tomamos como modelos, imporão novas formas de dependência. Uma civilização não acaba com a nossa suposta barbárie imitando a seus dominadores.

Martí descreve o espetáculo de uma América Latina comprometida em deixar de ser o que era para ser algo diferente:

Éramos uma visão, com peito de atleta, mãos de janota e cara de criança. Éramos uma máscara, com as calças de Inglaterra, o colete parisiense, o jaquetão da América do Norte e o chapéu da Espanha. O índio, mudo, andava ao nosso redor e ia para a montanha, para o cume da montanha, para batizar seus filhos. O negro, policiado, cantava na noite a música de seu coração, só e desconhecido, entre as ondas e as feras. O camponês, o criador, revoltava, cego de indignação, contra a cidade desdenhosa, contra as suas criaturas.²⁰²

O que estava em questão não era apagar, como se isso fosse possível, o índio, o negro, o camponês, mas parte da nova realidade que se queria erguer. Uma civilização nova e autêntica seria possível com a caridade do coração e ousadia em destacar o índio, fazer o suficiente pelo negro, assim, ajustar a liberdade ao corpo, para aqueles que se levantaram e superaram. Nossa realidade, nossa história, aquele passado que em vão tentamos esconder, possui uma extraordinária grandeza. Grandeza em que grandes nações podem avançar.

Em que terra natal, pergunta Martí, pode um homem ter mais orgulho do que em nossas repúblicas dolorosas da América, criadas entre as massas silenciosas de índios, ao barulho da luta, nos braços sangrentos de uma centena de apóstolos²⁰³.

O fracasso sofrido por aqueles que no século XIX tentaram construir uma nova América, não era e não é na realidade que se pretendia salvar, mas da maneira que se pretende. A incapacidade, continua Martí, não está no país nascente, que pede formas que sirvam e grandeza útil, mas naqueles que querem governar povos originais, de composição singular e

²⁰¹ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 6.

²⁰² MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 10.

²⁰³ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 6.

violenta, com leis herdadas de quatro séculos de livre prática, os Estados Unidos, de dezenove séculos da monarquia na França²⁰⁴.

Para tudo isso, onde quer que se governe, é preciso prestar atenção para governar bem; e o bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país, e como pode guiá-los conjuntamente para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio país, àquele estado desejado, onde cada homem se conhece e cumpre sua função, e todos desfrutam da abundância que a Natureza colocou para todos no povo que fecundam com seu trabalho e defendem com suas vidas. O governo deve nascer do país. O espírito do governo deve ser o do país. A forma de governo deverá concordar com a constituição própria do país. O governo não é mais que o equilíbrio dos elementos naturais do país.²⁰⁵

Também não será com um decreto copiado de (Alexander) Hamilton que o homem nas planícies é posto em movimento, não com uma frase de (Emmanuel Joseph) Siéyes que “o sangue coagulado da raça indígena é desalojado”.²⁰⁶

Não é governado em inglês ou francês. “O espírito do governo deve ser do país. A forma de governo deve estar de acordo com a constituição do próprio país. O governo nada mais é do que o equilíbrio dos elementos naturais do país”²⁰⁷. O passado presente ilustra o fracasso de um pensamento com a intenção de negar sua própria realidade, a vendo como um sinal negativo. Ali estava, querendo ou não, o passado colonial, um passado que precisava ser destruído pela assimilação. E também estava lá o homem que estava descansando da exploração dos quatro séculos de colônia; o mesmo homem que a República, em suas várias expressões após a independência, continuou considerando o índio como um objeto de exploração. O índio sem o qual essa América não pode ser salva.²⁰⁸

²⁰⁴ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 6.

²⁰⁵ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 6.

²⁰⁶ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 7.

²⁰⁷ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 6.

²⁰⁸ SILVA, Erwin; NAVARRO, Karolos. *Razón e historia del pensamiento latino-americano*. Managua: Colección Cuadernos de Estudio. Editorial UCA, 1994, p. 94.

O índio como expressão do homem que não pode ser ignorado. Porque foi essa pretensão de esquecimento impossível que originou uma sociedade dividida, flácida, sem consistência: a sociedade a serviço de fins estranhos a ela.

A tarefa a ser feita no futuro imediato implicará o oposto do que foi feito até agora. Seria necessário dar consistência aos povos desta América, os fortalecendo. Mas uma fortaleza feita de seus próprios ingredientes. Caso contrário, como temiam os positivistas, países fortes como os nossos vizinhos do norte não resistiriam à tentação de ocupar territórios além de suas fronteiras naturais, àqueles “vazios de poder” que não precisam permanecer assim.

Martí chama de homem natural o homem da América que é bom e acata a inteligência “superior”. Alerta que é assim se e somente se este não se vale de sua submissão para o prejudicar. Caso isso ocorra, o homem natural não perdoa e está disposto a recuperar pela força o respeito daquele que fere a prejudica seus interesses. E, pela concordância com os elementos naturais desdenhados, os tiranos da América subiram ao poder, e caíram logo após tê-los traído.²⁰⁹ Também é com o homem natural que Martí concorda com o argentino Rivadavia, que acredita que os países da América têm salvação:

Mas, “estes países têm salvação”, como anunciou Rivadavia, o argentino, que foi delicado demais em tempos duros: ao facão não cabe bainha de seda, nem no país que se ganhou com a lança se pode jogar fora a lança, pois se enfurece e vai para a porta do Congresso de Itúrbide, pedindo “para que nomeiem imperador ao loiro”. Estes países têm salvação porque, com o gênio de moderação que parece imperar, pela harmonia serena da Natureza, no continente da luz, e pela influência da leitura crítica que sucedeu na Europa à leitura de procura e falanstério em que se embebeu a geração anterior, está nascendo na América, nesses tempos reais, o homem real.²¹⁰

Os homens naturais estão nascendo e estão cansados de apenas reproduzir o que chega. Agora é hora também de se conhecerem:

Cansados do ódio inútil, da resistência do livro contra a lança, da razão contra os círios, da cidade contra o campo; do império impossível das castas urbanas divididas sobre a nação natural, tempestuosa ou inerte, começa-se, inconscientemente, a experimentar o amor. Os povos se levantam e se

²⁰⁹ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 8.

²¹⁰ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 10.

cumprimentam. “Como somos?” se perguntam; e uns a outros vão dizendo como são.²¹¹

Martí também alerta que a nossa América corre outro perigo, que não vem daqui

Mas talvez corra outro perigo a nossa América, que não lhe vem de si mesma, e sim da diferença de origens, métodos e interesses entre os dois fatores continentais e está chegando a hora em que dela se aproxima, demandando relações íntimas, um povo empreendedor e pujante que a desconhece e desdenha.²¹²

Ao mesmo tempo, afirma que não é por isso que devemos supor uma maldade congênita e fatal no povo loiro do continente, só por não falar nosso idioma, nem ver as coisas como nós as vemos, nem se parecer a nós em seus defeitos políticos.²¹³ José Martí durante sua vida fez sua luta revolucionária com armas, poesia e filosofia.

A seguir, veremos os anseios em comum com as obras de Walter Mignolo. Também será possível analisar que há um caráter preditivo na filosofia de José Martí.

²¹¹ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 11.

²¹² MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 12.

²¹³ MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 14.

4.2 O pensamento (descolonial) de Walter Mignolo

Walter Mignolo, filósofo argentino, conhecido como uma das figuras centrais do pensamento descolonial latino-americano.

Ao falarmos acerca da ideia de desobediência epistêmica é necessário expor a concepção de filosofia que lhe é subjacente. Mignolo propõe que não mais é apenas uma disciplina para o pensamento e argumento teórico (e amor à sabedoria): é uma ferramenta para des-qualificar, ou seja, repudiar no ato de classificar as pessoas que não se confirmam com as concepções ocidentais de filosofia e suas expectativas racionais.²¹⁴ Esse ponto também pode ser observado quando Dabashi levanta a questão: não se trata de saber somente se os não-europeus são capazes de fazer filosofia e, sim, se são capazes de pensar. Neste trecho, ao comentar a obra de Bernasconi, Dabashi usará a filosofia africana:

A filosofia ocidental prende a filosofia africana num duplo vínculo: ou a filosofia africana é tão semelhante à filosofia ocidental que não faz qualquer contribuição distinta e efetivamente desaparece, ou é tão diferente que suas credenciais de filosofia genuína serão sempre postas em causa.²¹⁵

Mignolo em *La ideia de américa latina*: poderia se dizer que os pensadores gregos “descobriram” a filosofia. Talvez apenas ditassem uma norma a uma atividade comum a todos os seres humanos, à qual foi institucionalizada e universalizada sem que ninguém a reivindicasse.²¹⁶

De acordo com ele, Alberdi, como os outros filósofos de sua geração, tiveram uma reprodução na genealogia do pensamento e formação subjetiva do que era “natural” para a historiografia europeia.

A colonialidade do sujeito americano acontece com a conversão (aos ideais do cristianismo, da civilização e do progresso, da modernização e desenvolvimento, da democracia ocidental e do mercado) ou pela adaptação e assimilação (como se vê no desejo de as elites das colônias abrangem os discursos e valores imperiais que levaram à formação subjetiva colonial). Isto é, implica uma aceitação de viver na colonialidade do ser, inculcando a ferida colonial, anulando a dor com todos os tipos de analgésicos.

²¹⁴ DABASHI, Hamid. *Os não europeus pensam?* Trad. Paulo Barata. Portugal: Elsinore, 2017, p. 16.

²¹⁵ BERNASCONI, Robert *apud* DABASHI, Hamid. *Os não europeus pensam?* Trad. Paulo Barata. Portugal: Elsinore, 2017, p. 21.

²¹⁶ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 131.

Walter Mignolo²¹⁷ decide escavar os fundamentos coloniais/imperiais da “ideia” da América Latina para desvendar a geopolítica do conhecimento a partir da perspectiva da colonialidade, a contrapartida da modernidade que não foi contada ou reconhecida. Sua perspectiva de colonialidade é dada pela observação que estava localizada na história colonial que deu forma à ideia do concreto das Américas. Para ele é um *processo de escavação* e não uma arqueologia, uma vez que se faz impossível expor a colonialidade à luz, desde que isso processe os processos implícitos na modernidade e forjados pelos protagonistas da modernidade. Afinal, para ele, o continente americano existe apenas como consequência da expansão colonial europeia, na perspectiva da modernidade. Assim, em ambas as análises, a “descoberta da América” seria abordada a partir da perspectiva da Europa²¹⁸.

Mignolo usa a definição de Eric Wolf²¹⁹ que considera os colonizados como “gente sem história”. Ele cita este autor, mas poderia ser qualquer outro desde Bartolomeu de Las Casas, no século XVI, a Hegel, no século XIX e, ainda, aos pensadores do século XX. É verdade que os autores reconhecem que existe um mundo e alguns povos fora da Europa, mas também é verdade que eles veem esses povos e os continentes que habitam como objetos, não como sujeitos, e em certa medida os deixam fora da história. Em outras palavras, são sujeitos que têm as perspectivas não contadas.

O título do livro mais conhecido de Eric Wolf, *Europa e Pessoas sem História*, tornou-se uma metáfora para descrever o diferencial epistêmico do poder.²²⁰ Para Wolf não significa que houve pessoas no mundo sem uma memória ou um registro de seu passado – uma ideia absurda, sem dúvida, mas de acordo com a concepção regional da história definida no mundo ocidental da Grécia antiga à França do século XX. Sociedades sem escrita alfabética ou aquelas que se expressavam em línguas que não eram as seis línguas imperiais da Europa moderna não tinham história.²²¹

²¹⁷ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 16.

²¹⁸ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 16.

²¹⁹ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 17.

²²⁰ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 17.

²²¹ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 17.

De acordo com essa estrutura de pensamento, a história é um privilégio da modernidade europeia, e para ter uma história é necessário a colonização, isto é, deixar-se dominar, voluntariamente ou não, numa perspectiva de história, de vida, de conhecimento, de economia, de subjetividade, de família ou de religião moldada pela história da Europa moderna, os quais foram adotados como um modelo oficial, com ligeiras modificações pelos Estados Unidos.²²²

As perspectivas da colonialidade, no entanto, surgem da “ferida da colônia”, o sentimento de inferioridade imposto aos seres humanos que não se encaixam no modelo predeterminado pelos relatos euro americanos. A geopolítica da divisão continental é fundamental para entender por que a “América Latina” foi incluída no Ocidente e localizada na periferia ao mesmo tempo. O continente americano e os povos que lá viviam foram apresentados como inferiores nos relatórios europeus do século XVI até que a ideia foi modificada nos Estados Unidos após a Guerra Hispano-Americana de 1898, quando um papel foi atribuído à “América Latina”, o papel secundário.²²³

Uma visão geral da evolução desses conceitos mostraria como as categorias europeias moldaram a “ideia” da América Latina dentro de seu próprio seio (o componente europeizado da população) e do exterior (a “alteridade” que olhar da Europa Ocidental e dos Estados Unidos estabeleceu para o subcontinente), e como as perspectivas influenciam.²²⁴

Os intérpretes crioulos do século XIX, como Domingo Faustino Sarmiento na Argentina e Euclides da Cunha no Brasil, usaram “civilização” e “natureza” como paradigmas para descrever a elite crioula em oposição à “barbárie” dos povos indígenas da América do Sul.²²⁵

Walter Mignolo alerta, há um pacote de viagem sendo vendido para a terra prometida da felicidade²²⁶. E a agência de viagem conta com o neoliberalismo, que fascina, mais a magia

²²² MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 17.

²²³ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 20.

²²⁴ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 21.

²²⁵ MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 21.

²²⁶ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 9.

da mídia de comunicação que promove a modernização e a modernidade. Tudo isso com a democracia incluída. Nesse paraíso, o sujeito não precisa comprar terra. Ou, não pode, uma vez que a terra é limitada e improdutiva. Ou, está pelos que têm o controle e concentram a riqueza. E a mesma agência de viagens não vende pacote para aqueles com outras ideias de sociedade e economia. Inclusive, são tratados como sujeito de violência direta ou indireta. Afirma Mignolo que não está tentando reivindicar uma simples afirmação espiritual. A retórica distorcida que toca a modernidade como um processo universal, global e pontual de chegada esconde seu lado escuro, a reprodução constante da colonialidade.²²⁷

Mostra a finalidade de descobrir a lógica perversa apontada por Fanon no dilema filosófico da modernidade/colonialidade e da estrutura política e econômica do imperialismo/colonialismo. Considera como descolonizar a mente: *Thiongo* e o imaginário *Gruzinski*, isto é, os conhecimentos e o ser²²⁸.

Considera que desde meados da década de 1970, a ideia de que o conhecimento também foi um instrumento de colonização e que a descolonização implica à descolonização do conhecimento e de ser (isto é, de subjetividade) foi expresso de várias maneiras e em diferentes esferas. De acordo com ele, a formulação inovadora veio do pensamento do sociólogo peruano Aníbal Quijano.²²⁹ A experiência intelectual de Quijano tomou forma em seu primeiro ano de participação nos acalorados debates iniciados pela teoria da dependência, nos anos setenta. A teoria da dependência, no entanto, manteve o debate politicamente (o estado, o controle militar, intervenção, etc.) e economia, analisando as relações de dependência que ocorrem nessas esferas entre o centro e periferia. Observado anteriormente na filosofia de Salazar Bondy.

Mignolo expõe *Colonialidade e modernidade-razionalidade* quando Quijano vincula explicitamente a colonialidade do poder nas esferas políticas e econômicas. Com a colonialidade do conhecimento e acaba com a argumento com a consequência natural: se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas urgentes o que temos

²²⁷ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 9.

²²⁸ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 9.

²²⁹ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p.10.

pela frente é descolonizar o conhecimento.²³⁰ Também apresenta que a colonialidade do poder é atravessada por atividades e controles específicos, como a colonialidade do conhecimento, a colonialidade do ser, a colonialidade do ver, a colonialidade de fazer e do pensar, a colonialidade ouvir etc²³¹. Muitas dessas atividades podem ser analisadas sob a colonialidade do sentimento, dos sentidos, isto é, da *aeshtesis*. Tardiamente, no século XVIII, a *aeshtesis* foi apropriada pelo pensamento imperial e transformada em estética, sentimento do belo e do sublime.²³²

Mignolo aponta que Quijano investigou como o capitalismo se relaciona e interage com a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade. A formação da matriz de potência colonial em quatro domínios diferentes e mutuamente articulados. A primeira é a privatização e exploração de terra e mão de obra. A segunda, controle de autoridade: estados coloniais e estrutura militar. O terceiro é o controle de gênero e sexualidade (família cristã, valores e condutas sexuais e de gênero). E a última, controle da subjetividade, fé cristã, ideia secular de sujeito e cidadão e o conhecimento sendo estruturado com o conceito de *razão*.²³³

A gramática da descolonialidade está em processo de construção no planeta.²³⁴ O prolegômeno que nos apresenta é o da gramática, o que pressupõe a análise da modernidade/colonialidade.

Aponta que nos últimos três séculos, o sublime passou para o fundo e o belo totalizou a estética e limitou-se ao conceito ocidental de arte. Em suma, colonialidade do poder refere-se à matriz complexa ou padrão de poder baseado nestes pilares: saber (epistemologia), compreender ou entender (hermenêutica) e sentir (estética).²³⁵ O controle da economia e autoridade dependem das bases nas quais o conhecimento, compreensão e o sentimento são baseados. A matriz colonial do poder é em última instância rede de crenças em que a ação é

²³⁰ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 11.

²³¹ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 12.

²³² MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 12.

²³³ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 79.

²³⁴ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 93.

²³⁵ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 12.

posta em prática e racionalizada, aproveite ou sofra suas consequências. É por isso que Quijano vai dizer: é necessário, mais do que necessário, urgente, destacar mecanismo e dismantelar a matriz colonial de poder.²³⁶

O projeto de Quijano articulou desta vez a noção de colonialidade do poder se move em duas direções simultâneas: analítica e programática. A primeira, o conceito de colonialidade abriu a construção e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida sob o nome de modernidade e racionalidade. Importante ressaltar que a crítica de modernidade da Totalidade não nos direciona para a pós-colonialidade, mas ao conceito de descolonialidade. Daqui vem a segunda orientação, para o que podemos chamar de programático. Quijano apresenta a orientação programático como um projeto de “descolamento” ou “desvinculação”. Nesta junção, entre o analítico e o programático do colonialidade, a descolonialidade distancia-se enquanto assume a crítica pós-colonial.²³⁷

Colonialidade e descolonialidade introduzem uma fratura entre pós-modernidade e pós-colonialidade como projetos para Mignolo. O movimento é um projeto de *desapego epistêmico* na esfera da social (também no campo acadêmico, a propósito, que é uma dimensão social), enquanto a crítica pós-colonial e teoria crítica são projetos de transformação. Eles basicamente correram nas academias europeias e americanas. Da academia desde a academia. É o destaque para a conclusão de Quijano,

A crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável. Mais ainda, urgente. Mas é duvidoso que o caminho consiste em na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução do discurso no discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva de totalidade no conhecimento. Longe disso, é necessário se livrar de das ligações entre racionalidade, modernidade e colonialidade, em primeiro termo, e definitivo com todo o poder não constituído na decisão livre de pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder colonialismo, em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e falharam as promessas libertadoras da modernidade. A alternativa é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial.²³⁸

²³⁶ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 12.

²³⁷ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p.14.

²³⁸ QUIJANO *apud* MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 14.

A descolonização epistemológica é o primeiro passo para uma nova comunicação intercultural, para uma troca de experiências e significados, como base de outra racionalidade que possa reivindicar, legitimamente, alguma universalidade²³⁹. Mignolo entende a comunicação intercultural de Quijano como comunicação interepistêmica. Não há garantia ou privilégio de ser “melhor” ou ser “bom” pelo simples fato de habitar as coloniais “históricas” (nas colônias ou como imigrante na metrópole) em vez de habitar histórias imperiais.

Mignolo define que modernidade/colonidade/descolonidade são três palavras distintas e um só conceito definindo uma tríade que nomeia um conjunto complexo de relações de poder.²⁴⁰ Colonialidade equivale a um padrão colonial de poder – que se esconde na retórica da modernidade, justifica a violência de colonialidade – e descolonialidade é a resposta necessária às ficções de promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, violência da colonialidade. São palavras interdependentes.²⁴¹

Descolonialidade é um conceito originado no Terceiro Mundo. Surgiu no momento em que a divisão dos três mundos desmoronava e se celebrava o “fim da história”²⁴² e de uma ordem mundial.²⁴³ Não consiste em um novo universal que se apresenta como verdadeiro, superando os que existem previamente, é uma outra opção.²⁴⁴ O terceiro mundo não foi inventado pelas pessoas que o habitam, e sim por homens e instituições, línguas e categorias que correspondem ao Primeiro Mundo. Resposta ao mito do desenvolvimento e da modernização que ocultava os países do Terceiro Mundo que não pode se desenvolver nem se modernizar sob as condições imperiais foi a teoria da dependência.²⁴⁵

O coração da investigação colonial é interrogar o quando, por quê, onde, para quê é estar armado do conhecimento necessário para criar e transformar, bem como, imaginar e construir futuros globais. O conhecimento está ancorado em projetos com uma orientação histórica, econômica e política. Encontramos a “colonialidade” pela dimensão imperial do

²³⁹ QUIJANO *apud* MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010, p. 16.

²⁴⁰ MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, vol. 1, 2017, p. 12-32, 2017, p. 13.

²⁴¹ MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, vo.1, 2017, p. 12-32, 2017, p. 13.

²⁴² Termo bastante usado a partir de 1992 devido à obra de Francis Fukuyama.

²⁴³ MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. *Epistemologias do Sul*, vol. 1, 2017, p. 14.

²⁴⁴ MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. *Epistemologias do Sul*, vol. 1, 2017, p. 15.

²⁴⁵ MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. *Epistemologias do Sul*, vol. 1, 2017, p. 19.

conhecimento que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos quinhentos anos.²⁴⁶

A resposta descolonial tem sido dizer que não existe uma modernização nossa, mas também poderia dizer que a ideia de modernidade é uma ficção na qual o eurocentrismo se funda e devemos tratar como tal, o que torna irrelevante a necessidade de sermos modernos.²⁴⁷

²⁴⁶ MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. *Epistemologias do Sul*, vol. 1, 2017, p. 24.

²⁴⁷ MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. *Epistemologias do Sul*, vol. 1, 2017, p. 26.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemos uma análise da trajetória histórica da filosofia americana tendo como base o pensar social e político de Alberdi até Mignolo. Poderíamos dizer que houve uma mudança em relação aos conceitos empregados por eles. A grosso modo, antes em Alberdi, tínhamos uma noção de “obediência” epistêmica, o que vale é o produto de conhecimento cunhado na Europa. Também passamos da noção de uma cultura una, a dos europeus, para o multiculturalismo, para pensarmos a nós. E por fim, o rechaço a qualquer colonização, não só a espanhola. É uma realidade que não acontece do que é nem do que foi. E sim, do que está sendo, do que não é, do que pode ser.²⁴⁸

Mesmo com todas as ressalvas possíveis, é com Alberdi e a geração emancipadora mental, que o pensamento filosófico de nossa América dá o primeiro passo. A liberdade política é submetida à consciência crítica de tal forma possibilita seu desenvolvimento. A reflexão alberdiana e de sua geração ao questionar os fundamentos ideológicos do passado colonial para fundar a própria liberdade da América, é a reflexão com que se inicia a consciência sobre a liberdade do homem. Esse é só o começo e como todo começo não foi capaz de superar todas as formas de alienação dominante, com as que a geração de Alberdi tropeçou e acertou em parte, como aceitaram constituições não originadas em nossa realidade. Outros passos ainda terão que continuar sendo dados até chegar aos que expressam o modo de pensar latino-americano contemporâneo empenhado com a mesma tarefa libertadora.

Análise da realidade, desde Alberdi até agora, coloca em foco o que não é, o que está sendo e o que pode ser. Os sujeitos não conhecem ou pensam só para si. O pensamento serve para transmitir as próprias reflexões a algum interlocutor. São reflexões emitidas acerca da realidade de um receptor as elabora para criticar, modificar, atenuar, revisar.²⁴⁹ Não se filosofa no ar, e sim em uma situação e quer dizer com parâmetros explicitamente incorporados a reflexão como etnia, cultura, religião, ideologia, classe etc.²⁵⁰

²⁴⁸ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 52.

²⁴⁹ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 58.

²⁵⁰ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 60.

É no capítulo segundo que conseguimos discernir entre filosofia feita na América e da América. Salazar coloca que não houve uma filosofia da nossa América, mas filosofia na América.²⁵¹ Afirmação que não tira o mérito dos anteriores nem apaga as necessidades que tinham no momento. Pensavam o que não era, o que estava sendo e o que almejavam que fosse. Sempre buscando os empecilhos que não o deixavam estar na situação querida.

Na tradição americana não há resposta explícita para como pensar a realidade. As ilusões ajudam a sobreviver e a distrair. As histórias infantis, as novelas, as imagens exacerbadas, os estereótipos introjetados massageiam nossas angústias.²⁵² O exercício de pensar, saber, conhecer, refletir e filosofar consiste em resistir às ilusões e se movimentar entre e através das mediações percebidas, para construir acessos ao real.²⁵³ Outra alternativa é ignorar a realidade, fazer que a reflexão filosófica atenda exclusivamente a sua própria realidade. Nesta ilusão, o sujeito é concebido como neutralizado, não tem classe, sexo, apenas deseja conhecer.²⁵⁴

Mesmo tendo usado Leopoldo Zea apenas para comentar outros autores, gostaria de deixar a sua percepção acerca da filosofia da ação, *quehacer* filosófico, que aponta e mostra suas possibilidades. Diz ele que tal filosofia já é uma expressão nos povos não desenvolvidos. Mas também em nossa América foi expressa destacando o papel da subversão no propósito da história. Os escritos de Camilo Torres e, claro, a obra escrita de Che Guevara. Não apenas ação, mas filosofia de ação voltada para a subversão, para mudar uma ordem na qual a essência autêntica do homem foi minada. Filosofia que aspira a perceber o mundo que a filosofia que o precedeu tornou patente uma necessidade. Uma nova atitude que também cumprirá sua função, como a que a precedeu, cumpriu a sua.²⁵⁵ Não apenas uma filosofia da nossa América e para nossa América, mas uma filosofia *sin más* do homem e para o homem onde quer que ele esteja. Uma nova atitude filosófica está emergindo, mais preocupada com a ação efetiva do que com

²⁵¹ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 94.

²⁵² CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 55.

²⁵³ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 56.

²⁵⁴ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 57.

²⁵⁵ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI, p. 49.

a teoria. Uma filosofia que mostra as possibilidades dessa ação e sua eficácia não menos possível.

A realidade em nossos dias é atravessada estruturada pela distribuição desigual da riqueza, exploração, catástrofe ecológica, pressão demográfica, violência, fome, manipulação dos meios de comunicação de massa, falta de participação cidadã, democracias de baixa intensidade pela privatização do público, pela mitificação da ciência e da tecnologia etc.²⁵⁶

Mesmo usando o nome “bastarda” anteriormente para designar que nem americana nem europeia é, nossa filosofia não é ilegítima. Talvez desnaturada, palavra que a ciência usa para o processo que ocorre com proteínas expostas a condições diferentes às que foram produzidas, como variações de temperatura, pH, força iônica etc.

Isso que somos, uma variação, mas ainda filosofia. Agora é a vez da reflexão de como utilizar a filosofia, seja desobediência epistêmica, emancipação, autenticidade ou autonomia uma vez que as estruturas coloniais ocidentais e neocoloniais, política e sociais já estão enraizadas em nossas mentalidades. Talvez seja essa a função da filosofia aqui e agora.

²⁵⁶ CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 54.

REFERÊNCIAS

- ALBERDI, Juan Bautista. *Obras Completas*. Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886.
- ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para presidir la confección de un Curso de Filosofía Contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017.
- ALBERDI, Juan Bautista. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998. Disponível em <http://www.hacer.org/pdf/fragmento.pdf>, consultado dia 10 de junho de 2019.
- AVILA, Rubén Quiroz. *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Peru: Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, 2014.
- BEORLEGUI, Carlos. *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- BOLAÑOS, Emigdio Aquino. José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. *Revista de Indias*, Madri, v. LX, n. 219, p. 437-452, 2000.
- BONDY, Salazar. *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Casa de la Cultura del Peru, 1969.
- BONDY, Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Ed.11. México: Siglo Veintiuno Editores. 1988.
- BONDY, Salazar. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.
- DABASHI, Hamid. *Os não europeus pensam?* Trad. Paulo Barata. Portugal: Elsinore, 2017.
- FEINMANN, José Pablo. *Filosofía y Nación: Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel, 2005.
- CERUTTI, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- GHIRARDI, Olsen. *La Filosofía en Alberdi*. 2. Ed. Córdoba: Ediciones de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba Volumen IX, 2000.

GUADARRAMA, Pablo. *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santa Clara: Archivo Chile, 1996.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Archivo Chile, 2008.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Archivo Chile, 1986.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La Tarea Americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Nuestra America*. Ed.4 Lima: Archivo Chile, 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do Marxismo*. Trad. Yuri Martins Fontes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

MIGNOLO, Walter. *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Signo, 2010

MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguacu/PR, Vol. 1, 2017, p. 12-32, 2017.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad / Racionalidad". *Perú Indígena (Lima)* Vol. 13, n° 2, 1992, p.11-20.

QUESADA, Miró. "Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana". *Revista de la Universidad de México*. Febrero-marzo, n.6-7, 1972.

ROIG, Arturo Andrés. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (Ediunc), 1993.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

ROIG, Arturo Andrés. "Acerca del comienzo de la filosofía americana". *Revista de la Universidad de México*. Abril, n.8, 1971.

SILVA, Erwin; NAVARRO, Karolos. *Razón e historia del pensamiento latino-americano*. Managua, Nicaragua: Colección Cuadernos de Estudio. Editorial UCA, 1994.

WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; Linera, ALVARO Garda. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Ed. Siglo XXI.

ZEA, Leopoldo. *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México: Facultad de Filosofía y Letras y Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona. Ed. Ariel, 1976.