

Subjetividade e Crítica ao Sujeito Moderno desde América Latina

Alberto Vivar Flores¹
Willames Frank²

Resumo: A Época Moderna (1453-1789) na História Universal eurocêntrica – junto com a expressão de sua modernidade filosófica compreendida entre Descartes (1596-1650) e Hegel (1770-1831) – identifica-se, também, com os processos do descobrimento, invasão, conquista e colonização do Continente Americano, a partir do 12 de outubro de 1492. O impacto militante da subjetividade do sujeito moderno europeu no Continente Americano, ao desenvolver-se mediante uma dialética de dominação de caráter colonial, produz, queira-se ou não, uma síntese que se manifesta através da subjetividade própria de um sujeito, neste caso latino-americano, desde a qual nos permitimos construir uma severa e aguda crítica ao orgulhoso sujeito antropocêntrico e racional da modernidade europeia.

Palavras-chave: Subjetividade; Sujeito; Crítica; Modernidade; América Latina.

Subjectivité et critique du sujet moderne depuis l'Amérique latine

Résumé: L'époque moderne (1453-1789) dans l'histoire universelle eurocentrée – ainsi que l'expression de sa modernité philosophique, comprise entre Descartes (1596-1650) et Hegel (1770-1831) – coïncide également avec les processus de "découverte", d'invasion, de conquête et de colonisation du continent américain à partir du 12 octobre 1492. L'impact militant de la subjectivité du sujet moderne européen en Amérique, en se développant à travers une dialectique de domination de caractère colonial, produit, volontairement ou non, une synthèse qui se manifeste dans la subjectivité propre à un sujet, en l'occurrence latino-américain. C'est depuis cette subjectivité que nous nous permettons de construire une critique sévère et acérée du sujet orgueilleux, anthropocentrique et rationnel de la modernité européenne.

Mots-clés: Subjectivité; Sujet; Critique; Modernité,; Amérique Latine.

¹ É professor associado na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), onde leciona História da América, História da Filosofia no Brasil e Antropologia Filosófica. É membro do Núcleo de Estudos e Atividades de Filosofia Latino-Americana (NEAFLA/UFPB) e do Grupo de Pesquisa sobre Subjetividade e Crítica ao Sujeito Moderno (UFAL). Possui graduação em Bachiller en Sagrada Teología pela Universidad Pontificia de Salamanca, mestrado em Filosofia (UFPB), especialização em Metodologia do Ensino Superior e doutorado em História (PUC-RS). E-mail: alberto.flores@ichca.ufal.br

² É mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), instituição na qual também obteve sua graduação em Filosofia. Pesquisador dedicado à Filosofia da Libertação, ao pensamento de Enrique Dussel e à Filosofia Latino-americana, é membro da Associação de Filosofia e Libertação (AFYL-Brasil). Idealizador e organizador do *Colóquio Internacional Repensar a América Latina* (Brasil-França), tem atuado como professor convidado na Universidad de Salta (2024) e na Universidad Nacional de Misiones (2025). E-mail: willames.frank@ichca.ufal.br

Introdução

Nossa abordagem do tema *Subjetividade e Crítica ao Sujeito Moderno a partir da América Latina* levará em consideração, primeiro, o fato de que na História Universal de caráter eurocêntrico entende-se por Época Moderna, cronologicamente falando, o período de tempo que se estende entre 1453-1789; segundo, que tal época na América Latina experimenta-se a partir de 12 de outubro de 1492 (pelo que se refere à colonização espanhola) e/ou de 22 de abril de 1500 (pelo que tem relação com a colonização portuguesa), estendendo-se consensualmente entre os historiadores até 1830 (morte de Simón Bolívar); e terceiro, que a História da Filosofia Ocidental delimita seu pensamento moderno entre os filósofos René Descartes (1596-1650) e G. W. F. Hegel (1770-1831).

Assim sendo, deve ficar claro que, quando falamos através dos conceitos de *Subjetividade e Crítica ao Sujeito Moderno a partir da América Latina*, nos referimos tanto à *Subjetividade* própria do *Sujeito* da modernidade europeia trazida e experimentada durante o descobrimento, invasão, conquista e progressiva colonização no e do que viria a ser o Continente Americano; bem como à síntese original produzida pela dialética da colonização na forma de uma nova *Subjetividade*, neste caso, própria de um novo *Sujeito* histórico latino-americano, desde o qual empreendemos, legitimamente, uma aguda e radical *Crítica ao Sujeito Moderno*.

A realidade humana enquanto *realidade subjetiva*

A capacidade e competência de inteligir, interpretar ou pensar a realidade, qual queira que esta seja, de atribuir-lhe um significado conceitual e de tomar consciência dela para transformá-la é própria e específica de uma determinada realidade que, já em sua primordial apresentação ao Universo inteiro, em princípio, manifesta-se auto definindo-se como uma realidade objetiva (*Homo = Humus*)–subjetiva (*Sapiens = Racional*), ou seja, sinteticamente falando, como uma rara e distinta *realidade* que através do espaço/tempo, intentando decifrar-se a si mesma, terminou por dignificar-se chamando-se de *realidade humana*. Enquanto mera *realidade* – seja que se entenda como pertencente ao mineral,

vegetal, animal ou a outra forma de objetividade – desde logo, não pode ser tratada como uma realidade qualquer, pois leva em sua imanente integridade, inherentemente, sua irrecusável *identidade humana*.

A identidade fundamental da *realidade*, enquanto *humana*, é bem verdade que se pode dizê-la de distintas e múltiplas maneiras: além da já clássica e ineludível denominação de *Homo Sapiens*, são paradigmáticas, também, *Homo Somaticus*, *Homo Vivens*, *Homo Volens*, *Homo Loquens*, *Homo Socialis*, *Homo Culturalis*, *Homo Faber*, *Homo Ludens*, *Homo Religiosus*, *Homo Sacer*, *Homo Utopicus* et coetera. Todas elas, e muitas outras mais que por ventura venham a aparecer, registram apenas o árduo e prometeico esforço da *realidade humana* por encontrar-se a si mesma; por definir-se, ontologicamente, a si mesma; por conhecer-se a si mesma. Em definitivo, por ajustar as contas, de uma vez por todas, com o famoso e convocador oráculo de Delfos, inscrito no Templo de Apolo: “Conhece-te a ti mesmo”.

É claro que, nesse longo ir e vir espaço-temporal, não bastaram, por exemplo, nem a certeira resposta dada por Édipo ao mítico e lendário enigma da Esfinge – “Qual ser que caminha sobre a terra e o faz primeiro com quatro patas, depois com duas e, quando se torna débil, utiliza três patas” (perguntou, oracularmente, com desídia a Esfinge, confiante em sua fácil vitória). “O homem, porque engatinha quando criança, caminha sobre duas pernas na fase adulta e, quando envelhece, utiliza bengala” (contestou imperturbável Édipo) – nem a angustiante resposta dada a si mesmo por Agustín de Hipona – “Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu quem és?’ ‘Um homem’, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior” (Agostinho, 2015, p.243) –; pois, precisamente, “O homem, esse desconhecido” (Carrel, 2016), é o que, todavia, reclama e exige uma resposta na vertiginosa, labiríntica e delirante Época Contemporânea.

Somando-nos ao ancestral e secular esforço de busca da identidade humana, por suposto não nos atrevemos a inaugurar, pretensiosa ou vaidosamente, uma nova definição daquilo que queremos dizer e dar a entender com *o humano*; mas, se nos é permitido – nesta hora tão difícil a que chegaram, segundo Gabriel Marcel (1952), *Les hommes contre l'humain* –, apenas defender ou sustentar o fato de que *o humano* se manifesta *a priori* e se interpreta *a posteriori* a si mesmo como *sujeito*, ou seja, como *uma realidade integral de caráter objetivo-subjetivo*. O subjetivo no objetivo ou a qualidade de subjetividade na objetividade, em tal realidade denominada *humana*, designa simplesmente “o que existe no

sujeito como sujeito capaz de conhecer” (Mora, 1986, p. 3143). Nesse sentido, a *subjetividade* da natureza animal *humana* pode plenamente identificar-se com a realidade enquanto tal em sua totalidade de uma *wirklichkeit, weltanschauung* ou de um típico *lebenswelt*; do qual, sem nenhuma dúvida, pode-se extrair, se se quer, também, uma singular e vital consciência histórica, ou seja, a explícita exposição e posição do homem no Cosmos e/ou, caso se prefira, Caosmos.

A original subjetividade da natureza animal humana no Continente Americano

Os grupos humanos nômades ou peregrinos que, saindo da África Oriental e atravessando as estepes euro-asiáticas, chegaram ao Continente Americano – ao redor de 100.000 a.C., segundo a arqueóloga Niède Guidon –, por necessidade vital, inauguraram um modo de vida e uma instituição imaginaria de sua sociedade que manifestou sua capacidade subjetiva, de início e por princípio, soberana, livre, criativa e original.

Alguns viviam em isolamento e simplicidade, sem vestes e sem necessidades, como povos acabados de nascer; e começavam a pintar suas estranhas figuras nas rochas das margens dos rios, onde há apenas a floresta, e o homem pensa mais nas maravilhas do mundo. Outros eram povos de mais idade, e viviam em tribos, em aldeias de junco ou de adobe, comendo o que caçavam e pescavam e guerreando com seus vizinhos. Outros eram já povos feitos, com cidades de cento e quarenta mil casas, e palácios adornados de pinturas de ouro, e grande comércio nas ruas e nas praças, e templos de mármores com estátuas gigantescas de seus deuses. **Suas obras não se parecem às dos demais povos, senão como um homem se parece a outro homem.** Eles foram inocentes supersticiosos e terríveis. Eles imaginaram seu governo, sua religião, sua arte, sua guerra, sua arquitetura, sua indústria, sua poesia. Tudo que é seu é interessante, atrevido, novo (Martí, 1992, p. 114).

Será essa *wirklichkeit, weltanschauung* ou *lebenswelt* própria dos chamados povos originários da América que, a partir de 12 de outubro de 1492 e/ou 22 de abril de 1500, mediante os brutais acontecimentos denominados de descobrimento, invasão, conquista e colonização, paulatinamente, estará condenada ao silêncio, à sobrevivência clandestina ou a desaparecer. Ou seja, a subjetividade original da soberana e matinal inteligência americana ficará aprisionada sob as patas dos cavalos dos invasores, das espadas e dos tiros de arcabuzes dos conquistadores e do medieval processo colonizador civilizatório de catequização posto em prática pelos ministros do Deus cultuado pela Igreja Católica, Apostólica, Romana. Assim, pois, no violento confronto Europa *versus* América do século XVI, caiu o índio e suas obras: Amerindia. Em outras palavras, ruiu a extraordinária

subjetividade original dos filósofos desnudos americanos; os quais, uma vez destruídas suas referências simbólicas, extraviados em seu significado e sentido histórico, aniquilados os fundamentos de sua cultura, de uma ou de outra forma, exclamaram: “Porque somos ‘*Macehuales*’, somos perecedouros, somos mortais. Deixe-nos, pois, já morrer; deixe-nos já perecer; toda vez que já nossos deuses morreram” (Suess, 1992, p. 450).

Inauguração da subjetividade alienada no Continente Americano

O perverso processo de colonização, exploração e opressão imposto cultural, espiritual e materialmente ao Continente Americano pelo Continente Europeu a partir de 12 de outubro de 1492, subjetiva ou filosoficamente falando, traduz-se pelo conteúdo de consciência histórica explicitado pelo sujeito militante de uma filosofia moderna europeia da dominação; cujo *lebenswelt*, *weltanschauung* ou *wirklichkeit* eurocêntrico opressor – ainda que vaidosamente se diga que foi iniciado pelo antropocêntrico *Ego cogito* cartesiano, inaugurador da natureza animal racional da modernidade europeia (1453-1789) – na realidade, sustenta-se, em primeiríssimo lugar, na atitude genocida, guerreira e conquistadora da animalesca vontade de poder do *Ego conquiro*. “Antes do *ego cogito* – diz-nos com sobrada razão o filósofo latino-americano Enrique D. Dussel (1934 2023) – há um *ego conquiro* (o ‘eu conquisto’ é o fundamento prático do ‘eu penso’)” (Dussel, 1996, p. 15).

Assim, desde há mais de quinhentos anos, tanto os sobreviventes dos povos originários do Continente Americano, junto com os grupos humanos africanos convertidos em escravos pelo animal humano da espantosa modernidade europeia e os mestiços surgidos do estupro e da violência provocada pela libidinosa luxúria dos senhores de escravos ou senhores de terra, gado e gente em que se transformaram os egrégios liberais da burguesia moderna, bem como a galante e fina fidalguia dos mesmos crioulos descendentes diretos dos colonizadores: todos eles experimentaram “A penosa construção de nós mesmos [que] se desenvolve na dialética rarefeita entre o **não ser** e o **ser outro**” (Emílio, 1980, p. 77).

De tal forma se mesclaram os tempos, as culturas e as gentes durante o período clássico da colonização (1492-1800), sobretudo na América de colonização espanhola e portuguesa, e a formação social dos futuros povos americanos se teceu com tanta variedade de fios que, ao final, produziu “Um exotismo eclético caleidoscópico paródico” (Ianni, 1993, p. 133); o qual, sem embargo, não nos parece que possa ser identificado, simplesmente, como

um fenômeno sincrético, eclético, híbrido, complexo, enfim. Para nós, desde já, trata-se de um fenômeno sintético, fruto da arbitrária dialética colonial estabelecida pela imperialista, capitalista e escravista modernidade europeia no Continente Americano.

A estranha subjetividade original descoberta por Os Libertadores nas Revoluções de Independência da América

Desde a trágica experiência de viver dentro de um *lebenswelt* de caráter colonial, de padecer a *via crucis* imposta por uma *weltanschauung* filosófica europeia e de se ver obrigado a comunicar-se mediante a linguagem do império, ou seja, de uma *wirklichkeit* alienada e alienante ou, por outras palavras, “fora do lugar” (Schwarz, 2005, p. 59-83): se insurgirá um punhado de homens e mulheres que, recolhendo a iracunda herança rebelde de ancestrais indígenas americanos, de africanos revoltados e, incluso, de alguns colonizadores de grande humanidade – como o inesquecível Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) –, intentará pôr soberana, livre e criativamente de pé a todo um Continente, durante trezentos anos oprimido, proibido de ser, humilhado e ofendido, simplesmente pelo delito de natural, sintética e surpreendentemente – e apesar de todo o esforço colonizador por transformar qualquer realidade em mero espelho de si mesmo –, *ser outro*.

Esse *nós-outros* fundamental – fundante da originalidade dos futuros povos americanos que nascerão de suas Guerras de Independência – é o que fará exclamar a Simón Bolívar (1783-1830):

[...] não somos europeus, não somos índios, senão uma espécie média entre os aborígenes e os espanhóis. Americanos por nascimento e europeus por direitos, vivemos o conflito de disputar aos naturais os títulos de posse e de nos manter no país que nos viu nascer contra a oposição dos invasores; assim nosso caso é o mais extraordinário e complicado (Bolívar, 1993, p. 443).

No interior desta síntese histórica da encruzilhada secular, pois, nas entranhas desta singular antropogeografia americana e na aguda consciência que brota desta alteridade mestiça, utópica e rebelde é que deita raízes, privilegiadamente, a subjetividade própria latino-americana.

Por outras palavras, pensamos que tanto o *lebenswelt* original descoberto, como a *weltanschauung* ou a *wirklichkeit* expressa por Os Libertadores da América no processo de libertação das colônias americanas constituem-se, automaticamente, no radical ponto de partida projetado para a formação institucional desses povos novos americanos;

possivelmente, dado o contexto áspero e perverso de sua condição colonial, “apesar de si mesmos” (Bushnell, 2016).

Uma subjetividade colonial como herança do colonialismo da modernidade

A trágica experiência histórica dos povos americanos, debatendo-se entre a soberana liberdade do haver sido, do haver sido desfeitos no que eram, e a violenta imposição de transformar-se em outro, converge e sintetiza-se – como temos dito – no surgimento original do rosto independente, livre e soberano de uma *Alteridade rebelde*.

Sem embargo, o panorama geral que oferecem, posteriormente a suas lutas de Independência, parece não ser de todo assim; pois, por exemplo, o filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831), apesar de reconhecer que “Este mundo é novo não apenas relativamente, mas absolutamente; novo com respeito a todos os seus caracteres próprios, físicos e políticos” (Hegel, 1986, p. 170); e apesar de recomendar que “América deve apartar-se do chão em que, até hoje, tem-se desenvolvido a história universal” (Hegel, 1986, p. 177); também é verdade que afirma: “O que até agora acontece ali não é mais que o eco do Velho Mundo e reflexo de alheia vida” (Hegel, 1986, p. 177). Ou seja, parecera como se as novas sociedades americanas se resistissem a viver a difícil liberdade soberana conquistada e, simultaneamente, insistissem em permanecer sob o jugo de sua condição colonial. Dito de outra maneira, é como se, ao longo dos séculos de torturante colonização e no fragor das dramáticas guerras de libertação, não houvessem aprendido uma mínima lição: que

A Lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares onde se aplica esta razão humana. Devem ser tão próprias ao povo para o qual foram feitas que seria um acaso muito grande se as leis de uma nação pudessem servir para outra. Devem estar em relação com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido, ou que se pretende estabelecer; quer se elas o formam, como é o caso das leis públicas; quer se o mantêm, como é o caso das leis civis. Devem ser relativas ao físico do país; ao clima gélido, escaldante ou temperado; à qualidade do terreno, sua situação e grandeza; ao gênero de vida dos povos, lavradores, caçadores ou pastores; devem estar em relação com o grau de liberdade que sua constituição pode suportar; com a religião de seus habitantes, com suas inclinações, com suas riquezas, com seu número, com seu comércio, com seus costumes, com seus modos. Enfim –disse Montesquieu–, elas possuem relações entre si; possuem também relações com sua origem, com o objetivo do legislador, com a ordem das coisas sobre as quais foram estabelecidas. É de todos estes pontos de vista que elas devem ser consideradas.” (Montesquieu, 1993, p. 16).

Pois, nesse alardeado Mundo Novo – apesar da consciência original despertada e cultivada pelos Libertadores da América, e uma vez concluídas as guerras de libertação colonial –, a paisagem geopolítica se desenhava assim: por um lado, a América de colonização portuguesa, agora com o nome de Brasil, levantava-se como um Império monárquico, inspirado no liberalismo doutrinário francês, próprio do movimento de restauração das monarquias absolutas que haviam derrotado Napoleão Bonaparte (Bernardes, 1997); e, por outro, a América de colonização espanhola levantava-se na forma de um punhado de Repúblicas supostamente inspiradas em um liberalismo radical que nem os próprios revolucionários franceses haviam conseguido socialmente praticar.

Segundo Paulo Freire, tal situação anômala é, todavia, um resíduo de caráter colonial; ou seja, “[...] é a dualidade existencial dos oprimidos que, ‘hospedando’ o opressor, cuja sombra eles introjetam, são eles e ao mesmo tempo são o outro.” (Freire, 2005, p. 54). Assim, os descendentes históricos da colonização – “O colonizado não existe de acordo com o mito colonialista, mas é, de todo modo, reconhecível” (Memmi, 2007, p 161) –, tragicamente, se tornam naturais porta-retratos orgulhosos do colonizador; já que ser oprimido no contexto formal de ex-colonizado é ser – sustenta Albert Memmi – “fatalmente um ser de carência. [...] E o desconhecimento do fato colonial ou a cegueira interessada devem ser imensos para ignorar isso” (Memmi, 2007, p. 161).

Sem embargo, pensamos que, por dentro dessa estranha e complexa realidade dual, é possível encontrar uma *original Alteridade rebelde*, cuja máxima expressão é sua ancestral resistência à opressão, sua inquebrantável vontade de superar tal situação e sua heroica luta permanente de libertação. Foi assim desde Caonabo e Anacaona, Hatuey, Fray Antonio Montesinos, Cuauhtemoc, Atahualpa, Diriangén, a Confederação dos Tamoios, Fray Bartolomé de las Casas e todos os que recolheram essa herança rebelde ao longo da História da América. Talvez seja a essa história grávida de uma *Alteridade rebelde* e, portanto, de uma *Subjetividade subversiva* que Alejo Carpentier se refira, quando se interroga como latino-americano, afirmindo: “Mas que é a história de toda a América senão uma crônica do real maravilhoso?” (Carpentier, s/d, p. 79); pois uma das características essenciais do realismo mágico e/ou do real maravilhoso americano, literariamente falando, é o fato de reconhecer que “a realidade é mais estranha que a ficção” (Sánchez, 1999).

Desde esse real maravilhoso *mundo da vida* (*Lebenswelt*) surgido dialeticamente na América Latina; desde essa rara *visão do mundo* (*Weltanschauung*) sintetizada e encarnada

pela raça cósmica na América Latina; e desde essa ideológica *realidade efetiva (Wirklichkeit)* que impera, oficialmente, no modo de dizer a América Latina; atrevemo-nos a tentar compreender a *Subjetividade própria latino-americana*.

A subjetividade original da inteligência americana

Abordando especificamente o problema da *Subjetividade latino-americana* desde dentro da História da Filosofia na América Latina, começamos com as palavras de um dos primeiros que registra sua tomada de consciência sobre tal questão: o argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), em 1842, escreveu a respeito:

A filosofia de cada época e de cada país, geralmente, tem sido a razão, o princípio, ou o sentimento mais dominante e mais comum que tem governado os atos de sua vida e de sua conduta. E essa razão tem emanado das necessidades mais imperiosas de cada período e de cada país. É assim que existiu uma filosofia oriental, uma filosofia grega, uma filosofia romana, uma filosofia alemã, uma filosofia inglesa, uma filosofia francesa, e como é necessário que exista uma filosofia americana (Alberdi, 1993, p. 146).

O fato de registrar que “é necessário que exista uma filosofia americana” quer dizer, de imediato, que não há; por outras palavras, significa que carecemos de uma efetiva consciência filosófica e, portanto, de uma *Wirklichkeit* original de Nossa América.

O mesmo fará, por sua parte, em 1878, o brasileiro Sylvio Romero (1851-1914), ao afirmar:

Na história do desenvolvimento espiritual no Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. [...] A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora vem decidir da natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos. [...] É que a fonte onde nutriam suas ideias é extranacional (Romero, 1969, p. 32).

Os dois textos que, propriamente, iniciam a História da Filosofia na América Latina desde um ponto de vista crítico e que de alguma maneira reclamam, filosoficamente falando, sobre a dualidade marcante de sentir-se estrangeiro em sua própria terra, ou seja, de viver uma *Subjetividade alienada* desencadearam uma constelação de críticas no mesmo sentido que chegará até nossos dias, por exemplo, na voz do filósofo argentino/mexicano Enrique Domingo Dussel Ambrosini quando, em 1970, diz:

[...], simplesmente, que a tarefa da filosofia latino-americana não é comentar o que a filosofia latino-americana anterior fez, ainda que não se deva desconhecê-la, já que era essencialmente viciada pela alienação própria de toda cultura colonial: era um pensamento que estudava e pensava o pensar europeu e que dessa forma desembocava na realidade europeia que aquele pensamento pensava. O pensamento latino-americano era assim inautêntico por duas razões: porque pretendia pensar, e como o pensar é pensar a realidade, o pensar latino-americano não passava de estudo e quase sempre mera repetição superficial; mas, e é o mais grave, ao pensar o pensamento europeu ignorava-se a realidade latino-americana e aqui se fazia passar por realidade a realidade metropolitana, imperial, moderna, dominadora (Dussel, s/d, p. 7).

E é que, praticamente, o ensino da Filosofia na América Latina foi reduzido a aprender sua História; melhor dizendo, uma História da Filosofia eurocêntrica, conforme o expressou o filósofo pernambucano/brasileiro Roberto Machado (1942-2021) em uma entrevista dada aos 14 de novembro de 2006, para o jornalista Rafael Cariello, ante a pergunta: “O Senhor concorda que parece haver pouca criatividade filosófica no Brasil? Qual a explicação possível para isso?”:

A pergunta é boa, mas exigiria uma resposta que não sei se sou capaz de dar. [...]. Porque fui capaz de comprovar, com relação a mim mesmo, uma coisa que considero uma deficiência dos estudos filosóficos no Brasil. Caímos numa perspectiva de especialistas num período, num autor, e até mesmo especialistas num livro. [...] Creio que uma das dificuldades da filosofia brasileira é que em geral abdicamos de pensar filosóficamente para fazer unicamente história da filosofia. [...] O conhecimento dos filósofos é importante, e até mesmo indispensável, mas a filosofia não pode ser reduzida a isso. O conhecimento da história da filosofia é uma condição necessária, mas não uma condição suficiente para que alguém se torne filósofo. [...] É muito fácil você encontrar um filósofo que diga: ‘Não sou filósofo; sou historiador da filosofia’. Defende-se o rigor, mas ousa-se pouco. O que mais se precisa na filosofia brasileira é de coragem (Machado, 2006, p. E3).

Assim sendo, sustentava Enrique Domingo Dussel, desde 1970:

O filósofo inautêntico transformava-se necessariamente em sofista, em pedagogo domesticador de seus alunos e do povo (na verdade, pouca coisa chegou ao povo) para que aceitassem a cultura norte-atlântica como a cultura universal, única, verdadeira.eticamente, tornava-se culpado, embora não tivesse consciência reflexa de tal culpabilidade, porque era responsável pela alienação cultural do latino-americano. (Dussel, s/d, p. 7).

Esse balanço final que Enrique Domingo Dussel faz da prática da Filosofia na História da América Latina – consequência, evidentemente, da ausência de uma genética latino-americana em “nossas” ideias; do ensino postiço de uma História da Filosofia eurocêntrica; e, em definitivo, do colonialismo cultural tradicional arraigado na geografia de nossos povos – leva-nos a perguntar, não só pela crítica ao orgulhoso Sujeito europeu da

Modernidade, mas, sobretudo, pela *Subjetividade própria da Alteridade rebelde latino-americana*.

Pensamos, a princípio e por princípio, que ela reside em todos os movimentos de protesto alternativos que, de uma maneira ou de outra, surgiram ao longo da História da América Latina para abolir o colonialismo, o imperialismo, a escravidão, a dominação e o subdesenvolvimento provocado por tal *status quo* ancestral. Mas, também, a favor da expressão de uma realidade sintética original latino-americana: “Uma realidade que não é a do papel, mas que vive conosco e determina cada instante de nossas incontáveis mortes cotidianas, e que sustenta um manancial de criação insaciável, pleno de desdita e de beleza” (Márquez, 2011, p. 25). Por outras palavras, conforme disse Arturo Andrés Roig (1922-2012), “[...] fruto do encontro com o único que nos faz originais, a realidade” (ROIG, 2002, p. 10)

Ou como escrevera, já em 1873, o escritor brasileiro Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908): “Interrogando a vida brasileira e a natureza americana, prosadores e poetas acharão ali farto manancial de inspiração e irão dando fisionomia própria ao pensamento nacional” (Assis, 1959, p. 129); pois, se “O problema da independência não era a mudança de formas, mas a mudança de espírito” (Martí, 1993, p. 124); então, o que permanecia e permanece ainda como agudo desafio para os filósofos latino-americanos é fazer *jus* à realidade de Nossa América; o qual significa fazer *jus* a nosso ofício, ou seja, filosofar: produzir uma filosofia latino-americana “como filosofia sem mais” – insistiu ao longo de sua vida (1912-2004) o filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar (Zea, 1969) –; ao que agregou o desterrado filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vasquez (1915-2011), “nem menos” (Vázquez, 2002, p. 141).

Referências.

AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2015.

ALBERDI, Juan Bautista. Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea (Montevideo, 1842). In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. Literatura Brasileira. Instinto de nacionalidade (O Novo Mundo, Nova York, 1873). In: *Obras completas de Machado de Assis. Crítica Literária*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc., 1959, Vol. 29.

BERNARDES, Denis. *Um Império entre Repúblicas*. São Paulo: Global, 1997.

BOLÍVAR, Simón. Discurso de Angostura (15 febrero, 1819). In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BUSHNELL, David. *Colombia una Nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 2016.

CARPENTIER, Alejo. *Literatura & Consciência Política na América Latina*. São Paulo: Global, s/d.

CARREL, Alexis. *O Homem, esse Desconhecido*. São Paulo: EDIPRO, 2016.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

DUSSEL, Enrique D. *Para uma Ética da Libertaçāo Latino-Americana I.- Acesso ao Ponto de Partida da Ética*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, s/d.

EMÍLIO, Paulo. *Cinema, Trajetória no Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. A solidão da América Latina (Estocolmo, Suécia, 8 dezembro, 1982). In: *Eu não vim fazer um discurso*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- IANNI, Octavio. *O Labirinto Latino-Americano*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MACHADO, Roberto. In: *Folha de São Paulo (Ilustrada)*. Entrevista ao jornalista Rafael Cariello. São Paulo, 14 novembro, 2006.
- MARCEL, Gabriel. *Les Hommes contre L'Humain*. París: La Colombe, 1952.
- MARTÍ, José. *La Edad de Oro*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MARTÍ, José. Nuestra América (El Partido Liberal. México, Enero, 1891). In: ZEA, Leopoldo (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ROMERO, Sylvio. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.
- ROMERO, Sylvio. *A Filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Tipografia da Deutsche Zeitung, 1878.
- SÁNCHEZ, Alberto Manuel. (h)ojeadas. Realidades del realismo mágico. In: *La Jornada Semanal*. México, 7 de Febrero de 1999.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. A filosofia sem mais nem menos. In: *Filosofia e Circunstâncias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SCHWARZ, Roberto. As Ideias Fora do Lugar (1972). In: *Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ZEA, Leopoldo. *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores, 1969.