

Alberto Vivar Flores\*

# O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina

The galo da madrugada against the owl of minerva - a creative reception of G. W. F. Hegel (1770-1831) from Latin America

## RESUMO

A recepção de Hegel desde América Latina tem relação com seu alerta sobre a alienação corrente das ideias na História da Filosofia Latino-americana e, conseqüentemente, o esforço de superação dessa situação pelos pensadores deste sub-Continente.

**Palavras-chave:** Filosofia. Latino-América. História. Alienação. Hegel.

## ABSTRACT

The reception of Hegel from Latin America says relationship to your alert on the alienation of current ideas in the history of philosophy Latin American and, consequently, on the effort of overcoming of the situation made by the thinkers of the sub-continent.

**Keywords:** Philosophy. Latin America. History. Alienation. Hegel.

## A dialética necessária

A vida humana que constitui a História do Continente Americano, por causa das peripécias sofridas em seu devenir histórico, não pode ser entendida apenas como um simples processo espaço/temporal evolutivo senão também, e princi-

---

\* Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

palmente, de caráter dialético. Sobretudo, se levamos em consideração a interrupção violenta que, a partir de 12 de outubro de 1492, padeceram as culturas indígenas americanas.

A raiz histórico-cultural original do Continente Americano, até aquele dia livre e soberano, é encontrada pela Europa e submetida arbitrariamente ao molde imposto por uma cultura eurocêntrica. Desde aquele dia, pois, inaugura-se um processo histórico dialético, ou seja, de profundas contradições, de afirmação/negação, de luta de contrários, de saltos qualitativos, de tese/antítese, etc., cuja síntese apertada e explosiva, atrevemo-nos a afirmar, é a formação social dos atuais povos americanos.

Daí que nos pareça natural, útil e necessário, ao tentar interpretar esta realidade histórica – aqui, especificamente latino-americana – desde a Filosofia (ELLACURÍA, 1991, p. 38-42), fazer uso do método dialético, pelo menos no que diz respeito ao movimento estrutural de seus momentos constitutivos, isto é, Afirmação/Tese, Negação/Antítese e Negação da Negação/Síntese.

## Porém, que é isso que chamam de “Filosofia”?

Consideramos fundamental, como lição preliminar – antes de começar a trabalhar com o método dialético em nossa exposição –, dizer alguma coisa sobre nosso entendimento da Filosofia, tanto no âmbito do mero exercício do filosofar como no âmbito do conteúdo produzido por essa atividade.

Assim sendo, ainda que tenhamos consciência de que, a esse respeito, já se haja dito faz algum tempo, entre muitas outras coisas, o seguinte:

- a) que “[...] o homem é um ser pensante; que se diferencia do animal pelo pensamento. O homem pensa, ainda quando não tenha consciência disso.” (HEGEL, 1986, p. 53);
- b) que “[...] se é verdade, como o é certamente, que o homem se distingue dos animais pelo pensamento, o humano é, somente por esse fato, o que se realiza por meio do pensamento.” (HEGEL, 1990, p. 1);
- c) que “todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um filósofo.” (GRAMSCI, 1991, p. 7);
- d) que o exercício do filosofar, enquanto pode definir-se “como consideração pensante dos objetos” (HEGEL, 1995, p.40), define, por sua vez, a Filosofia como “a tomada de consciência de nossa realidade.” (ZEA, 1975, p. 164);
- e) que “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11);
- f) e, enfim, que isso foi assim desde os tempos dos primeiros que filosofaram – como Tales de Mileto (624 a. C. – 546 a. C.) ou Nezahualcóyotl (1402-1472) – até os que atualmente filosofam – como Jürgen Habermas (1929-) ou Enrique Domingo Dussel (1934-)–;

no que diz respeito à História das Ideias que constituem o conteúdo do que se há dado chamar História da Filosofia em América Latina, vista de um certo modo, não aconteceu assim.

O que essa História registra – se se quer, desde que G. W. F. Hegel (1770-1831), criticamente, afirmou: “O que até agora acontece ali não é mais que o eco

do Velho Mundo e o reflexo de alheia vida.” (1986, p. 177) – é uma constelação de constatações críticas nesse sentido e, ao mesmo tempo, de maneira dialética, uma série interminável de reações e denúncias irritadas, enquanto se descobre que, o que passa por ser “nossa” História da Filosofia, não é mais que uma Filosofia

[...] 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).

Desde logo, em flagrante contradição: não apenas com o que se entende propriamente por filosofar – entendido este como o árduo esforço de “desvelar a forma fundamental da realidade” (CASSIRER, 1997, p. 11)– senão com a própria História do Pensamento, pois “o pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual se toma distância desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema.” (FOUCAULT *apud* RABINOW, 1999, p. 24).

Assim, pois, a recepção que registraremos a seguir de G. W. F. Hegel, ainda que o saibamos admirado e estudado em algumas de suas obras por muitos latino-americanos, é claro, será feita, aqui, apenas a partir desse detalhe que citamos de sua obra póstuma (1837) – valorizada através das palavras-testemunho de Francisco Larroyo (1990, p. XLII), quando diz: “As ‘Lições sobre a Filosofia da História’, livro encaminhado a demonstrar a plena e total racionalidade da História, recapitula, por dizê-lo assim, todo o pensamento de Hegel” –, e que desencadeou, de entrada, tanto uma crítica radical a nosso habitual modo de fazer Filosofia *em* América Latina, como também, imediatamente, provocou, exigiu e continua exigindo um câmbio profundo de nossa atitude de filosofar.

## **Afirmção: a irrecusável originalidade da América Latina**

A histórica denúncia de Hegel sobre nossa atitude colonial, imitativa, adaptativa, inautêntica, de transplante ou de mera justaposição da filosofia europeia ao solo americano – neste caso, latino-americano – leva-nos a procurar a raiz do problema, desde o qual tal denúncia adquire seu significado, sentido e prometeico desafio filosófico.

Desde o rigor do exercício do filosofar, pensamos que é porque a Filosofia *em* América Latina não assumiu “A realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico” (PICOTTI DE CÁMARA, 1979, p. 189); e nossa Filosofia, se quer ser original, somente pode ser “[...] fruto do encontro com o único que nos faz originais, a realidade” (ROIG, 2002, p. 110). Essa realidade que não é nem uma Nova Espanha nem uma Nova Lusitânia, pois, antropogeograficamente, não resta dúvida que “América é outra coisa” (ARCINIEGAS, 1987, p. 416-426).

Assim o reconhece, desde o próprio amanhecer das culturas indígenas americanas, por exemplo, Roger Garaudy (1985, p. 85) ao afirmar, em pleno século XX:

Não nos é possível, com efeito, afirmar que houve uma totalidade histórica, mesmo em projeto, desde que houve uma História. Para não citar senão um exemplo, “as sociedades pré-colombianas” da América do Sul desenvolveram-se sem contato algum, até o século XVI, com as sociedades do mundo antigo; elas constituíam, por sua vez, totalidades. Outras sociedades constituíam igualmente totalidades, mas a exigência de “uma totalidade das totalidades” não surgiu senão num certo momento da História Humana; foi preciso para isso que certas condições técnicas se verificassem, e elas o foram somente no século XVI.

O mesmo fizeram – embora “As viagens de Colombo não foram, nem poderiam ser, ‘viagens à América’” (O’GORMAN, 1992, p. 99) –, no século XVI, os primeiros europeus que tiveram a sorte de vê-la antes de ser, propriamente, conquistada, colonizada e contaminada pelo processo civilizatório do eurocentrismo imperial. Assim o registrou, entre tantos outros, Francisco Antonio Pigafetta (1491-1534), aqui citado segundo a herança histórico-cultural recolhida por Gabriel García Márquez (1994, p. 469):

Antonio Pigafetta, um navegante florentino que acompanhou Magalhães na primeira viagem ao redor do mundo, escreveu em sua passagem por nossa América Meridional uma crônica rigorosa que, sem embargo, parece uma aventura da imaginação. Contou que havia visto porcos com o umbigo nas costas, e uns pássaros sem pés, cujas fêmeas chocavam seus ovos nas costas dos machos, e outros, como alcatrazes sem língua, cujos bicos pareciam uma colher. Contou que havia visto um animal raro com cabeça e orelhas de mula, corpo de camelo, patas de veado e relincho de cavalo. Contou que, ao primeiro nativo que encontraram na Patagônia, puseram-no frente a um espelho e que aquele gigante surpreendido perdeu a razão pelo pavor de ver refletida sua própria imagem.

Dentro do *sitz in leben* o *lebenswelt* de larga duração (séculos XVI, XVII e XVIII) desencadeado pelo descobrimento, invasão conquistada e progressiva colonização do Continente Americano pela Europa na aurora da Época Moderna (1453-1789), se formarão as sociedades humanas que constituirão os futuros povos americanos. De forma sincrética, eclética, híbrida ou como se queira, mas sempre em tensão dialética de luta de contrários, se chegará à síntese mestiça formada pela Europa dominadora –

Os espanhóis não vão às Índias movidos pelo zelo da fé, nem pela honra de Deus, nem para socorrer e adiantar a salvação do próximo, nem tampouco para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e a ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como tiranos e diabos, desejando que lhes sejam dados como animais

disse Bartolomé de las Casas (2001, p. 148) –; a América crucificada – naquele tempo, escreveu indignado Bartolomé de las Casas (1965, p. 309): “[...] eu deixo nas Índias a Jesus Cristo, nosso Deus, açoitando-o e afligindo-o e esbofete-

ando-o e crucificando-o, não uma, mas milhares de vezes, quanto é de parte dos espanhóis que arrassam e destroem aquelas gentes”) –; e a África escravizada – a investigação de Robin Blakburn (2003, p. 15) a respeito concluiu: “A aquisição de cerca de doze milhões de cativos na costa da África entre 1500 e 1870 contribuiu para possibilitar a construção de um dos maiores sistemas de escravidão da História Humana”. Síntese biológico-cultural singular, peculiar e original que constitui a realidade do rosto histórico do modo de ser latino-americano. Tal e como o defende Felipe Herrera (1983, p. 75), sem negar a dificuldade de tamanha afirmação, no seguinte texto:

Muitos dos ensaios filosóficos, históricos ou sociológicos sobre a América Latina, como um todo, questionam uma concepção globalizante do Hemisfério e chegam, inclusive, em alguns casos, a negar a existência de uma América Latina como sujeito de uma realidade própria e de vigência permanente. Entretanto, para além das elaboradas diferenças e definições que levam a essa controvérsia, é um fato que a América Latina tem uma presença histórica, econômica, política e cultural no mundo contemporâneo que tende progressivamente a se afirmar, e essa realidade é a expressão de um “ser latino-americano”.

A espantosa formação original do punhado de povos americanos que, depois de haver padecido durante três séculos a dialética colonial da modernidade europeia, lutam por sua soberania, liberdade e dignidade fará exclamar ao Libertador, Simón Bolívar (1783-1830):

Nós somos um pequeno gênero humano [...] não somos índios nem europeus, mas uma espécie média entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis: em suma, sendo americanos por nascimento e nossos direitos os da Europa, temos que disputar estes aos do país e nos mantermos nele contra a invasão dos invasores; assim nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado. (BOLÍVAR, 1993, p. 25).

São estes povos, pois, que ludibriados, maltratados, oprimidos, humilhados e ofendidos pelas consequências históricas de hermenêuticas teóricas importadas aplicadas à sua realidade original – clássico caso das teorias dualistas: liberal/conservador, cidade/campo, moderno/arcaico, civilização/barbárie, progresso/atraso, centro/periferia, independentes/dependentes, desenvolvimento/subdesenvolvimento etc. –, os que tomam consciência de seu secular engano – “Não é subdesenvolvimento, não é dualidade, é o próprio Capitalismo funcionando sobre uma base original” (GONZÁLEZ, 1998, p. 98) – e, ao mesmo tempo, exigem ser reconhecidos com sua identidade de originais povos novos:

Novo – esclarece Darcy Ribeiro (1995, p. 19) – porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. “Povo novo”, ainda, porque é um novo modelo de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo,

inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros.

## Negação: a História da Filosofia em América Latina como ideológica alienação da realidade

A histórica negação dialética se instala na América Latina, não quando os primeiros seres humanos provenientes da África – “Os etíopes, como afirmam os historiadores, foram os primeiros de todos os homens, e as provas disso são evidentes” (SILVA, 2012, p. 20) – chegam ao Continente Americano – seja ao redor de 10.000 anos a.C. (SANDERS; MARINO, 1971, p. 48) e/ou por volta de 100.000 anos a.C. (BEDINELLI, 2016) – tanto a pé pelo Estreito de Bering ou em canoas atravessando o Oceano Pacífico (RIVET, 1995) e se instalam, constituindo os povos originários e originais do Anáhuac, Mayapan, Pindorama, Tiahuantinsuyo, etc.; senão quando, em 12 de outubro de 1492, são descobertos, invadidos, conquistados e progressivamente colonizados por uma Europa imperial no amanhecer da Época Moderna.

Atendendo à vertente fática, poderia dizer-se que existe colonialismo – esclarece-nos Salvador Reyes Nevares (1975, p. 13-14) – quando um grupo humano, por meio da força militar, econômica ou de qualquer outra índole, subjugava a um segundo – que, normalmente, pertence a uma civilização distinta, que se supõe inferior – com o propósito de conseguir, às expensas deste segundo, uma série indefinida de ganâncias. [...] O perdedor fica a mercê do ganhador. Sua personalidade sofre uma minguagem em benefício do ganhador. Dentro do colonialismo típico, esta minguagem chega à anulação. Ao converter-se em colônia, o Estado – o povo, ou o conjunto de homens – cessa de figurar em seu contexto como um personagem com poderes próprios. Suas faculdades de decisão são absorvidas pela metrópole.

Neste contexto colonial, pelo que diz respeito à História da Filosofia em América Latina, pelo lado da colonização hispânica diz-se:

O processo do pensamento filosófico hispano-americano começa com a introdução das correntes predominantes na Espanha da época da conquista, dentro do marco do sistema político e eclesástico oficial de educação e com a finalidade principal de formar aos súditos do Novo Mundo de acordo com as ideias e os valores sancionados pelo Estado e a Igreja. (SALAZAR BONDY, 1988, p. 11);

e pelo lado da colonização lusitana, afirma-se:

A presença civilizadora dos Jesuítas utilizava a Filosofia para seus fins educacionais e para o estabelecimento dos baluartes da Contrarreforma em nosso país. Mas, ainda assim, temos que reconhecer que a Filosofia trazida por eles representa nosso começo, e com a progressiva presença universal do Catolicismo e da Filosofia Tomista penetrou em todas as instituições de ensino, assim como também em toda reflexão e justificação das atividades humanas, servindo, muitas vezes, precisamente, aos

mais diversos fenômenos de exploração e consolidação da dominação dos conquistadores. (STEIN, 1987, p. 89).

Assim sendo. Seja como for, ao reconhecer-se que a História da Filosofia em América Latina somente começa a “[...] partir da época da penetração europeia no Continente, deixando na sombra todo o rico passado cultural dos povos indígenas” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 11), ou seja, aos autóctones filósofos desnudos americanos; se compreenderá criticamente que, tal História, desde seu início, não passa de ser apenas uma História da Filosofia Europeia em América Latina, posta ao serviço da dominação colonial, escravista e imperial do *modus vivendi* capitalista mundial. Pois,

A descoberta da América, a circum-navegação da África abriram um novo campo de ação à burguesia nascente. Os mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da América, o intercâmbio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral deram ao comércio, à navegação, à indústria um impulso jamais conhecido antes e, em consequência, favoreceram o rápido desenvolvimento do elemento revolucionário na sociedade feudal em decomposição. (MARX; ENGELS, 1990, p. 67).

Se “Da Europa ela nos vinha já feita” (COSTA, 1956, p. 18), então, aqueles que supostamente filosofavam e que se consideravam filósofos em América Latina – ao não filosofar verdadeiramente, ou seja, ao não pensar sua realidade e levá-la a seu conceito – sentiam-se como estrangeiros em sua própria terra, conforme o registra João Cruz Costa (1956, p. 18-19):

Na evolução que se processa desde os tempos coloniais até o início do século XX, os nossos letrados acabaram aparentemente identificados, de tal maneira, com o pensamento europeu que, frequentemente, nos dão a impressão de ser, como diz Sérgio Buarque de Holanda, verdadeiros desterrados.

Desde logo, padecem essa estranha experiência porque esse modo de filosofar inautêntico, defectivo, de transplante, meramente imitativo e, portanto, carente de originalidade, na realidade, de certa maneira, deixa fora a realidade circundante que os “filósofos” pensam estar pensando; sem sequer dar-se conta de sua própria alienação. Desse modo, se produz o peculiar fenômeno “filosófico” que Roberto Schwartz (1992, p. 13) denomina de “As ideias ‘fora do lugar’”, “uma vez que não se referem à nossa realidade”.

Assim sendo, em honra de nossa visão dialética, pensamos que Maria Sylvia de Carvalho Franco tem absoluta razão quando pretende contradizer Roberto Schwartz e escreve que “As ideias estão no lugar” e que

Enfim, a ‘miséria brasileira’ não deve ser procurada no empobrecimento de uma cultura importada e que aqui teria perdido os vínculos com a realidade, mas no modo mesmo como a produção teórica se encontra internamente ajustada à estrutura social e política do país. (FRANCO, 1976, p. 63);

pois a contradição supostamente teórica entre as ideias “fora” e/ou “dentro” do lugar, na realidade, se estabelece a partir da dialética da colonização Europa versus América posta em marcha desde o século XVI e se refere especificamente ao fenômeno de raiz histórico-cultural produzido pela condição colonial do modo de produção capitalista em que nasceram e se formaram os povos latino-ameri-

canos. Nesse sentido, reforçando nosso ponto de vista dialético, se poderia afirmar: “Se cada moda filosófica está ligada a uma forma de vida, quando a linguagem é empregada “fora de lugar”, não é por isso que deixa de revelar aspectos de nosso próprio modo de viver”(GIANNOTTI, 1995, p. 5); assim como, também, sustentar a ideia-base do projeto de investigação do *Center for Portuguese Studies and Culture* de la *Massachusetts Dartmouth University* –realizado em conjunto com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em 2001– intitulado: “There is no Brazil”/“Nenhum Brasil existe”:

Um aspecto praticamente ignorado do pensamento social brasileiro estimula o projeto desse volume. No trabalho dos mais importantes ‘pensadores’ do Brasil reaparece a perturbadora contradição drummondiana: seus textos desenvolvem o que já denominei de ‘arqueologia da ausência’. Embora busquem definir a ‘brasilidade’, terminam repetindo o artifício da ‘teologia negativa’, característica de certa hermenêutica religiosa. Como a linguagem humana não é capaz de exprimir a natureza perfeita de Deus, a única forma possível de definição é negativa. “Deus não é imperfeito, não é incompleto, não é...” Desse modo, destaca-se, na insuficiência da linguagem, a plenitude da referência. Os principais pensadores que se dedicam à tarefa de revelar o propriamente brasileiro do Brasil terminam às voltas com uma melancólica descrição do que o país não foi – moderno, democrático, etc. –, do que deixou de ser – igualitário, iluminista, etc. –, do que ainda não é – país de primeiro mundo, potência mundial, etc. Daí sermos eternamente o “país do futuro”, ou seja, somos tudo aquilo que um dia “seremos”. Essa intrigante contradição precisa ser mais bem estudada: é essa reflexão que se pretende iniciar com os textos que compõem “Nenhum Brasil existe.” (ROCHA, 2003, p. 22-23).

Deste modo, a paisagem filosófica desenhada pelo complexo ou paradoxal problema das “ideias fora do lugar” e/ou “as ideias em seu lugar”, cujo panorama é descrito como “um exotismo eclético caleidoscópico paródico” (IANNI, 1993, p. 133), na realidade, registra o específico lugar social e epistêmico produzido por um dialético *modus vivendi* colonial; conforme o reconhece, entre muito outros, Roland Corbisier (1960, p. 63):

Fruto de uma situação colonial [...] o homem brasileiro não foi configurado por uma história e uma cultura próprias, mas por uma história e uma cultura estranhas. Paradoxalmente – e essa contradição é constitutiva da situação colonial – o que havia de próprio no brasileiro era o alheio, seu conteúdo era o estranho, sua interioridade estava ocupada pelo exterior.

Esta situação histórica singular de “as ideias fora do lugar”, mas, contraditoriamente, “em seu lugar” foi – possivelmente ecoando G. W. F. Hegel – registrada e denunciada pelos primeiros que se dedicaram a investigar a História da Filosofia em América Latina. Assim o fez em Hispano- América, em 1842, Juan Bautista Alberdi (1810-1884) quando disse:

A filosofia de cada época e de cada país tem sido, usualmente, o princípio, ou o sentimento mais dominante e mais geral que há governado os atos de sua vida e de sua conduta. E essa razão há emanado das necessidades mais imperiosas de cada período e de cada país. É assim como existiu



uma filosofia oriental, uma filosofia grega, uma filosofia romana, uma filosofia alemã, uma filosofia inglesa, e como é necessário que exista uma “filosofia americana.” (ALBERDI, 1986, p. 46).

Um pouco mais tarde, pelo Brasil, o fez, em 1878, Sylvio Romero (1851-1914) ao dizer:

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 extra-nacional. (ROMERO, 1969, p. 32).

A esses pioneiros, seguiram-se muitos outros ao longo da História de América Latina, dos quais nos permitimos citar apenas uns exemplos.

Tobias Barreto (1839-1889), uns meses antes da abolição da escravidão (13 de maio de 1888) e quase às portas do ocaso do Império e da inauguração da República Federativa do Brasil, sob o lema positivista de “Ordem e Progresso” (15 de novembro de 1889), em um texto de 1887, intitulado “Recordação de Kant”, escrevia irritado:

Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de ‘antropoides’ literários, meio homens e meio macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade, no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação. (BARRETO, 2013, p. 358).

Em outro lugar, José Carlos Mariátegui (1895-1930), impactado pela Revolução russa de 1917, pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e, talvez, também, pela Revolução Mexicana (1910-1917), se perguntará se existe um pensamento hispano-americano. Pergunta à qual responderá:

Parece-me evidente a existência de um pensamento francês, de um pensamento alemão, etc., na cultura do Ocidente. Não me parece igualmente evidente, no mesmo sentido, a existência de um pensamento hispano-americano. Todos os pensadores de nossa América educaram-se em uma escola europeia. Não se sente em sua obra o espírito da raça. A produção intelectual do Continente carece de traços próprios. Não tem contornos originais. O pensamento hispano-americano não é geralmente senão uma rapsódia composta com motivos e elementos do pensamento europeu. Para comprová-lo basta revisar a obra dos mais altos representantes da inteligência indo-ibérica. (MARIÁTEGUI 1985, p. 25).

Sabemos que essa crítica irreverente ao, até agora, modo consagrado de filosofar em América Latina, irrita demasiado a todos os que fazem dela a encarnação de sua biografia pessoal; e até chega-se a acusar a quem faz esta crítica de pretender absurdamente ignorar a História da Filosofia Universal – a qual não

passa, devido a seu caráter eurocêntrico, de ser apenas uma particularidade abusivamente universalizada. Sem embargo, não é assim. Já no século XIX, o venezuelano Andrés Bello (1781-1865) atrevia-se a corrigir essa observação dizendo: “O que se quer é que abramos bem os olhos a ela e que não imaginemos encontrar nela o que não há nem pode haver.” (BELLO, 1993, p. 192).

E ainda que o filósofo francês Alain Guy (1987, p. 27) haja reconhecido, em 1987, o seguinte: “Porém se deve reconhecer, por outra parte, a originalidade crescente da reflexão autóctone desde há uma trintena de anos, nessas repúblicas que, cada vez mais, se esforçam em pensar por si mesmas”. O certo é que, todavia, no ano de 2006, ao dar uma entrevista ao periodista Rafael Cariello, o filósofo brasileiro Roberto Machado (2006, p. E3) afirmou: “Creio que uma das dificuldades da filosofia brasileira é que, em geral, abdicamos de pensar filosoficamente para fazer unicamente História da Filosofia”.

## Negação da negação: a rebeldia da alteridade como síntese histórica da realidade latino-americana

O *Novo Mundo* encontrado por Américo Vesúcio durante sua viagem entre 1502-1503 – que Martin Waldseemüller, em sua homenagem, em 1507, batizará com o nome de *América* (para irritação de seu descobridor, Cristóbal Colón) –, na realidade, será formado histórica e dialeticamente, a partir do século XVI, por três culturas originais: América, Europa e África.

Europa, mudando o eixo do cenário da História Humana do Mar Mediterrâneo para o Oceano Atlântico, irá convertê-la em uma História Mundial Eurocêntrica e, ao mesmo tempo, irá transformá-la em uma totalidade arbitraria que, impondo sua dominação a todo o orbe, tentará aniquilar toda resistência que se oponha à expansão de sua mesmidade. Portanto, no tocante ao Continente Americano, refere-se:

Paradoxalmente, não foi que os cristãos trouxessem a Moral do Evangelho para humanizar esses selvagens brutais, como eles diziam; ao contrário, foi uma ordem moral de valores humanos que os missionários atualmente olham com nostalgia, que se viu destruída, – e em seu lugar se estabeleceu a matriz das relações coloniais: os dominados sem a liberdade e o reconhecimento de sua condição humana, perdendo seus valores mais sagrados, e mesmo se adaptando em parte à visão que os colonizadores deles tinham, pois a violência da opressão os fazia regredir a condições sub-humanas. (MENESES, 1985, p. 15).

África entrará na formação social da América Latina em condições de escravidão, quase reduzida a coisa, tratada como animal, obrigada a viver experiências sub-humanas. Nessa situação:

O escravo é uma propriedade como o gado o é, e não como uma coisa inanimada. Sua liberdade de movimentos lembra a de um animal ao qual se permite pastar e fundar algo como uma família.  
O verdadeiro caráter de uma “coisa” é sua impenetrabilidade. Ela pode ser chutada e empurrada, mas é incapaz de armazenar ordens. A definição jurídica do escravo como coisa e como propriedade é, pois, enganosa. Ele é “um animal e uma propriedade” (CANETTI, 2011, p. 383).

A América Indígena, tanto a pré-colombiana (12 de outubro de 1492) como a pré-cabraliana (22 de abril de 1500), será convertida no lugar por excelência da contradição dialética em que se formarão as sociedades constituintes dos futuros povos americanos:

Para dizê-lo – nos ilustra Gustavo Gutiérrez (1980, p. 147) –, há uma expressão do povo Quíchua do Peru. Entre eles existe uma ideia muito profunda, compartilhada por outros povos indígenas da América Latina. Eles pensam que quando os europeus chegaram à América aconteceu o que chamam, em termo quíchua, um “pachacuti”. Aconteceu um “pachacuti” e criou-se um mundo ao contrário. Deu-se a reviravolta no mundo, há quatro séculos. Vivemos num mundo ao contrário.

Pois, dizem os sobreviventes do Povo Maya: “Nos ‘cristianizaram’, mas nos fazem passar de uns a outros como animais.” (CHILAM BALAM, 1991, p. 69).

Assim, pois, a realidade humana latino-americana não se pode interpretar como uma realidade eclética – porque sua metamorfose não se elaborou apenas mediante a seleção das melhores virtudes humanas de seus elementos constituintes –; nem sincrética – porque ela não é um quebra-cabeça formado por meros elementos de figuras contraditórias ou excludentes –; nem, tampouco, híbrida – como se fora algo imaturo, inconcluso, nem isto nem aquilo –; mas sintética, já que é e se apresenta como uma unidade com identidade original – se se quer, como alteridade frente à totalidade ou como exterioridade frente à mesmidade – formada por suas contradições ao longo de sua história.

Pensamos que é esta originalidade da realidade latino-americana a que exige ser pensada pela atividade própria do filosofar, ou seja, donde apareça “A filosofia americana como filosofia sem mais” (ZEA, 1969); fruto de “[...] um filosofar americanamente.” (ROIG, 1973, p. 545). Porque, me pergunto, junto com Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010, p. 12): “Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos?”.

Certamente, desde esse contexto dialético, porém de extraordinária e mágica originalidade, tal convocação nos faz concordar com Augusto Salazar Bondy (1988, p. 90), quando afirma:

[...] a filosofia que se deve construir não pode ser uma variante de nenhuma das concepções de mundo que correspondam aos centros de poder de hoje, ligadas como estão aos interesses e metas dessas potências. Ao lado das filosofias vinculadas com os grandes blocos atuais ou do futuro imediato é preciso, pois, forjar um pensamento que, ao tempo em que enraíze na realidade histórico-social de nossas comunidades e traduza suas necessidades e metas, sirva como meio para cancelar o subdesenvolvimento e a dominação que tipificam nossa condição histórica.

Daí que, Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-), entenda esse modo novo de filosofar latino-americano como *Filosofia da Libertação*, e a defina da seguinte maneira: “[...] crítica da opressão e esclarecimento da práxis de libertação.” (DUSSEL, s/d, p. 248).

Essa inteligibilidade da Filosofia Latino-americana, vista desde a História da Filosofia sem mais, estaria superando o clássico símbolo da Filosofia da História

Europeia e demandando um novo. Porque, se é verdade que a Filosofia da Libertação, enquanto “crítica da opressão”, estaria de acordo com Hegel – pois que ele disse (1997, p. 37):

Quando a filosofia chega com sua luz crepuscular ao anoitecer, uma manifestação de vida acaba de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com a cinza sobre a cinza, mas apenas conhecê-la. Ao cair das sombras da noite é que alça vôo o pássaro de Minerva

–; também, por outro lado, enquanto “esclarecimento da práxis da libertação”, estaria superando-o; pois, se a *Coruja de Minerva*, simbolicamente, dá à Filosofia a missão de esclarecer os fatos já consumados, nós pensamos que

[...] a filosofia pode ser e em mais de uma ocasião histórica teve de ser a mensageira da alba, princípio de uma mutação histórica por uma tomada de consciência radical da existência projetada ao futuro. [...] A crítica se faz assim construtiva de mundos novos depois de haver cancelado todos os fantasmas da ilusão histórica. (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89).

Assim sendo, pensamos que o esforço contemporâneo de criação filosófica na América Latina – o qual, sem dúvida, deita raízes em Nezahualcóyotl, Bartolomé de las Casas, Simón Bolívar, José Martí, etc. – mais que continuar adotando como símbolo universal do filosofar a tradicional *Coruja de Minerva*, deveria assumir galhardamente o galo da madrugada, cujo canto não pode ser confundido com o das sereias nem com o dos cisnes, pois “O mistério do galo – nos disse Carlos Diegues (1993, p. 55)– não está na ilusão de que ele seja capaz de fazer nascer o sol, mas em que seu canto anuncia a existência do sol, mesmo ainda por nascer”.

## Referências bibliográficas

- ALBERDI, J. B. Ideas para un curso de filosofía contemporánea. In: ZEA, L. (Comp.). *Ideas en Torno de Latinoamérica I*. México: UNAM/UDUAL, 1986.
- ARCINIEGAS, G. América es otra cosa. In: COBO BORDA, J. G. *Arciniegas de Cuerpo Entero*. Bogotá: Planeta, 1987.
- BARRETO, T. *Obras Completas de Tobias Barreto. Estudos de Filosofia*. Organizado por Luiz Antonio Barreto. Rio de Janeiro/Aracaju: J. E. Solomon Editores/Editora Diário Oficial, 2013.
- BEDINELLI, T. Serra da Capivara: onde surgiu o homem americano?. In \_\_\_\_\_. *El País*. Madrid, 29 fev. 2016.
- BELLO, A. Autonomía cultural de América. In: ZEA, L. (Comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BLACKBURN, R. *A construção do escravismo no novo mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BOLÍVAR, S. Discurso de Angostura. In: ZEA, L. (Comp.). *Fuentes de Cultura Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, v. I.

- CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CASSIRER, E. *Filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CHILAM BALAM. *El Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: UNAM, 1991.
- CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960.
- COSTA, J. C. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1956.
- DE LAS CASAS, B. *Historia de las indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965, Tomo III.
- \_\_\_\_\_. *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L & P M Editores, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.
- DIEGUES, C. O futuro passou. *Veja 25 Anos. Reflexões para o Futuro*. São Paulo: Abril, 1993.
- DUSSEL, E. D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, [s/d.].
- \_\_\_\_\_. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana. I- Acesso ao Ponto de Partida da Ética*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, [s/d.]. (1ª Edição, 1977).
- ELLACURÍA, I. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- FRANCO, M. S. C. As ideias estão no lugar. *Cadernos de Debates I História do Brasil*. São Paulo, n.1, p. 61-64, 1976 (CEBRAP).
- GARAUDY, R. In: SARTRE, J. P. et al. *Marxismo e existencialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. Conferência Nobel, 1982: 'La Soledad de América Latina'. In: SKIRIUS, J. (Comp.). *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GIANNOTTI, J. A. As obsessões lógicas de Giannotti (Entrevista a Fernando de Barros e Silva). *Folha de São Paulo*. São Paulo. Caderno: Mais!, 2 abr. 1995.
- GONZÁLEZ, H. *O que é subdesenvolvimento?*. São Paulo: Brasiliense, 1980 (Coleção Primeiros Passos).
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GUTIÉRREZ, G. Gustavo Gutiérrez, Sacerdote e Teólogo Peruano –21/02/1980. In: QUEIROZ, J. J. (Org.). *A Igreja dos Pobres na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- GUY, A. Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana. In: HEREDIA, A. et al. *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al Panorama Actual*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 1990.

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). I- A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HERRERA, F. *O contexto latino-americano e o desafio cultural*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.
- IANNI, O. *O labirinto Latino-Americano*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LARROYO, F. Estudio introductivo y análisis de la obra. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 1990.
- MACHADO, R. Abdicamos de pensar filosoficamente. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Folha Ilustrada, E3, 14 nov. 2006.
- MARIÁTEGUI, J. C. *Temas de Nuestra América*. Lima: Editora Amauta, 1985.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MENESES, P. O problema ético: evolução histórica no mundo ocidental e especialmente na América Latina. *A hora da ética libertadora*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- O’GORMAN, E. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.
- PICOTTI DE CÁMARA, D. V. La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico. In: MAYZ VALLENILLA, E. (Comp.). *La Filosofía en América I*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.
- RABINOW, P. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIVET, P. *Los Orígenes del hombre americano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- REYES NEVARES, S. *Historia de las ideas colonialistas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- ROCHA, J. C. C. ‘Nenhum Brasil existe’: poesia como história cultural. In: ROCHA, J. C. C. (Org.). *Nenhum Brasil Existe*. Pequena Enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks/UniverCidade, 2003.
- ROIG, A. A. Necesidad de um filosofar americano. In: CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA II. *Actas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, Tomo II.
- \_\_\_\_\_. *Ética del Poder y Moralidad de la Protesta*. Respuestas a la Crisis Moral de Nuestro Tiempo. Mendoza: EDIUNC, 2002.
- ROMERO, S. *Obra Filosófica*. J. Olympio. Rio de Janeiro/São Paulo: EDUSP, 1969.
- SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1988.
- SANDERS, W. T.; MARINO, J. *Pré-História do Nôvo Mundo*. Arqueologia do Índio Americano. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1971.
- SILVA, A. C. (Org.). *Imagens da África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SCHWARTZ, R. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.
- STEIN, E. *Paradoxos da Racionalidade*. Caxias do Sul: PYR Edições, 1987.

ZEA, L. *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores, 1969.

\_\_\_\_\_. La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica. *Revista ECO*, Bogotá, n. 182, dic. 1975.

---

#### Sobre o autor

##### **Alberto Vivar Flores**

Professor na Universidade Federal de Alagoas – UFAL; Doutor em História pela PUC/RS; Membro Gt Ética e Cidadania. E-mail: alberto\_vivarflores@hotmail.com

Recebido em: nov/2017

Aprovado em: abr/2018

#### **Como referenciar esse artigo**

FLORES, Alberto Vivar. O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 114-128, jan.-jun. 2018.