



Contribuição a uma crítica geografizada do pensamento: uma leitura situada do pensamento filosófico desde a América Latina

Bruno Reikdal Lima¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo discutir a história da filosofia e a filosofia da história na América Latina. Sob a proposta de “crítica geografizada”, apresentando leituras de pensadores latino-americanos, pretendemos por em questão a possibilidade de o deslocamento geográfico do ponto de partida para a constituição de um macro-relato histórico da filosofia trabalhada na América Latina, de modo a criticar a periodização e a filosofia da história eurocêntrica que habitualmente utilizamos – a saber: que se divide em Idade Antiga, Média e Moderna, e que sustenta o progresso contínuo da história que tem seu ápice em certo traço da cultura europeia. Para tal, apresentaremos o problema a partir do diálogo de Leopoldo Zea e Salazar Bondy, seguindo para a proposta de leitura histórica de Enrique Dussel e considerando a colonialidade do poder, de Aníbal Quijano, como explicativa para a implementação e manutenção de uma história e uma filosofia da história eurocêntrica. Por fim, no presente trabalho, propusemos as considerações finais em forma ensaística com o intuito de propor uma hipótese de trabalho de geografização do pensamento, abrindo espaço para o debate crítico.

Palavras-chave: história, eurocentrismo, geografização.

Contribución a una crítica geografizada: una lectura del pensamiento filosófico situada desde América Latina

Resumen

En este estudio se tiene como objetivo discutir la historia de la filosofía y la filosofía de la historia de América Latina. En el marco de la "crítica *geografizada*", con la presentación de una lectura de intelectuales latinoamericanos, tenemos la intención de poner como tarea la posibilidad del desplazamiento geográfico del punto de partida hacia la constitución de un macro-relato histórico de la filosofía latinoamericana, lo que permite criticar a la periodización y la filosofía de la historia eurocéntrica que utilizamos generalmente – es decir, que se divide en Edad Antigua, Media y Moderna, y apoya el progreso continuo de la historia, teniendo su vértice en una determinada característica de la cultura europea. A tal efecto, se presenta el problema desde el diálogo mientras Leopoldo Zea y Salazar Bondy, en acuerdo con la propuesta de la lectura histórica de Enrique Dussel y teniendo en cuenta la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, como explicación para el planteo y el mantenimiento de una historia y una filosofía de la historia eurocéntricas. Por último, en el presente trabajo, hemos

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC; linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política; campo específico de filosofia no Brasil e na América Latina. E-mail: bruno@reikdal.net

propuesto las consideraciones finales en forma ensayística con el fin de proponer una hipótesis de trabajo hacia la geografización del pensamiento, abriendo espacio para el debate crítico.

Palabras-clave: historia, eurocentrismo, geografización.

Contribution to a geographically critique of thought: a situated reading of philosophical thought from Latin America

Summary

This paper aims to discuss the history of philosophy and the philosophy of history in Latin America. Under the proposed "*geo-placement review*", with some criticism and proposals for Latin American intellectuals, we intend to put in question the possibility of the geographical displacement of the starting point for the establishment of a historical macro-reported crafted philosophy in Latin America, in order to criticize the periodization and the philosophy of Eurocentric history that we usually use – namely, which is divided into Old Age, Middle and Modern, and that supports the continued progress of the story that has its apex in a certain feature of European culture. To this end, we present the problem from Leopoldo Zea and Salazar Bondy dialogue, according to the proposal of historical reading of Enrique Dussel and considering the coloniality of power, Aníbal Quijano, as explanatory for the implementation and maintenance of a story and a Eurocentric philosophy of history. Finally, in this paper, we proposed the final considerations in essayistic form in order to propose a working hypothesis of geografiação thought, opening space for critical debate.

Key-words: history, eurocentrism, geo-placement.

Introdução

Em seu artigo *Panorama histórico da filosofia no Brasil* (2011), Daniel Pansarelli, a respeito de nossa produção filosófica, diagnostica que talvez seja consensual “a compreensão que, entre nós, é mais bem desenvolvida a leitura rigorosa que a criatividade crítica como expressão do fazer filosófico” (PANSARELLI: 2011, p. 296). Indica, também, como que João Cruz Costa², Paulo Arantes³ e Antônio Severino⁴ em diferentes momentos de nossa história recente, denunciam o mesmo: a repetição de modelos e sistemas filosóficos já constituídos – advindos majoritariamente da tradição europeia. Em seguida, Pansarelli nota que as percepções destes são análogas ao que o peruano Salazar Bondy considerou como características negativas da filosofia latino-americana:

(1) o caráter imitativo do pensamento latino-americano, cuja filosofia se faz por adoção das correntes estrangeiras de pensamento; (2) uma exagerada pré-

² Ver: CRUZ, João Costa. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. José Olympio: Rio de Janeiro - RJ, 1956.

³ Ver: ARANTES, Paulo. *O fio da meada*. Paz e Terra: Rio de Janeiro - RJ, 1986.

⁴ Ver: SEVERINO, Antônio J. *A filosofia contemporânea no Brasil*. 2ª edição. Vozes: Petrópolis - RJ, 1999.

disposição a aceitar os pensamentos estrangeiros, expressão de uma postura filosófica acrítica que beira à incondicionalidade; e (3) a inexistência de uma reflexão acerca de metodologias adequadas, o que, por sua vez, conduz à mesma aceitação acrítica de ideologias e teorias" (*Idem, ibidem*)

Frente a esse quadro, a questão que Bondy lança é sobre a possibilidade de uma filosofia latino-americana. A partir da negatividade, da “filosofia da dominação”⁵, da situação de colonialidade da América Latina, Salazar Bondy expõe o fato de que na filosofia daqui, “sem respaldo em sua própria história, a meditação tem essencialmente um caráter imitativo; sua evolução pode ser reduzida, dessa forma, a sucessivas influências estrangeiras” (BONDY, 1967, p.456)⁶.

É interessante notar que o caráter mimético da filosofia latino-americana denunciado por Bondy – assim como o diagnóstico de Pansarelli, Cruz Costa, Arantes e Severino especialmente sobre a expressão brasileira da filosofia produzida na América Latina – está relacionado à ausência de respaldo na própria história latino-americana e da produção filosófica na América Latina. E é neste ínterim que o mexicano Leopoldo Zea revelará que este continente está *fora da história*.

O problema de se ter toda uma terra com suas gentes, culturas, tradições e experiências peculiares fora da história, expõe dois temas que constituem o escopo de nosso trabalho: a história da filosofia e a filosofia da história na América Latina. A questão que Zea enfrenta em sua *América en la historia* (1957) é que contamos nossa própria história a partir dos olhos de outros, com os pés em outra terra, posicionando-nos desde a Europa para cá.

Com isso, América se torna extensão da cultura, do espírito, do pensamento e do “homem europeu”. Para Zea, Salazar Bondy tem que se perguntar sobre a possibilidade de uma filosofia latino-americana porque não somos humanos firmados em nossa própria história, real, do embate de indivíduos reais, mas sempre vistos a partir de fora, tendo que assumir os olhos e luzes de outros, colocando-nos em outro continente para voltarmos para e sobre nós mesmos:

A história da filosofia, que é também a história de um aspecto da cultura do mundo ocidental, nos mostra a aventura do homem em seu permanente

⁵ Seria uma filosofia da dominação, na crítica de Bondy, o fruto de assumirmos nossa posição histórica de colônia, de dominados. Assim: “Se queremos ser verdadeiros com nós mesmos, é preciso reconhecerno-nos como dependentes e dominados, por descoberto o sistema de nossa dependência e nossa dominação, e proceder sobre a base desta premissa real” (BONDY: 1985, p. 33).

⁶ Como comenta Enrique Dussel, grande impacto causado por Bondy se deve ao fato de que este “adverte, como ninguém, o estado de dominação que pesa sobre nossa cultura, sobre nossa filosofia. A negatividade é seu tema, e é um passo necessário para poder imaginar criativamente sua possível superação” (DUSSEL: 2007, p. 56). Assim, a exposição da questão pelo filósofo peruano seria o despertar para o tema da filosofia na e da América Latina.

perguntar [...] Entretanto, nesta história, não se dava o caso de que alguém perguntasse se tinha ou não o direito ao Verbo, ao Logos, á Palavra [...] E este é o caso de quem, há algum tempo, na América Latina e em outros lugares à margem do mundo chamado ocidental, se pergunta pela possibilidade de uma filosofia ou pela existência da mesma. Recentemente, o peruano Augusto Salazar Bondy escreveu sobre esse aspecto da filosofia não contemplado ainda nas clássicas histórias da chamada filosofia [...] Quando nos perguntamos sobre a existência de uma filosofia latino-americana, fazemos a partir de um sentimento de diversidade, do fato de que nos percebemos e sentimos distintos. Distintos do resto da humanidade? [...] De onde vem essa estranha preocupação? Por que levamos à história da filosofia questões que nunca antes haviam sido propostas e, com certeza, fazemos uma filosofia estranha? Essa estranha filosofia que os supostos criadores da filosofia olham com estranheza [...] que enche de complexos seus próprios herdeiros na América Latina. (ZEA: 1989, p. 11)

A questão de Salazar Bondy desperta Zea para o esquecimento de nosso próprio continente, que não tem lugar na história, que para entrar na história parece precisar se anexar ou se submeter a outro: uma história de dependência. Desta feita, de uma história de dominação e colonização, nasce uma filosofia da história na América Latina que “se funda a partir da consciência de dependência. Dependência com relação aos projetos colonizadores que a Europa, que o mundo ocidental impõe a esse continente” (ZEA: 1978, p. 165). Sucede-se com a constituição desta história da filosofia e filosofia da história, que “não é a América que faz seus próprios planos, seus próprios projetos, mas que espera que sejam feitos. O americano não quer fazer a América, mas fazer o que o europeu quer que se faça” (ZEA: 1983, p. 40).

O sujeito latino-americano é colocado à margem, sua história é uma história dependente, submissa. É-lhe negada sua cultura, sua história e seu conscientizar-se sobre si, desde si. Passa a ser objeto trabalhado frente, pelo ou para o sujeito europeu. Como explica Roque Zimmermann, “a América Latina é tomada como um ser na sua globalidade, mas um ser negado, historicamente negado” e, assim, na relação Europa e América Latina, “o primeiro será o sujeito, o segundo o objeto [...] para a Europa do século XVI, o europeu, o cristão, é; o índio não é; o negro também não [...] Desta forma, toda dominação, massacre e destruição da América Latina é justificada” (ZIMMERMANN: 1986, pp. 45-46). Todavia, Zimmermann também explica que deve-se tomar a estrutura “histórica⁷ como o fundamento da filosófica”

⁷ A “histórica” que aqui tratamos não se resume ao relato sobre acontecimentos, mas o movimento real, das múltiplas ações, reações, experiências, relações, interações e determinações reais, concretas, materiais passadas que constituem e tornam possíveis as vivências atuais, cotidianas, contemporâneas. Deste modo, a filosofia e as produções teóricas propriamente latino-americanas que aqui trabalhamos estão inseridas no debate e nos trabalhos das ciências sociais e econômicas conhecidos como “teorias da dependência”. Aí estão Zea, Quijano, Zimmermann, Dussel e, em seu início também Salazar Bondy. Nesse sentido Dussel comenta que “a questão da depen-

(*Idem*, p. 61). E nesse sentido, esforçando-se por recolocar a história da filosofia e a filosofia da história, pode afirmar que o “*ego cogito* de Descartes (que veio bem mais tarde [que a grande invasão]) nada mais é que a justificação do *ego conquiro* (eu conquisto), iniciado muito antes” (*Idem*, p. 45).

Trabalhando a histórica que permite a produção de conteúdo filosófico como o de Zimmermann, Leopoldo Zea nos mostra que frente a estrutura eurocêntrica posta, o latino-americano apenas tenderá a ser ativo, ser sujeito com lugar e história próprios, ao se submeter e assumir a posição de centro, do e no continente Europeu. Desta feita, ou se é anexado enquanto extensão da história europeia ou no esforço por se europeizar, forçar entrada nessa mesma história, desde fora, enquanto objeto de um sujeito dominante.

Comentando as posições de Bondy e Zea a respeito da história da filosofia, Enrique Dussel escreve que: “O filósofo imitativo eurocêntrico (pretensamente 'universalista') na América Latina já está fora da América Latina quando começa a filosofar. Neste ponto, Salazar Bondy (e eu mesmo) propomos a mesma tese que Zea” (DUSSEL: 2007, p. 76).

Desse modo, de uma forma ou de outra, a América Latina e os humanos daqui estão sempre fora da história. Como o mesmo Leopoldo Zea aponta, acontece que na filosofia da história e a história da filosofia latino-americana, o “passado próprio e o passado imposto [...] hão de formar o passado que será dialeticamente assimilado por povos como os nossos. Daí esta luta com a filosofia e a cultura ocidentais que parece própria do pensamento latino-americano” (ZEA: 1978, p. 32).

Tendo em vista este quadro – de uma filosofia imitativa num continente posto fora da história –, nossa hipótese de trabalho é um tanto quanto simples, não original e já, de certa maneira, aplicada por, entre outros e outras, Susan Buck-Moors⁸: a necessidade de colocar em questão o lugar geográfico de onde se parte tornar possível a reconstituição da história da filosofia e o desenvolvimento de uma nova filosofia da história – uma “crítica geografizada”. O que está implícita é a crítica a certo modo de compreender a produção filosófica em abstrato, ou confundir sua pretensão de universalidade com ausência de pátria, de lugar onde

dência latino-americana é, para nosso continente, o nível onde a reflexão se faz concreta” (DUSSEL: 1990, p. 18).

⁸ Em seu artigo *Hegel and Haiti* (2000), que posteriormente se torna um livro, *Hegel, Haiti and the Universal History* (2009), Susan Buck-Moors desenvolve uma leitura inusitada: reconstituindo a influência da Revolta de Santo Domingo, no fim do século XVIII no Haiti, para o pensamento europeu, especialmente na filosofia hegeliana. Deslocando o ponto de interpretação, mirando a partir da ilha latino-americana para o continente europeu, Buck-Moors abre espaço para uma crítica histórica peculiar, com o movimento próximo ou análogo ao que pretendemos aqui e que também encontramos em outros filósofos – como Enrique Dussel, Salazar Bondy e Leopoldo Zea. Partir não da Alemanha, mas do Haiti para discutir traços da filosofia hegeliana nos parece conectado ao que apelidamos de “geografização do pensamento”.

foi produzida – discutir o espaço, além do tempo na história.

Não é a toa que a Introdução a sua *Discurso desde la marginación y la barbárie* (1990), Zea retoma Marx e sua crítica às abstrações do hegelianismo⁹, que tomam as ideias separadas da experiência viva, do modo de vida de indivíduos reais, históricos:

A tomada de consciência da história torna evidente sua própria origem: o indivíduo, o homem concreto em relação inevitável com outros indivíduos [...] sem homens concretos não há história, nem existiria a consciência da mesma [...] É o homem de carne e osso, o homem concreto, expresso em cada um de nós, o protagonista da história, da própria e da dos outros, seus semelhantes (ZEA; 1990, p. 14)

A proposta de estarmos fora da história aberta por Leopoldo Zea, por exemplo, permitiu ao filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel pensar a América Latina como o Outro para além da Europa¹⁰ e propor, num macro-relato construído desde aqui, o início da Modernidade em 1492 com a invasão da América¹¹ – e este deslocamento geográfico permite uma crítica histórica e filosófica, com produção de conteúdo próprio e peculiar latino-americano. O pensamento começa a ganhar corpo, história e lugar onde é produzido – como veremos no tópico 1.

De todo modo, é este movimento que apelidamos em nosso trabalho de “crítica geografizada”¹², situada desde a América Latina e voltando-se para o pensamento filosófico regional, em seus movimentos concretos, históricos e reais – permitindo a ampliação e enriquecimento de nossos relatos e produções de conteúdo trabalhando com deslocamentos. O que nos interessa é, em alguns pontos, argumentar com mais cuidado em defesa desta hipótese e, por fim, criticar nosso próprio modo de contar nossa história da filosofia, mostrando como ainda que em defesa de uma filosofia latino-americana, não radicalizamos a proposta de

⁹ Como está na célebre primeira parte da *Ideologia alemã*: “Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida” (MARX: 2007, p. 87).

¹⁰ Como o próprio Dussel assume e testemunha: “Nestas curtas páginas, uma vez mais, estão ditadas por um espírito de respeito ao grande mestre do pensar latino-americano e de agradecimento pela primeira leitura de suas obras, quando em Paris, no começo da década de sessenta, me descobri ‘fora da história’, graças a Leopoldo Zea. É a afirmação de nossa exterioridade latino-americana, como o Outro, como o pobre, que me impulsionou num projeto filosófico que tenta negar esta negação e subsumi-la numa mundialidade futura (tanto humana em geral como filosófica sem mais, que penso que seja o projeto de Zea)” (DUSSEL: 2007, p. 79).

¹¹ Ver: DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. Plural/UMSA: La Paz – Bolívia, 1994a.

¹² A expressão “crítica geografizada” teve como inspiração o artigo “Filosofia, Ética e Geografia: relatos de uma experiência acadêmica com Danilo Di Manno de Almeida”, em que Rafael Assis, Rafael Gomes e Daniel Pansarelli comentam que em suas aulas, o filósofo Danilo Di Manno de Almeida propôs que “defendia a descentralização do que chamava de filosofia hegemônica, pois, para ele, a reflexão em torno das aspirações e da condição ocupada pelo homem no mundo não deveria se restringir a um *Topos*; em suma, à Europa” (ASSIS; GOMES; PANSARELLI: 2011, p. 82); assim como as correções dos avaliadores da “Revista Brasileira de Estudos Latino-americanos (REBELA)”, ao melhor colocarem nossa argumentação e pontuarem as mudanças necessárias para que nossa proposta pudesse ser mais contributiva à produção de conteúdo desde a América Latina.

reconstrução histórica, e ainda interpretamos nossa própria produção intelectual a partir de categorias eurocêntricas.

Em nosso trabalho, pretendemos avançar em dois tópicos, passando por etapas teóricas iniciais que fortalecem a proposta de situar pensamento desde a América Latina. A saber, são: a crítica de Enrique Dussel à filosofia da história eurocêntrica e o conceito de colonialidade do poder em Aníbal Quijano como crítica ao modo como construímos a história da filosofia.

Se iniciamos este artigo criticando o mimetismo recorrente nas produções filosóficas na América Latina, procuraremos não incorrer no mesmo, apenas replicando as propostas de filósofos – sejam latino-americanos, europeus ou de outro continente –, mas utilizando inventivamente categorias para refletir sobre a história da filosofia e a filosofia da história. Desta feita, arriscar o percurso por traços de pensamentos complexos de nossos pensadores tem caráter metodológico e crítico, como esforço contra-repetitivo.

O problema da originalidade ou autenticidade do pensamento já foi extensamente trabalhado por cada filósofo apresentado em nosso texto¹³, e nos furtamos a não participar do debate, partindo do pressuposto que a própria proposta de uma filosofia latino-americana tem em sua base a superação deste problema – de diversas maneiras, mas com um fio condutor: originalidade não como ineditismo, mas como tomada de posição e uso crítico de conteúdos. Deste modo, procuramos nesta Introdução e nos dois primeiros tópicos caminhar junto aos filósofos, recorrendo constantemente a suas obras e abrindo espaços para digressões, discussões e aprofundamentos nas notas-de-rodapé. Em nossas considerações finais, por sua vez, apresentaremos nossa hipótese de maneira ensaística, assumindo maiores riscos, falhas e insuficiências. De toda maneira, que possa ser este o ambiente problemático que nos instigue a discussões, diálogos e debates.

O que nos toca, todavia, é a tentativa de fazer coro à necessidade de refundarmos nossa história filosófica e de, concomitantemente, desenvolver nossa filosofia da história. Como explica o filósofo esloveno Slavoj Žižek, a luta pelo passado ou pela narrativa pelo passado é essencialmente uma batalha ideológica, “de luta pela apropriação de tradições passadas” (ŽIZEK: 2011, p. 42) – e é nesse campo que inserimos nossa hipótese.

1. Enrique Dussel: criticando pressupostos e reconstituindo a história

¹³ Ver: *Discurso desde la marginación y la barbárie e Filosofía americana como filosofía sin más* de Zea; *Filosofía de la liberación e Materiales para una política de la liberación* de Enrique Dussel; *El intelectual frente al pensamiento único*, de Aníbal Quijano, por exemplo.

Em seu *História de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994b), Dussel mostra que a periodização histórica envolve um conjunto de acontecimentos e características complexos, com muitas possibilidades e que, em última instância, os critérios para sua determinação são ideológicos. A cada tempo, a própria periodização tem seu sentido alterado, podendo ganhar novos significados ou ser substituída por outras periodizações¹⁴.

O caso da filosofia é exemplar, como o filósofo argentino-mexicano nota: pode-se agrupar por acontecimentos históricos que produzem certo tipo de pensamento, escolas filosóficas, tradições com certa semelhança, por datação secular (tal como “filosofia do século XVII”), por eticidades culturais (filosofias grega, latina, francesa, etc.) e mais uma série de possibilidades. Assim, discutir a periodização da e na história da filosofia não é um exercício isento ou independente, mas uma produção ideológica conectada com certo modo de vida ou organização prático-produtiva e que cumpre uma função dentro desta estrutura¹⁵:

De fato, a filosofia é um fazer (*facere, poïen*), um produzir discurso [...] Todo produzir se encontra dentro de uma totalidade prático-produtiva. Quero dizer que a produção do discurso ideológico não é um reino totalmente independente de seu tempo, mas que sempre cumpre uma função bem determinada. Esta função é, nada menos, a de dar última consistência à formação ideológica ou às estruturas simbólico-culturais de uma época (DUSSEL: 1994b, p. 16)

O que está posto é que os pressupostos para a organização das épocas e períodos da filosofia, construir uma história da filosofia, precisam ser colocados sob suspeita – já que respondem a estruturas prático-produtivas e estão fundamentadas em propostas ideológicas. É sustentado neste pressuposto que as obras de Dussel – especialmente sua *Ética de la liberación* (1998) e seus volumes da *Política de la liberación* (2007 e 2009) – partem primeiramente de uma reconstituição histórica para, em seguida, propor suas categorias filosóficas. Assim, o debate a respeito da história não tem caráter isoladamente técnico, de uma área de pesquisa e conhecimento denominada “história”, mas uma discussão a

¹⁴ A este respeito, como comentaremos no corpo do texto, Dussel explica: "Existem muitas obras sobre a história da filosofia ou das ideias na América Latina. Entretanto, há poucas que tenham buscado explicitamente estudar a questão da periodização de tal história. E, porque a periodização é uma certa divisão arbitrária da história - quer dizer, necessita de um árbitro ou tribunal -, poderia parecer que é questão secundária esta da periodização [...] Tratamos, então, de explicitar certos critérios e seus pressupostos, para que ao estarem expressos, possam ser negados, criticados, corrigidos, melhorados" (1994b, p. 13).

¹⁵ Isso não significa que para Dussel deve-se determinar, portanto, a filosofia a partir do “não-filosófico” reduzivelmente. De maneira relativa e complexa, o que Dussel desenvolverá em sua filosofia da história e em sua história da filosofia é fugir dos extremos. Assim: "É bom recordar que nas histórias da filosofia pode-se cair em dois extremos. Por um lado, num certo idealismo da autonomia absoluta da filosofia, frequentes histórias da filosofia a partir da mesma filosofia. Mas, igualmente, pode-se cair num certo mecanicismo vulgar ao determinar absolutamente a filosofia desde o não-filosófico [...] Por nossa parte, desejamos mostrar um caminho do meio, de autonomia real e de determinação efetiva, mas antes relativas" (DUSSEL: 1994b, p. 15).

ideológica, de pressupostos históricos, com respeito à filosofia da história¹⁶.

Nesse sentido, o primeiro volume da *Política de la liberación* é subtintulado “História mundial y crítica”¹⁷, e tem em seu Prólogo a justificativa e sentido da pesquisa:

Neste relato, propomo-nos de maneira parcial (porque não se intenta uma descrição completa, impossível hoje, de qualquer maneira), inicial (porque são hipóteses de trabalho), indicativa (que, de todo modo, deve seguir sendo implementada por muito tempo) ou como a propedêutica de um projeto para várias gerações que venham [...] expor uma possível história da política [...] Em geral, estas histórias – ainda que as mais famosas e recentes – seguem dentro de certos marcos que as limitam. Romper com estes marcos, mesmo que propedeuticamente, é o propósito primeiro de nossa história [...] O primeiro limite a ser superado é o helenocentrismo das filosofias políticas em voga [...] o ocidentalismo das filosofias [...] o eurocentrismo das filosofias políticas que esquecem por desprezo e ignorância o alcançado prática ou politicamente por outras culturas também na teoria [...] Um quarto limite que procura se superar nesta história é a periodização organizada segundo os critérios europeus da filosofia política (aquela ideológica e eurocêntrica maneira de organizar o tempo, a história humana, em Idade Antiga, Medieval e Moderna, por exemplo). (2007: p. 11-12)

Deste modo, Dussel denuncia pressupostos que estão colocados sem suspeita no modo como normalmente organizamos a história – e em nosso caso, a história da filosofia¹⁸. Como visto, são eles: o helenocentrismo (iniciando a história da vida humana ou da produção intelectual a partir da civilização grega), o ocidentalismo (tomando como referência própria e única a tradição denominada “ocidental”, como se estivesse ausente de influências e trocas com outras culturas determinadas como “orientais”), o eurocentrismo (trabalhando exclusivamente o conteúdo produzido em terras da Europa Central) e a periodificação europeia (que trama a história humana a partir da Antiguidade, Idade Média e Modernidade).

A partir dessa constatação, Dussel pode reconstituir a história da filosofia ao deslocar o “marco zero” do tempo e o lugar a partir do qual constituirá seu relato. Deste modo, ao tomar os pressupostos do processo evolutivo da vida, do surgimento da espécie humana e o processo até a constituição das primeiras cidades, o filósofo argentino-mexicano passa a

¹⁶ Como exemplo, abrindo sua *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, em que trata da história das eticidades, Dussel adverte: "Procuraremos somente 'situar' a problemática ética num horizonte planetário, para tirá-la da tradicional interpretação meramente helenocêntrica ou eurocêntrica, para abrir a discussão mais além da ética filosófica europeia-norte-americana atual [...] para mostrar como se poderia implementar o questionamento em panoramas mais amplos de 'mundialidade'" (DUSSEL: 1998, p. 19).

¹⁷ Comentando a produção de Dussel, Roque Zimmermann constata que “a mediação por excelência de Dussel na elaboração do pensamento filosófico foi a das ciências históricas” (ZIMMERMANN: 1986, p. 61).

¹⁸ Não podemos esquecer que praticamente todos os nossos cursos e manuais de filosofia estão estruturados nas divisões clássicas de Idade Antiga, Medieval e Modernidade; e que, tendo esta tábua como referência, toda proposta de sabedoria, eticidade ou o que se denomine filosofia de uma cultura que não esteja fixada nessa linha temporal, tende a ser imediatamente descaracterizado ou colocado sob suspeita pela tradição, tendo sua possibilidade de ser ou não filosófico, ter ou não valor de “universalidade” questionado – tal como já anunciado através de Zea em nossa Introdução.

trabalhar os conteúdos produzidos desde o Egito antigo, passando pela terra semita e mesopotâmica, percorrendo as estepes indo-europeias e a Indochina¹⁹.

O deslocamento da fixação temporal e do lugar geográfico permite ao latino-americano trabalhar concomitantemente com produções culturais da América pré-colombiana, da Europa latina e também do território Bizantino²⁰. Ao invés de constituir a história em progresso e acúmulo de conteúdos que resulta na Modernidade europeia enquanto apogeu civilizatório, Dussel abre campo para as trocas culturais, intersecções de eticidades, simultaneidade de produções que se interpenetram e constituem mutuamente²¹. Com este movimento, ao construir outra história da filosofia, produz uma nova filosofia da história refutando os pressupostos do helenocentrismo, ocidentalismo, eurocentrismo e sua periodização histórica (Antiga, Medieval e Moderna).

O esforço frente ao eurocentrismo latente em nosso cotidiano e produções intelectuais é de “produzir um macro-relato crítico [...] para que o imaginário das vítimas, dos dominados, tenha capacidade de se projetar num lugar histórico com sentido, com sentido global” (DUSSEL: 2007, p. 16). Os dominados, as vítimas, para Dussel, são os da América Latina, excluídos da história, impedidos da vida, a periferia frente ao centro (europeu): uma filosofia da história em favor dos excluídos.

Todavia, o movimento proposto pelo filósofo latino-americano não é de abandono da produção intelectual europeia, mas de situá-la temporal e geograficamente, tirando o sentido de universalidade como e enquanto abstração válida para todos e produzida por humanos também abstratos, sem história, terra, cultura, tempo, etc. Assim:

Se a ou b são o "ponto de partida" como as situações concretas, históricas, dadas num mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) de um sábio de Mênfis (egípcio), Nezahuacoyotl de Texcoco (mexicano) ou Heráclito (efésio), até Aristóteles (grego), Avicena (árabe), Tomás de Aquino (latino), Hegel

¹⁹ Vide a divisão da Introdução à sua *Ética de la liberación* em que trabalha sua hipótese histórica constituindo sistemas culturais e de eticidades.

²⁰ Vide toda a construção do macro-relato histórico desenvolvido em todo o primeiro volume da *Política de la liberación*.

²¹ Importante notar a influência de Eric Wolf como vanguarda desse modo de trabalhar a história das diversas culturas e suas interconexões para a obra de Dussel, especialmente a partir do contato com o trabalho *Europa e os povos sem história*, no qual Wolf afirma: “A proposição central deste livro é que o mundo do gênero humano constitui uma multiplicidade, uma totalidade de processos interligados, e que investigações que desagregam essa totalidade em fragmentos e, em seguida, deixam de reagregá-la, falsificam a realidade [...] Existem conexões ecológicas: Nova York padece da gripe de Hong Kong [...] Existem conexões demográficas: jamaicanos emigram para Londres, os chineses para Cingapura [...] Existem conexões econômicas: o fechamento temporário do Golfo Pérsico paralisa fábricas em Ohio [...] Existem conexões políticas: guerras iniciadas na Europa desencadeiam reverberações em todo o globo; tropas americanas intervêm na orla da Ásia; finlandeses vigiam a fronteira entre Israel e o Egito. Isso é verdadeiro não apenas em relação ao presente como também ao passado [...] Se existem conexões em todos os lugares, por que insistimos em transformar fenômenos dinâmicos, interligados, em coisas estáticas, desligadas?” (WOLF: 2005, pp. 25-27).

(alemão), Peirce (norte-americano), Wittgenstein (austríaco), Salazar Bondy (latino-americano), etc., toda filosofia se origina na dita "particularidade", de maneira necessária, inevitável. Desta situação se eleva o pensar filosófico a uma estrutura complexa de "recursos" [...] que se denomina frequentemente "universais". Ninguém nunca ascendeu à "universalidade" desde a "universalidade": se ascende à "universalidade" desde a realidade particular (2006: p. 62-63)

Portanto, ascende-se à universalidade, a uma produção de conteúdo que tende a ser vivenciada e experienciada por humanos reais, concretos, nascidos em lugar determinado a partir da produção de outros humanos em determinado lugar, reais, concretos, vivos, com história peculiar, própria – tal como vimos de Zea em nossa Introdução – e não da abstração insuspeita. Desta feita, reiterando, o que se coloca a partir da reconstituição da história, criticando os pressupostos do relato tradicionalmente utilizado, não é o abandono do pensamento europeu, mas sua crítica desde nossa geografia: deve-se situá-lo – e nos posicionarmos em nosso lugar, também, enquanto sujeitos com história, tradição, valores, cultura própria.

Como exemplo deste processo de crítica geografizada no trabalho de Dussel, em seu *1492: el encubrimiento del Otro*, no qual denuncia o eurocentrismo na filosofia da história, especialmente no primeiro capítulo, e sustenta a Ameríndia como determinante para o acontecimento e também a construção do mito da Modernidade, ele escreve:

Para Habermas, como para Hegel, o descobrimento da América não é um determinante constitutivo da Modernidade. Desejamos demonstrar o contrário. A experiência não só do 'Descobrimento', senão especialmente da 'Conquista' será essencial na constituição do 'ego' moderno, mas não só como subjetividade, senão como subjetividade 'central' e 'final' da história (DUSSEL, 1994a, p. 21)

Nesse excerto, o que está posto é a síntese de sua conclusão: para a filosofia eurocêntrica, a América Latina está fora, inexistente, sem conexão real com o desenvolvimento do pensamento (e também das relações prático-produtivas) da Europa moderna. Esta seria auto-centrada, autossuficiente, desdobrando-se sobre si. O que Dussel pretende mostrar – além de resgatar a história pré-colombiana na Ameríndia – é a posição ativa da América Latina frente a Europa, sendo determinante para sua história recente e constituinte enquanto periferia explorada, garantidora da base material e também de conteúdo, para a Modernidade²².

²² Em suma, sua proposta gira em torno da ideia de que: "A Modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas 'nasceu' quando a Europa pode se confrontar com 'o Outro' e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode se definir como um 'ego' descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todo modo, esse Outro não foi 'des-coberto' como Outro,

A história, para Dussel, portanto, precisa ser criticada e reconstituída a partir de tomadas de posição²³. A produção de um macro-relato é a explicitação de nossos pressupostos – posição, claro, sempre ideológica²⁴. Na abertura de seu *Filosofia de la liberación* (1974), o filósofo argentino-mexicano indica o esforço constante de suas obras ao afirmar que a filosofia daqui “sempre deveria começar por apresentar a gênese histórico-ideológica do que pretende pensar” (1974: p. 13). Esta proposição é levada a cabo em suas obras, que majoritariamente partem de uma contextualização histórica e geográfica, reconstituindo criticamente a tradição, para em seguida constituir categorias.

O que Dussel realiza em seu esforço é análogo ao que Jerry Brotton propõe em seu trabalho geográfico: contar uma história da “‘cartografia sem progresso’, que proporciona a diferentes culturas visões particulares do mundo em momentos específicos” (BROTTON: 2014, p. 20) e que, junto a isso, “não existe uma agenda oculta de evolução ou progresso no mapeamento histórico do mundo [...] A história contada aqui é, portanto, descontínua, marcada por rupturas e mudanças repentinas, em vez de uma acumulação incessante de dados” (*Idem*: p. 22). Nesse sentido, tanto Dussel quanto Brotton se lançam ao que Eric Wolf determinou como entendimento da história: “história como um exame analítico do desenvolvimento das relações materiais, que se move simultaneamente no nível do sistema abrangente e no micronível” (WOLF: 2005, p. 48), e não como o desenvolvimento progressista, fixo, com idades pré-estabelecidas, entendidas em e por si mesmas, desde a Europa e excludentes de demais etnicidades, culturas, povos, gentes, tradições, histórias, geografias.

A partir da crítica filosófica à história e sua periodização, ao modo como

senão que foi 'en-coberto' como 'o Mesmo' que a Europa já era desde sempre. De tal forma que 1492 será o momento do 'nascimento' da Modernidade como conceito [...] e, ao mesmo tempo, um processo de 'en-cobrimento' do não-europeu” (DUSSEL: 1994a, pg. 8).

²³ No desenvolvimento teórico de Dussel, descobrimos uma posição filosófica crítica *sui generis*: que não se firma na revisão de textos filosóficos sem mais, mas numa tomada de posição a partir da América Latina, tendo como fundamento crítico a situação concreta, o conteúdo material e a condição histórica do continente latino-americano.

²⁴ Numa posição e crítica que já parecem lugar comum, porém que parece igualmente não ter produzido mudanças efetivas em nossos trabalhos teóricos, interpretações e pesquisas acadêmicas, Eric Wolf – com quem Dussel compartilha o modo de encarar a “histórica” – denuncia que o modo como aprendemos e ensinamos história, que reproduzimos conteúdos dentro do “cabide histórico” pré-montado tradicional, assim como qualquer outra interpretação, tem seu papel ideológico. Assim, comenta que: “Fomos ensinados nas salas de aula e fora delas, que existe uma entidade chamada Ocidente [...] acreditando que o Ocidente possui uma genealogia segundo a qual a Grécia antiga gerou Roma, Roma gerou a Europa cristã, Europa cristã gerou a Renascença, a Renascença gerou o Iluminismo, o Iluminismo gerou a democracia política e a Revolução Industrial [...] Esse esquema de desenvolvimento é enganoso [...] porque transforma a história numa história de sucesso moral, uma corrida no tempo [...] A questão é mais que acadêmica. Ao transformar nomes em coisas, criamos falsos modelos de realidade [...]. Essa divisão foi fatal [...], transformou as razões ideológicas dessa divisão em uma justificativa intelectual” (WOLF: 2005, pp. 28-30).

tradicionalmente estamos habituados a trabalhar, Dussel desenvolve sua própria história da filosofia. Tomemos como exemplo um traço de seu macro-relato que, colocando-se teórica e concretamente contra Hegel, rechaça a ideia de história progressiva com o desenvolvimento do Espírito – que para o alemão seguiria do Oriente para o Ocidente atingindo seu ápice na cultura germânica, centro-europeia²⁵:

Temos exposto [...] o movimento no espaço de nossos povos originários. A humanidade efetuou um longo processo civilizatório no continente afro-asiático (desde as culturas neolíticas na atual Turquia, com cidades desde o VII milênio a. C., e na Mesopotâmia, passando pelo Egito no IV milênio e aparecendo nas civilizações da Índia e da China). Foi o longo caminho até o Oriente - do Ocidente para o Oriente, contra opinião eurocêntrica hegeliana. É nesse movimento que desejamos inserir a origem da história cultural dos hispânicos, já que os povos originários tem por "mãe" a indígena, e nasceram no "oriente extremo do Extremo Oriente" (este último ocidental para América, mais além do Oceano Pacífico, referência central para as civilizações polinésias às quais tanto devem as culturas ameríndias), no continente asiático, a partir do qual, faz dezenas de milênios, a pé pelo estreito de Behring, seguindo sempre para o leste, se foram introduzindo na América do norte (pelo Alaska) e chegaram vinte mil anos depois ao sul (à Terra do Fogo), pelas mais diversas e sucessivas rotas migratórias. Em seus rostos está presente a Ásia, oriental e o Pacífico ocidental [...] O importante para uma reconstrução da "consciência crítico-histórica" dos hispânicos é que situem seus ancestrais originários, não como vindos desde um "não-lugar", como caídos do céu e estando aqui na América, nas praias de algumas ilhas caribenhas "esperando" a chegada do "descobridor" [...] que os investiria de um "lugar" na história. Eles foram os primeiros habitantes da América, havendo criado grandes civilizações urbanas (semelhantes às egípcias, mesopotâmicas, do vale do Indo e do rio Amarelo, seguindo cronologicamente seu caminho para o leste), que já haviam "descoberto" todo o continente quando se produziu a "invasão" europeia em 1492, vindo desde a Ásia materna (DUSSEL: 2007, p. 98)

O deslocamento espacial permite a abertura para uma nova filosofia da história e, concomitantemente, para a reconstrução da história. Entretanto, de todo modo, sabendo da possibilidade de deslocamento geográfico, mudança da situação, do lugar que será referência para a constituição do macro-relato, precisamos discutir o porquê temos como dado e certo o relato eurocêntrico e sua periodização. Para tal, tomemos a conceito crítico a “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano.

²⁵ Citando Hegel, Dussel mostra este sistema está estruturado numa filosofia da história eurocêntrica, que de certa maneira é a mesma que sustenta a história que trabalhamos até hoje: "Na ontologia hegeliana o conceito de 'desenvolvimento' (*Entwicklung*) joga um papel central. É o que determina o movimento mesmo do 'Conceito' (*Begriff*) até culminar na 'Ideia' [...] O 'desenvolvimento' (*Entwicklung*) é dialeticamente linear; é uma categoria primeiramente ontológica [...] no caso da História Mundial. Este 'desenvolvimento', além disso, tem uma direção no espaço: 'A história universal vai do Oriente ao Ocidente. Europa é absolutamente o Fim da História Universal. A Ásia é o começo'. Mas esse movimento Leste-Oeste, como pode se observar, teve que eliminar primeiro da História Mundial a América Latina e a África (e ademais situar a Ásia num estado de 'imaturidade' ou de 'pequenez' [*Kindheit*] 'essencial' (DUSSEL: 1994a, pp. 14-15).

2. Colonialidade do poder: a história que nos é imposta

Aníbal Quijano critica o mesmo traço histórico da filosofia eurocêntrica²⁶: o desenvolvimento progressivo que culmina (encontra seu fim) em determinada cultura, de determinada região. Nesse sentido, escreve em *¿EL fin de cuál Historia?* (1997):

[...] pese de Hegel a Fukuyama, não existe nenhuma entidade supra-histórica que pré-determine nosso destino. E nem tábua alguma em que está escrito que seremos sempre derrotados. É, pelo contrário, o momento de romper com as regras do eurocentrismo e de preparar a outra História, a que resultará das grandes lutas que já estão à vista. Essa nova História pode ser nossa História! (QUIJANO: 1997, p.32)

A argumentação de Quijano no texto citado nos provoca: quando se afirma que “chegamos ao fim da História” e que, com isso, está implícito que “nós vencemos” – crítica a Fukuyama –, quem seria este “nós”? A questão aparentemente elementar do peruano pode ser tão impactante quanto o problema de Salazar Bondy sobre a possibilidade de uma filosofia latino-americana: seríamos nós, da América Latina, constituintes desse “nós que venceu” ou que culmina com o “fim da História”? Ou seria este um grito que não vem daqui, mas que parte de outro lugar que não este e o repetimos sem situá-lo²⁷?

Está posta uma crítica geografizada do pensamento: situados aqui na América Latina, não constituímos a mesma experiência do “fim da História”, não somos participantes desta História: estamos postos fora – e assumir este lugar, esse espaço, é o passo fundamental para a crítica. A partir deste lugar, desde aqui, Quijano proporá a categoria de colonialidade do poder: as ideias, o pensamento, os macro-relatos históricos, enfim, o que nos chega, vem junto a estruturas de poder e dominação²⁸. Para o peruano, o “colonialismo” enquanto modo

²⁶ Importante notar com Quijano o sentido de “eurocêntrico” que desejamos trabalhar: “Não se trata, em consequência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva de toda a Europa, nem da Europa Ocidental em particular. Em outros termos, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em toda as épocas, senão a uma racionalidade específica ou perspectiva de conhecimento que se faz mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a toda as demais [...] tanto na própria Europa como no resto do mundo. NO marco deste trabalho, o que me proponho é discutir algumas de suas questões mais diretamente vinculadas à experiência histórica da América Latina” (QUIJANO: 2000, p. 250).

²⁷ Este questionamento caminha junto às críticas de Zea e Dussel frente a História. Aceitá-los é entrar na trilha da provocação lançada por Eric Wolf: “desafiar aqueles que julgam que os europeus foram os únicos que fizeram história” (WOLF: 2005, p. 12).

²⁸ Sejam em sua vertente bélica ou econômica, com a imposição religiosa e cultural, “ideias” são trazidas junto com canhões. Nesse sentido que podemos sustentar junto a Dussel e Zimmermann (como já citado) que o *ego cogito* de Descartes é fruto e posterior à experiência concreta, real, histórica do *ego conquiro* (eu conquisto) colonial.

de exploração acabou sendo desmontado, mas a “colonialidade”²⁹, o tipo de relação ou gestão do poder, persiste. É o que Quijano chama de “padrão de poder”. Assim:

[...] do debate latino-americano [...] vem mudando a distribuição geocultural e geopolítica da Colonialidade Eurocêntrica do Poder, padrão do poder agora global, cujo mundo seguimos habitando desde sua constituição, precisamente no que conhecemos hoje como América Latina [...] Nessa perspectiva, é pertinente, na realidade, necessário, indagar porque da América Latina [...] e qual é, agora, o lugar que ela ocupa, num período histórico cujas tendências centrais implicam numa drástica reconfiguração desse padrão de poder (QUIJANO: 2009, p. 31)

O processo de colonização da América Latina (e depois, como lembra Quijano, da África e Ásia) é um processo de dominação, de exploração, a constituição de um padrão ou estrutura de poder³⁰. Junto com a concentração de recursos, estratificação social, etc., também são produzidas e distribuídas ideias:

Da mesma maneira [...] a relação entre a cultura europeia, também chamada "ocidental", e as outras, segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas com respeito à europeia [...] Trata-se de uma colonização das outras culturas [...] uma colonização do imaginário dos dominados (QUIJANO: 1997, p. 12)

As ideias, como caracteriza Quijano, não chegam naturalmente por necessidades históricas, racionais, vazias, mas com canhões³¹. A história contada ou o relato sobre a história, a filosofia da história que utilizamos e seus pressupostos, estão postos a partir da estrutura de poder da colonização europeia na América Latina:

²⁹ Quanto a opção pelo termo colonialidade, Quijano comenta: “A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído [...] Mas não tem cessado de ser, faz 500 anos, sua marca principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global” (QUIJANO: 1997, p. 14).

³⁰ Questão crítica, mas que nos limites de nossa investigação não aprofundaremos. Todavia, importante indicar certa continuidade na interpretação histórica tanto de Zea, Quijano e Dussel entre a experiência colonial (de exploração colonialista de Portugal e Espanha) e o avanço do sistema capitalista com a chamada Revolução Industrial Inglesa e, posteriormente, com o desenvolvimento de um Mercado Financeiro global e a ascensão dos Estados Unidos da América como potência bélica e econômica no século XX. O fio condutor ou comum que possibilita compreender esta continuidade é a tomada de posição desde a América Latina, como ser negado, continente explorado, trabalho vivo utilizado para enriquecimento dos centros (ver *História de la filosofía y filosofía de la liberación, El último Marx y la liberación latinoamericana e La producción teórica de Marx*, de Enrique Dussel).

³¹ Devido o escopo sumário de nossa apresentação, não nos estenderemos neste tema, mas que é central e fundamental em Quijano: a dominação e violência contra os ameríndios que resulta na ideia de “raça”, confundida devido ao poder imposto com as estratificações sociais. Assim, tal qual Dussel, como explica Daniel Pansarelli: “A leitura feita da conquista europeia das Américas, todavia, não pode deixar de tocar na questão dos homens e das mulheres ameríndios, massacrados ao longo da história. A história dos lugares invariavelmente mistura-se com as histórias dos seus povos, dos *ethos* e das políticas que ali viveram e estiveram em conflito” (PANSARELLI: 2013, p. 59).

Nada surpreende, em consequência, que a história fosse concebida como um *continuum* evolutivo desde o primitivo ao civilizado; do tradicional ao moderno; do selvagem ao racional; do pré-capitalismo ao capitalismo, etc. E que a Europa pensará a si mesma como o espelho do futuro de todas as demais sociedades e culturas; como o modo avançado da história [...] de todo modo, é que a Europa conseguirá impor esse espelhismo da a praticamente a totalidade das culturas que colonizou (*Idem*: p. 18)

Desta feita, está em nossa cotidianidade posta a periodização eurocêntrica criticada por Dussel, o modo como articulamos nossa história sem suspeitas e como narramos, especificamente, a história da filosofia na América Latina. Disso resulta a produção de uma filosofia “colonial”, submissa, não situada:

[...] uma filosofia que vem desde “fora”, desde um centro metropolitano. Uma filosofia que nasce em uma situação de dependência constitutiva [...] que ainda que em alguns casos possa cumprir uma função crítica [...] essencialmente será um produto europeu transplantado para nossa terra. (DUSSEL: 1994b, p. 32)

Partimos desde a Europa para chegar à América, tomamos como referências as escolas, temas, etc., do “centro” do sistema e não da “periferia”, não contamos com a estrutura de poder e a história de colonização que nos constituiu, que forja nosso imaginário, media nossas relações.

3. Considerações finais: uma hipótese de trabalho

Assim, tendo passado pela denúncia da mimetização em nossa filosofia, pela crítica ao eurocentrismo que utilizamos comumente no trabalho com nossa história e, por fim, entendendo que estas ferramentas teóricas se consolidam dentro de uma estrutura de poder – com a colonialidade do poder –, tomemos como auxílio para uma hipótese de trabalho um dos primeiros livros introdutórios à história da filosofia na América Latina publicados no Brasil: o excelente trabalho de Constança Marcondes Cesar, *Filosofia na América Latina* (1988).

Em nosso artigo, esforçamo-nos para abrir a discussão sobre a possibilidade de outra periodização ou outro modo de constituir nosso macro-relato histórico em filosofia – deslocado do “centro”, tomando posição efetiva desde aqui. Acompanhando o desenvolvimento teórico junto a Zea, Dussel e Quijano, com quem dialogamos até aqui, pretendemos ter, também, criticado certo traço da filosofia da história eurocêntrica – seja pela periodização genérica, seja pela crítica a seu fundamento dominador, à experiência concreta, dura e material da colonização.

No livro de Constança Marcondes Cesar, a autora nos alerta que apresentará uma primeira pesquisa, geral, sem aprofundamento dos autores apresentados, mas de apanhado bibliográfico. De antemão, indiquemos que ela deixa claro que a “elaboração de um quadro geral, como o que buscamos, comporta inúmeros problemas metodológicos” (CESAR: 1988, p.7).

De todo modo, o que nos interessa como hipótese é perceber a periodização da história da filosofia que guia o livro: “A Escolástica”, “A Ilustração”, “O Ecletismo e o Positivismo”, “Tendências Contemporâneas”. Assim, na transição da periodização clássica da Idade Média para a Idade Moderna, é observado o pensamento produzido na América Latina nos séculos XVI e XVII como pensamento “escolástico” – a partir da tradição europeia e dos filósofos que eram trazidos para cá. Do mesmo modo a “ilustração”, o “ecletismo” e o “positivismo” e as “tendências contemporâneas”: as produções passam a ser agrupadas pelo modo como o período tradicional eurocêntrico divide sua própria história³².

Isso acontece tanto pela estrutura tradicional de nossa história da filosofia, quanto pela comumente pressuposta filosofia da história, e também porque a produção intelectual da América Latina é interpretada a partir das “influências externas”, tomando posição daquilo que é exportado (desde a Europa) e importado (para aqui, na América). Ou seja: o lugar inicial do movimento é a Europa.

O que propomos, todavia, não é superar, suprimir ou abandonar essa estrutura, mas abrir a hipótese de pensar a produção do próprio pensamento na América Latina tomando ela mesma como o lugar onde se pensa. A questão é utilizarmos na periodização da história da filosofia na América Latina os temas aqui abordados em cada época: não pela assimilação passiva da filosofia produzida em outro lugar, mas nos perguntando o porquê certos traços dessa filosofia foram trabalhados e como foram trabalhados. Quais os problemas vigentes desta terra? Quando se lia um “escolástico” europeu ou um “iluminista”, eram interpretados para solucionar quais problemas?

A questão é que Padre Antônio Vieira teve de encarar o problema da escravidão – e lidou a seu modo, interpretando a sua maneira a tradição teológica e filosófica que aqui se estabelecia através da colonização. Como Dussel e também Gustavo Gutiérrez mostram, Bartolomeu de Las Casas, no México, se põe a disputar com Guiné de Sepúlveda sobre a

³² Mesmo a primeira interpretação que Dussel faz da história da filosofia desde a América Latina em seu *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, a estrutura desta periodização é aceita e certos termos ainda equívocos utilizados. Tais pontos são refeitos e caracterizados de outra forma no mais recente *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, organizado pelo próprio filósofo argentino-mexicano junto a Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez. A organização do texto, os temas e as narrativas já indicam superação das periodizações já criticadas.

humanidade dos índios, coloca em questão o problema da mita, da cultura indígena, do processo de expansão do cristianismo e tantas outros temas e problemas, lendo o que chamaríamos de “clássicos” de modo *sui generis*. Seja vermos a produção de filosofia e conteúdo político de um José Bonifácio, Joaquim Nabuco, o próprio “liberalismo” de Simón Bolívar, a peculiaridade de um Mariátegui. Suas filosofias miradas desde a Europa são reduzidas muitas vezes como mero mimetismo ou pouca inventividade, mas se interpretadas a partir dos temas e dos problemas da cotidianidade da própria América Latina, tomando aqui como a fonte primeira para a produção intelectual, talvez consigamos constituir outro macro-relato, reestruturar a nossa própria história da filosofia – desenvolvendo, conjuntamente, outro modo de trabalhar com a filosofia da história.

Como já indicado, nossa proposta não é original ou inédita. Susan Buck-Moors a realizou a sua maneira, Enrique Dussel desenvolve outro modo de construir a história, o próprio Leopoldo Zea, Eric Wolf e até o rapidamente citado Jerry Brotton. O que nos esforçamos por realizar é juntar coro a manter aberta essa hipótese de tomarmos outros critérios para a periodização histórica e para a filosofia da história: sendo fundamental o deslocamento do ponto de partida, ou seja, uma crítica geografizada do pensamento.

O lugar desde onde se faz filosofia ou se produz conteúdo não é exclusivo, fixo e/ou descolado de relações complexas e multilaterais. Que ao assumirmos esta abertura para a discussão – que necessariamente é muito mais ampla e complexa, tendo muitos outros problemas e caminhos a serem explicitados –, possamos nos arriscar a recontar a própria história, de modo a encontrar respaldo histórico para nossa produção intelectual, firmando os pés no chão e constituindo nosso mundo, de forma autoconsciente e num processo de descolonização. Como comentava Danilo Di Manno de Almeida: o mundo não deve se restringir a um único *Topos*³³, a um único ponto de partida, lugar desde o qual se inicia ou se lança a mirada para o mundo, para a história.

Referências

ARANTES, Paulo. **O fio da meada**. Paz e Terra: Rio de Janeiro - RJ, 1986.

ASSIS, R.; GOMES, R.; PANSARELLI, D. **Filosofia, Ética e Geografia: relatos de uma experiência acadêmica com Danilo Di Manno de Almeida**. In: Revista Páginas de Filosofia. Vol. 3, n. 1-2, jan/dez, 2011.

BONDY, Augusto Salazar. **Historia de las ideas en el Perú contemporáneo**. vol. 2. 2ª

³³ Ver nota 11 do presente trabalho.

Edição. Francisco Moncloa: Lima - Perú, 1967.

_____. "La cultura de la dominación". In: **Entre escila y caribdi**. Rickhchay: Lima - Peru, 1985.

BROTTON, Jerry. **Uma história do mundo em doze mapas**. Zahar: Rio de Janeiro – RJ, 2014.

BUCK-MOORS, Susan. "Hegel and Haiti". In: **Critical Inquiry**. Vol. 26. N. 4: Chicago – EUA, pp. 821 – 865, 2000.

_____. **Hegel, Haiti and Universal History**. University of Pittsburgh Press: Pittsburgh – EUA, 2009.

CESAR, Constança M. **Filosofia na América Latina**. Paulinas: São Paulo – SP, 1988.

COSTA, João Cruz. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. José Olympio: Rio de Janeiro - RJ, 1956.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la Modernidad**. Plural/UMSA: La Paz – Bolívia, 1994a.

_____. **Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión**. Trotta: Madrid – Espanha, 1998.

_____. **El último Marx y la filosofía de la liberación latinoamericana**. Siglo XXI: Cidade do México – México, 1990.

_____. **História de la filosofía y filosofía de la liberación**. Nueva América: Bogotá – Colômbia, 1994b.

_____. **La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse**. 2ª edição. Siglo XXI: Cidade do México – México, 1991.

_____. **Materiales para una política de la liberación**. UANL/Plaza y Valdés: Nueva León - México, 2007.

_____. **Política de la liberación: história mundial y crítica**. Trotta: Madrid – Espanha, 2009.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. Supervisão editorial: Leandro Konder. Tradução: Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. Boitempo: São Paulo – SP, 2007.

PANSARELLI, Daniel. "Panorama histórico da Filosofia no Brasil: ensino como princípio e humanismo como fundamento". In: **Anais do I Congresso Latinoamericano de Filosofia da Educação**, pp. 296 – 303, 2011.

_____. **Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel**. Universidade Federal do

ABC: Santo André – SP, 2013.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. In: **Anuário Mariateguiano**. v. 9. n. 9, Universidad Nacional de San Marcos. Lima -Perú: 1998, pp. 113-122.

_____. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: **La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Edgar Lander [org.]. CLACSO: Buenos Aires, 2000, pp. 246-264.

_____. “¿EL fin de cuál Historia?”. In: **Análisis político**. n. 32. Universidad Nacional de Colômbia: 1997, pp. 27-32.

_____. “El intelectual frente al pensamiento único”. In: **Quehacer**. Vol, 52. DESCO: Lima – Perú, pp. 6-16, julho-agosto, 2000.

_____. “Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada”. In: **Hueso Húmero**. vol. 53. Perú: Lima, abril 2009.

SEVERINO, Antônio J. **A filosofia contemporânea no Brasil**. 2ª edição. Vozes: Petrópolis - RJ, 1999.

WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo – SP, 2005.

ZEA, Leopoldo. **América como conciencia**. UNAM: México, 1983.

_____. **América en la história**. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México – México, 1957.

_____. **Discurso desde la marginación y la barbárie**. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México – México, 1990.

_____. **Filosofia de la história americana**. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México – México, 1978.

_____. **La filosofia americana como filosofia sin más**. Siglo XXI: México, 1989.

ZIMMERMANN, Roque. **Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)**. Vozes: Petrópolis – RJ, 1986.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. Tradução: Maria Beatriz de Medina. Boitempo: São Paulo – SP, 2011.