

Gilles Deleuze: “O que é a filosofia?”. Uma recepção criativa desde a América Latina

Alberto Vivar Flores*

RESUMO: Os filósofos latino-americanos que tentam pensar a América Latina, possivelmente, desde que G. W. F. Hegel denunciou que "Tudo o que ali sucede era apenas eco da Europa", tem-se preocupado com sua originalidade. Atualmente, por exemplo, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, entre outros, dedicaram suas obras, em grande parte, a resolver tal problema. Essa crítica de Hegel ao pensamento latino-americano, me foi sugerida, também, pela leitura da obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari intitulada "O que é a filosofia". De tal forma que, neste texto, realizamos uma recepção criativa desse livro, procurando aproveitar sua mensagem com relação ao problema não apenas do fazer filosofia na América Latina, mas do filosofar latino-americanamente.

Palavras-chaves: Filosofia, Originalidade, América Latina, Deleuze, Europa.

I – SITUANDO O ANDAR DE NOSSO TEXTO

O filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) – que iniciou seu devenir vital vendo e desfrutando, pela primeira vez, a luz do sol em Paris em um 18 de janeiro de 1925; e se despediu dela na mesma cidade, por vontade própria, depois de um andar assombrado e nômade pela **Lógica do Sentido** (1969), durante setenta anos, em 4 de novembro de 1995 – despertou nossa atenção, de entrada, por dois motivos: porque, sendo professor de Antropologia Filosófica, me interessei por sua obra intitulada **Empirismo e Subjetividade. Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume** (1953); e porque, sendo publicada no ano de meu nascimento, sempre tive uma curiosidade estritamente intelectual pelo que se publicou ou aconteceu naquela época.

*Professor de História da América e de Antropologia Filosófica da UFAL; e membro do NEAFLA – PB.

Assim sendo, esse encontro fortuito – sem a pretensão de tornar-me especialista em Gilles Deleuze, pois, com toda certeza, ele não teria gostado disso – aproximou-me de sua heterodoxa biobibliografia, de descobrir sua amizade com o psicanalista Félix Guattari (desde 1969) e, sobretudo, de ler com entusiasmo a obra conjunta **O que é a Filosofia?** (1991), publicada quatro anos antes de sua decisão de abandonar a vida. Possivelmente, *velis nolis*, confirmando o que foi escrito no começo desta obra:

Talvez só possamos colocar a questão *O que é a Filosofia?* tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente. De fato, a bibliografia é muito magra. Esta é uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar. Antigamente nós a formulávamos, não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais; expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente sóbrios. Tínhamos muita vontade de fazer Filosofia, não nos perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida? Há casos em que a velhice dá, não uma eterna juventude, mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as Eras [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2010.p. 7).

Tal leitura, de imediato, trouxe-me à memória um velho texto parecido de G. W. F. Hegel (1770-1831) que havia lido a propósito da tarefa do filósofo e do exercício do filosofar. A respeito, em **Princípios da Filosofia do Direito** (1821), Hegel (1997, p. 37) escreveu:

Para dizer, ainda, mais alguma coisa sobre a pretensão de ensinar como deve ser o mundo, lembramos que, em todo caso, a Filosofia sempre vem muito tarde. Enquanto pensamento do mundo, aparece apenas quando a realidade completou e terminou seu processo de formação. O que o conceito

ensina, a História o mostra com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal aparece em face do real e, após ter colhido o próprio mundo em sua substância, o reconstrói na forma de um império de ideias. 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 voo o pássaro de Minerva.**

Mas, também, me desempenhando profissionalmente como professor de História da América e investigando, especificamente, os problemas da História da Filosofia na América Latina, veio-me à memória uma lição, de certo modo um tanto insultante, mas, ao mesmo tempo, desafiante que G. W. F. Hegel havia ensinado sobre o Novo Mundo durante suas aulas proferidas entre os anos de 1822 e 1828 – publicadas postumamente sob o título de **Lições sobre a Filosofia da História** (1837). Naquela ocasião, Hegel(1986, p. 177), como que contradizendo a si mesmo, disse:

América, ao se pôr em contato conosco, havia deixado já de ser, em parte. E agora se pode dizer que ainda não está formada por inteiro.

Por conseguinte, América é o país do porvir. Em tempos futuros será mostrada sua importância histórica, talvez na luta entre América do Norte e América do Sul. É um país de nostalgia para todos os que estão enfastiados do museu histórico da velha Europa. Assegura-se que Napoleão disse: “Esta velha Europa me entedia”. América deve apartar-se do chão em que, até hoje, desenrolou-se a História Universal. O que até agora acontece aqui não é mais que o eco do Velho Mundo e o reflexo de alheia vida. Mas, como país do porvir, América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias. No aspecto da História temos que nos ocupar com o que foi e com o que é. Na Filosofia, contudo, com aquilo que não apenas foi e não apenas será, mas que é e é eterno: a razão. E isso basta.

Portanto, o propósito fundamental de nosso texto é, pois,

relacionar, por uma parte, o que Deleuze e Guattari escreveram em **O que é a Filosofia?**, por exemplo, ao dizer: “Se há um lugar e tempo para a criação dos conceitos, a essa operação de criação sempre se chamará **Filosofia**, ou não se distinguirá da Filosofia, mesmo se lhe for dado um outro nome (DELEUZE; GUATTARI, 2010.p. 15). E, por outra, o que Hegel (1990, p. 1) afirmou em 1830, quando disse:

A filosofia pode ser definida, em geral, como a consideração pensante dos objetos. Mas se é verdade, como o é certamente, que o homem se distingue dos animais pelo pensamento, o humano é, por apenas este fato, o que se realiza por meio do pensamento. Agora: sendo a Filosofia um modo peculiar do pensamento, um modo pelo qual o pensamento se eleva até o conhecer, e até o conhecer por meio de conceitos, o pensamento deve também possuir uma diferença com respeito a aquele pensamento cuja eficácia opera sobre todo o humano, e que realiza por antonomásia a humanidade no humano porquanto se identifica com ele e o pensamento é, em si, um só. Esta diferença nasce de que o conteúdo humano da consciência, produto do pensamento, aparece primeiramente, não em forma de pensamento, senão como sentimento, intuição e representação, formas que devem ser distinguidas do pensamento formal.

Desse modo, relacionando ambos os filósofos – na forma de uma recepção criativa – tanto desde a denúncia levantada por Hegel (1770-1831) pelo que se refere à História da Filosofia na América Latina como pelo desafio que representa, para esse mesmo modo de filosofar, a definição da Filosofia desenvolvida por Deleuze e Guattari (1991). Por suposto, tendo já como contexto e fio condutor tudo o que desencadeou o compromisso assumido, em 1842, por Juan Bautista Alberdi (1810-1884), ao declarar:

A filosofia de cada época e de cada país tem sido, comumente, o princípio ou o sentimento mais dominante e mais geral que há governado os atos da vida e da conduta deste país. E essa razão há

emanado das necessidades mais imperiosas de cada período e de cada país. É desse modo que existiu uma filosofia oriental, uma filosofia grega, uma filosofia romana, uma filosofia alemã, uma filosofia inglesa, uma filosofia francesa e, como **é necessário que exista uma filosofia americana** (ALBERDI, 1986, p. 146).

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 jornalista Rafael Cariello, o filósofo brasileiro Roberto Machado (2006, E3) afirmou: “Creio que uma das dificuldades da filosofia brasileira é que, em geral, **abdicamos de pensar filosoficamente** para fazer unicamente história da filosofia”.

Assim, pois, consideramos que continua não apenas atual, mas pendente e candente, o incômodo desafio de, como queria o filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012), “um filosofar americano ou, talvez, **um filosofar americanamente**” (ROIG, 1973, p. 545); ou a criação de – em palavras do filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2001) – “**A filosofia americana como filosofia sem mais**” (ZEA, 1969).

II — GILLES DELEUZE: O FILÓSOFO E SEU FILOSOFAR

Quase todos os periódicos do mundo, em 6 de novembro de 1995, amanheceram com a notícia da morte suicida do filósofo da escola parisiense, Gilles Deleuze. Jacques Derrida (apud FREIRE, 1995), companheiro de sua geração, lamentava seu desaparecimento com as seguintes palavras: “[...] de Barthes a Althusser, de Foucault a Deleuze,

todos tiveram um fim fora do comum”. E o mesmo jornalista Vinícius Torres Freire (1995) explicitava:

Louis Althusser matou a mulher, calou-se para a filosofia e morreu quase como um inimputável. Michel Foucault morreu de AIDS. Nicos Poulantzas, um próximo de Althusser, se suicidou. Roland Barthes morreu atropelado. Deleuze, doente há anos, jogou-se da janela de seu apartamento parisiense.

Assim, morte após morte, a História da Filosofia Contemporânea via, uma vez mais, desaparecer um filósofo que havia começado sua obra com a publicação de seu primeiro livro intitulado **Hume, sua vida e sua obra** (1952); e a havia praticamente concluído com a edição de **O que é a Filosofia ?**(1991).

Em geral, ainda que considerado inclassificável, heterodoxo, *outsider* por quase todos os historiadores da Filosofia; na realidade, nós não podemos deixar de considerá-lo, minimamente, como um filósofo contemporâneo e, em consequência, pelo menos, como um filósofo dentro do que se denomina pensamento pós-moderno. Sabemos, é claro, que

Há hoje pensadores que recusam a designação “pós-moderno” e a problemática que lhe é subjacente: o distanciamento do moderno. Em vez do “pós-moderno” preferem falar em “modernidade radicalizada” ou “extremizada” (A. Giddens), em “projeto inacabado da modernidade” (J. Habermas), em “modernidade tardia”, em “hipermodernidade” (G. Lipovetsky) ou em “nova modernidade” (R. J. Schreiter) (BOFF, 2014, p. 469).

Sem embargo, mesmo assim, e defendendo-o como pertencente ao ambiente cultural pós-moderno, de entre todas as variadas características com que se há qualificado o pensamento pós-moderno – ateu, relativista, niilista,... –, gostaríamos de destacar aqui – como marca registrada de Gilles Deleuze – o caráter de seu discurso radicalmente imanente, ou seja, por dizê-lo de alguma maneira: de pensamento horizontal sem

verticalidade, por dois motivos. Primeiro, porque como diz Clodovis Boff (2014, p. 470): “como repetimos *per longum e per latum* neste trabalho, os limites do moderno, para nós, se concentram em seu imanentismo. É aí que está o nó da questão, e não alhures”. E, segundo, porque se, conforme Deleuze, “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11); então é necessário compreender que “Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou, antes, criados e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

De certo modo, essa peculiar maneira de filosofar a favor da imanência – indiferente ou sem dar lugar nem entrada à temática da transcendência – distingue, desde o início de sua obra filosófica, o trabalho de Gilles Deleuze. Por exemplo, já em **Empirismo e Subjetividade. Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume**, nos diz: “A questão de que Hume tratará é a seguinte: como o espírito devém uma natureza humana?” (DELEUZE, 2012, p. 10); ou, “Precisamente, a questão pode ainda ser assim formulada: como o espírito devém um sujeito?” (DELEUZE, 2012, p. 11). Questões, certamente, que atravessam toda a História da Filosofia através dos séculos e que, hoje, constituem o labiríntico e vertiginoso quebra-cabeças da Neurociência; mas que Deleuze, em 1953, atreveu-se a responder: “[...] nada no espírito ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental” (DELEUZE, 2012, p. 13.).

Essa atitude imanente ante a realidade é a que caracteriza, por antonomásia e desde sua origem, a todos os filósofos e, desde logo, à própria História da Filosofia; pois ela registra que: “O pensador ao qual a tradição atribui o começo da Filosofia grega é Tales” (REALE;

ANTISERI, 1990, p. 29). Portanto, “Tales parece claramente ter sido o primeiro a demonstrar as qualidades que deveriam caracterizar a ciência grega: fornecer explicações naturais, não sobrenaturais, sobre o mundo, e tentar deduzir as teorias subjacentes dos fatos da observação e da experiência” (RONAN, 2001, p. 70). Andando o tempo, entre muitos outros, será G. W. F. Hegel (1985, p. 303) quem reconheça o extraordinário salto qualitativo que a Humanidade deu com a aparição da Filosofia, ao decretar:

A cultura, à medida que foi progredindo, encarregou-se de solidificar também coisas que antes pareciam estar dotadas, em si mesmo, de movimento e vida próprios, convertendo-as em coisas quietas. Esta transição da primitiva concepção mística a uma concepção prosaica revela-se aqui à consciência dos atenienses. Semelhante concepção prosaica pressupõe a aparição ante o homem, interiormente, de postulados completamente distintos dos que antes lhe guiavam; é aqui, pois, onde há que buscar as marcas da importante e necessária conversão introduzida nas ideias dos homens ao fortalecer-se seu pensamento, em uma palavra, ao surgir a Filosofia.

Atualmente, herdeiro dessa preciosa herança, Ernst Tugendhat (1930-), em sua conferência intitulada *Antropologia como Filosofia Primeira* (2006), nos dizia:

Nesta conferência quero aprofundar uma tese que sustentei em um ensaio publicado há alguns anos: que a Antropologia não é simplesmente uma disciplina filosófica entre outras, senão que se deveria entendê-la como a Filosofia Primeira, ou seja, que a pergunta “O que somos como seres humanos” é aquela pergunta em que têm sua base todas as outras perguntas e disciplinas filosóficas.

Esta tese nos defronta com várias perguntas. Primeiro, que é Filosofia?; [...] (TUGENDHAT, 2008, p. 17).

Como sabemos, essa questão já é fruto e herança das lições dadas

e aprendidas de I. Kant (1724-1804), conforme o mesmo Tugendhat (2008, p. 19) reconhece: “Há uma famosa passagem na **Lógica** de Kant onde se afirma que as três perguntas que ele sustenta serem as fundamentais da Filosofia: ‘O que posso conhecer?’ (Epistemologia); ‘O que devo fazer?’ (Ética); e ‘O que posso esperar?’ (Religião), remetem todas à pergunta ‘O que é o homem?’”.

Só que I. Kant, se atentarmos para Clodovis Boff (2014, pp. 475-476) quando escreve: “A modernidade relativista constitui o último capítulo da modernidade hegemônica, que começou cristã (séc. XVII), tornou-se deísta (séc. XVIII), acabou ateia (séc. XIX e XX) e, agora, no século XXI, mostra-se relativista”; todavia colocava essas questões fundamentais da Filosofia em outro contexto cultural. Assim, I. Kant (2014, p. 53) formulava-as:

O campo (**Feld**) da Filosofia nesta significação cosmopolítica (**weltbürgerlich**), pode reduzir-se às seguintes questões: (1) que posso saber?; (2) que devo fazer?; (3) que me é permitido esperar?; (4) que é o homem?

A metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à Antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última.

E. Tugendhat (2008, p. 19), diferente de I. Kant, ainda que diga que “Nesta passagem Kant concebeu pela primeira vez a ideia da Antropologia como Filosofia Primeira”; na realidade, sua intenção de fundo era insistir no caráter radicalmente imanente da Filosofia; tanto que, ao dar publicidade a seus escritos, os publicou sob o amparo deste título: **Antropologia em vez de Metafísica**.

Não ignoramos as batalhas que se lutaram, se lutam e, possivelmente, se lutarão durante algum tempo no interior da História da

Filosofia sobre assuntos filosóficos como o colocado por Ernst Tugendhat; sobretudo, quando se confrontam com afirmações tão tradicionais como a seguinte: “Em poucas palavras, se bem que menos claras: a Antropologia Filosófica é uma parte essencial e acaso radical da **Filosofia Primeira**, da **Metafísica**” (CRUZ HERNÁNDEZ, 1979, p. 10).

Tal confrontação, em todo caso, é o que nos permite entender inteiramente, por um lado, a tensão nervosa, irritante e permanente em que Gilles Deleuze desenvolvia seu trabalho; e, por outro, o prometeico processo percorrido até chegar a escrever **O que é a Filosofia?**

Pensamos que esta obra que pergunta à queima-roupa, aberta e francamente, **O que é a Filosofia?** aparece como um ajuste de contas de Gilles Deleuze consigo mesmo, coerente com o conteúdo de sua biobibliografia; mas querendo, também, responder a si mesmo com *uma soberana liberdade: mas o que é isso que fiz toda a minha vida?*

Daí o preciso, exato e justo que nos resultam as palavras e o registro com que Mercedes Allendesalazar (1992, p. 586) fala do autor e de sua obra:

Há na escritura do velho Deleuze o nascimento de algo parecido com esse leve tremor que aparece nos textos filosóficos quando, de repente, uma voz se põe a falar muito devagar em seu próprio nome, sem resíduos contingentes nem ruídos do mundo, com esse estranho e doloroso lirismo distante, semelhante ao que surge, às vezes, nas **Meditações** de Descartes, que, pela primeira vez, merece talvez a pena assinalá-lo, perturbam a Deleuze.

O Deleuze de **O que é a Filosofia?** é um Deleuze que deixou para trás o ativismo, o vitalismo como programa de conduta, o rechaço frenético a qualquer forma de passividade, de carência, de morte, de tristeza que marcaram, em particular, seus livros sobre **Spinoza e o Problema da Expressão** (1968) e **Spinoza Filosofia Prática** (1981), nos quais a ideia de saúde, de alegria, de potência, de desejo por

perseverar na existência foram eixos-chaves de seu pensamento.

O último Deleuze é um Deleuze que também deixou longe o maquinismo vertiginoso do **Anti-Édipo** (1972). Aqui, máquinas desejanças e corpos sem órgãos se veem substituídos pela imagem mais unitária do cérebro humano. Deleuze, tampouco, é já o menino temível de **Maio de 68** para quem Freud não era, senão, um “Al Capone mascarado” e o princípio de identidade – que hoje de alguma forma acolhe em sua interrogação sobre o **cogito** – uma máscara a mais da transcendência tirânica da Teologia. Em 1991, Deleuze deixou para trás o papel revolucionário da esquizo-análise, a história universal, a economia, a etnologia de **Mil Platôs** (1980) e parece-se a um viajante, enfim, sem bagagem, um viajante que já percorreu e explorou infinidade de mares, continentes, saberes e não deseja levar nada deles consigo, nem, tampouco, suas lembranças a modo de triste lenço que alguém agita para consolar-se por última vez, porque não sente já nenhuma necessidade e, menos que nenhuma, a necessidade de consolo.

III – AMÉRICA LATINA: UMA INCESSANTE BUSCA DE SI MESMA

É bem sabido que os acontecimentos do descobrimento, invasão, conquista e progressiva colonização, a partir do 12 de outubro de 1492, daquilo que futuramente receberá o nome de América, levou as culturas indígenas pré-colombianas à perda de sua originalidade na medida que eram submetidas a uma História Universal, por definição e imposição, de caráter eurocêntrico; pois, como explica Roger Garaudy (1985, p. 85):

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.

Ou seja, o Continente Americano é incorporado à atropeladora marcha da História Universal, mas não na qualidade de povos livres, mas de povos colonizados, submetidos, explorados, oprimidos, humilhados e ofendidos. Ou como diz Salvador Reyes Nevares (1975, pp. 13-14):

Atendendo à vertente factual, poderia dizer-se que existe **colonialismo** quando um grupo humano, por meio de força militar, econômica ou de qualquer outra índole, subjuga a um segundo grupo – que, comumente, pertence a uma **civilização distinta**, que se supõe inferior –, com o propósito de conseguir às expensas deste último uma série indefinida de ganhos [...]

O **jugo** provém de um triunfo; de uma confrontação de forças – de qualquer índole que sejam – resultado do que uma delas se impõe à outra. Contudo não se esgota neste episódio, senão que se refere fundamentalmente a suas conseqüências. **O perdedor fica à mercê do ganhador.** Sua personalidade sofre uma diminuição em benefício do ganhador. **Dentro do colonialismo típico esta diminuição chega à anulação.** Ao converter-se em **colônia**, o Estado – ou a cidade, ou o conjunto de homens – deixa de figurar em seu contexto como um personagem com poderes próprios. Suas faculdades de decisão são absorvidas pela **metrópole**.

Fazendo parte dos eventos inauguradores da Época Moderna (1453-1789), o Descobrimento da América iniciará os três séculos da dialética da colonização que se desenvolverá sob o impacto do encontro Europa *versus* América; a qual não produzirá uma Nova Inglaterra, nem uma Nova Espanha, nem, tampouco, um outro Portugal. A dialética da modernidade no Continente Americano, em geral, e, particularmente, na América Latina, ao contrário, produzirá uma síntese biológico-cultural

peculiar que, à hora de mostrar sua rebeldia e insurreição mediante seus movimentos revolucionários independentistas (1800), ou melhor, quando esse ramalhete de povos apresenta ao mundo sua face como uma constelação de nações soberanas e livres, farão 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 últimos aos do país e nos mantermos nele contra a invasão dos invasores; assim nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado (BOLÍVAR, 1986 p. 25)

Consideramos que será essa peculiaridade original, resultado de um específico e singular processo histórico, o que causará admiração ao historiador colombiano Germán Arciniegas (1900-1999), quando escreva entusiasmado que “**América é outra coisa**” (ARCINIEGAS, 1987, pp. 416-426); mas, também, a que exige a criação de um pensamento próprio e original, adequado a sua condição de um povo novo:

Novo 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 estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização socioeconômica, 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 (RIBEIRO, 1995, p. 19).

Essas palavras de Darcy Ribeiro (1922-1997), pronunciadas um

pouco antes de morrer, natural e irremediavelmente, me convocam a pensar sobre o que se tem feito nisso que chamamos História da Filosofia na América Latina; sobretudo, quando encontro dentro dessa história afirmações como as de Sylvio Romero (1851-1914), ao dizer:

A leitura de um escritor estrangeiro, a predileção por um livro de fora, vem decidir sobre a natureza das opiniões de um autor entre nós. As ideias dos filósofos que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos. É que a fonte onde nutriam suas ideias é extranacional (ROMERO, 1969, p. 32);

ou as de José Carlos Mariátegui (1895-1930), ao constatar:

A produção intelectual do Continente carece de características próprias. Não tem contornos originais. O pensamento hispano-americano não é, 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);

e as confronto com aquilo que Gilles Deleuze, quatro anos antes de suicidar-se, fazendo um comentário de F. Nietzsche (1844-1900), referendou: “Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los” (DELEUZE, 1992, pp. 11-12). É claro que termino, também, por perguntar-me, junto com ele: “Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos?” (DELEUZE, 1992, p. 12).

Sabemos que esta crítica irreverente ao, até agora, modo de filosofar em América Latina, irrita demasiado a todos os que fazem dela a encarnação de sua biografia pessoal; e até chega a se acusar a quem sustenta 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 esta 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).

Mas, se, deixando de lado a lição de Gilles Deleuze, queremos continuar com o costume de respeitar passivamente a tradição e de seguir aceitando acriticamente os conceitos que nos são dados pela História da Filosofia eurocêntrica; ou, todavia mais grave:

Se desejamos transformar [...] a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem dotados dentre nós. Mas, se queremos que a Humanidade avance um furo, se queremos levar a Humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa. Mais ainda, se queremos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos devolver-lhes uma imagem, mesmo ideal, de sua sociedade e de seu pensamento, pelos quais eles experimentam de vez em quando uma imensa náusea. Pela Europa, por nós mesmos e pela Humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um **homem novo** (FANON, 1979, p. 175).

REFERÊNCIAS

ALBERDI, Juan Bautista. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. In: ZEA, Leopoldo (Comp). **Ideas en Torno de Latinoamérica I**. México: UUNAM/UDUAL, 1986.

ALLENDESALAZAR, Mercedes. *Giles Deleuze y Alain Badiou: elogio y defensa de la filosofía*. In: GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés (Comp.). **Filosofía y Cultura**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1992.

ARCINIEGAS, Germán. *América es otra cosa* (El Tiempo. Lecturas Dominicales, Bogotá, 23 de septiembre de 1984). In: COBO CORDA, Juan Gustavo. **Arciniegas de Cuerpo Entero**. Bogotá: Planeta, 1987.

BELLO, Andrés. *Autonomía cultural de América*. In: **Fuentes de la Cultura Latinoamericana I**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BOFF, Clodovis. **O livro do Sentido**. São Paulo: Paulus, 2014.

BOLÍVAR, Simón. *Carta de Jamaica* (Quingston, 6 de septiembre de 1815). In: ZEA, Leopoldo (Coord.) **Ideas en torno de Latinoamérica I**. México: UUNAM/UDUAL, 1986.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Prólogo*. In: RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis. **La antropología Filosófica de Karl Rahner**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade. Ensaio sobre a Natureza Humana segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2012.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREIRE, Vinícius Torres. *Gilles Deleuze superou o culturalismo*. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 9 nov. 1995. Folha Ilustrada.

GARAUDY, Roger. In: SARTRE et ali. **Marxismo e Existencialismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GUY, Alain. *Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*. In: HEREDIA, Antonio et ali. **Filosofía de Hispanoamérica**.

Aproximaciones al Panorama Actual. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito.** São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.** Madrid: Alianza Editorial, 1986.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.** México: Editorial Porrúa, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.** México: Fondo de Cultura Económica, 1985, Vol. I.

KANT, Immanuel. **Manual dos Cursos de Lógica Geral.** Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2014.

MACHADO, Roberto. *Abdicamos de pensar filosoficamente.* Entrevista ao jornal **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 14 nov. 2006. Folha Ilustrada, E3.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Temas de Nuestra América.** Lima: Amauta, 1985.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia.** São Paulo: Paulus, 1990. Vol I.

REYES NEVARES, Salvador. **Historia de las Ideas Colonialistas.** México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROIG, Arturo Andrés. *Necesidad de un filosofar americano.* In: II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA. **Actas.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972, Tomo II.

ROMERO, Sylvio. **Obra Filosófica.** Rio de Janeiro/São Paulo: José Olympio/EDUSP, 1969.

RONAN, Colin A. **História Ilustrada da Ciência I – Das Origens à Grécia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

TUGENDHAT, Ernst. **Antropología en vez de Metafísica**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.

ZEA, Leopoldo. **La Filosofía Americana como Filosofía sin más**. México. Siglo XXI, 1969.