



OS DEFEITOS DA CRÍTICA NA FILOSOFIA LATINO-AMERICANA *

The defects of criticism in Latin American philosophy

Ronie Alessandro Teles da Silveira **

Resumo: Há um esforço de parte da comunidade filosófica latino-americana em realizar uma aproximação com relação ao nosso ambiente cultural. Esse esforço não exige exclusividade na definição de uma agenda filosófica latino-americana, mas permite uma série de alternativas. Na maioria das iniciativas para realizar a aproximação entre a filosofia e a cultura da América Latina tem prevalecido as disposições de afastamento epistemológico que são típicas de uma abordagem crítica. Porém, esta última oculta armadilhas que tendem a inviabilizar os projetos de diálogo propostos. Isso ocorre justamente porque, a despeito das intenções de estabelecer aproximação e diálogo com relação à América Latina, a crítica interpõe afastamento. Assim, o objetivo principal desse texto é indicar as limitações da crítica como dispositivo de aproximação entre a filosofia e a cultura latino-americana e indicar alternativas para superá-las. Sem realizar sacrifícios ligados às disposições críticas herdadas da filosofia europeia, não será possível obter a desejada pertinência filosófica com relação à América Latina.

Palavras-chave: América Latina. Crítica. Pertinência. Filosofia Latino-Americana.

Abstract: There is an effort on the part of the Latin American philosophical community to bring about our cultural environment. This effort does not require exclusivity in the definition of a Latin American philosophical agenda, but allows a number of alternatives. In most initiatives to bring about the rapprochement between philosophy and culture in Latin America, the provisions of epistemological distance that are typical of a critical approach have prevailed. However, the latter hides pitfalls that tend to derail the proposed dialogue projects. This

* Artigo recebido em 11.08.2022 e aprovado para publicação em 23.03.2023.

** Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor Associado I da Universidade Federal do Sul da Bahia.

is precisely because, despite the intentions of establishing rapprochement and dialogue with regard to Latin America, criticism intervenes distance. Thus, the main objective of this text is to indicate the limitations of criticism as a device of approximation between Latin American philosophy and culture and to indicate alternatives to overcome them. Without making sacrifices linked to the critical provisions inherited from European philosophy, it will not be possible to obtain the desired philosophical pertinence with regard to Latin America.

Keywords: Latin America. Criticism. Pertinence. Latin American Philosophy.

Introdução

As relações entre a filosofia e a América Latina têm sido, na grande maioria das vezes, compreendidas dentro de um conjunto de referências conceituais europeias adaptadas para nossa situação. Ao adotar essa estratégia, temos acreditado (implicitamente) que não há nenhuma especificidade na atividade filosófica que se desenvolve com relação ao contexto cultural latino-americano. Por meio dela, se postula indiretamente que a filosofia pode se exercer indiscriminadamente sobre qualquer tipo de seres e valores, sem comprometer seu estatuto e suas pretensões com relação à verdade.

Não compartilho desse conjunto de crenças sobre a atividade filosófica na América Latina. Retornarei a esse ponto mais adiante. Porém, mesmo no contexto em que se propõe uma articulação estreita entre a filosofia e a cultura latino-americana surgem dificuldades acarretadas por procedimentos consagrados na história europeia dessa área de estudo. Isso não deve nos causar nenhuma admiração considerando-se que a formação de filósofos latino-americanos é feita através de estudos de história da filosofia ocidental. Não parece fazer sentido empenhar-se na promoção de uma aproximação entre filosofia e América Latina e resvalar involuntariamente para uma postura de afastamento em função das armadilhas contidas em hábitos derivados das práticas europeias.

Creio que é exatamente isso o que ocorre, a despeito das melhores declarações de intenções por parte de filósofos comprometidos com a América Latina. Nesse texto, tentarei destacar uma dessas armadilhas ligadas à crítica e indicar uma forma de remediá-la.

1. Filosofia e cultura latino-americana

Existe uma tendência natural a que se consolidem e se fortaleçam, com o tempo, comunidades de filósofos. Afinal, a discussão sistemática solicita

a consolidação de um conjunto de especialistas de diversas origens que compartilham alguns elementos básicos. Esses elementos dizem respeito a uma linguagem técnica, uma certa abordagem teórica, uma determinada perspectiva sobre alguns assuntos, uma agenda comum de investigações etc.

Uma comunidade filosófica contemporânea, qualquer que seja ela, se institui e se consolida no ambiente criado para promover a expansão do conhecimento científico. A ciência nasceu dotada de um impulso de homogeneizar os procedimentos de investigação, principalmente no sentido de eliminar os traços culturais existentes nas circunstâncias em que ela é conduzida. Não é outro o sentido da purificação que eliminaria os ídolos do conhecimento defendida por Francis Bacon.¹ Esse também é o propósito do exercício cartesiano da dúvida hiperbólica, de tal forma que o *eu* que efetivamente conduz a investigação — e pensa — não é um eu empírico, mas um eu universal.² Um eu que é qualquer um em função do grau de abstração que se impõe na marcha para a obtenção das verdades.

Nesse sentido, uma proposição de verdade científica se caracteriza por poder ser avaliada em qualquer outra circunstância temporal, espacial ou cultural diferente daquelas em que foi produzida. O que a torna científica é sua propensão à universalidade, sua conexão potencial com todas as demais proposições à verdade, constituindo um sistema independente de vetores particulares.

Em função da forte influência científica sobre o modo de organização do trabalho filosófico, se tornou ainda mais difícil reivindicar para a filosofia uma interação com a cultura. Digo *mais difícil* porque a própria filosofia no ocidente se inaugurou por meio de um gesto de universalização, de busca por fundamentos para todo tipo de realidade. Para isso, ela postulou princípios e valores gerais, lançando-se para fora de tudo o que é específico de seu entorno mais imediato. A pergunta pelo princípio originário remete a investigação para fora de qualquer circunstância.

Como o trabalho filosófico hoje é desenvolvido no ambiente universitário, onde a ciência predomina, aquela influência nos procedimentos utilizados pela filosofia se faz sentir de maneira especial. Outras formas de conhecimento, como as Artes e a filosofia, se encontram instaladas nesse ambiente especialmente desenhado para fazer progredir a ciência. Portanto, as características industriais do sistema de produção do conhecimento científico³ tendem a se tornar dominantes, mesmo no que diz respeito à filosofia. Como vimos, essas características dizem respeito a um afastamento com

¹ BACON, F. *Novum organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

² DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

³ SILVEIRA, R. A. T. A Industrialização da Verdade, in *Redescrições*, v. 4, n. 2, 2013, p. 46-67.

relação àquilo que se entende ser uma contaminação indevida por parte da cultura sobre procedimentos estritamente epistemológicos.

A despeito dessas condições de trabalho contemporâneas, marcadas pelas necessidades da ciência, acredito que a filosofia *pode* adotar uma postura de diálogo com relação à cultura. Não creio que a filosofia *deve* adotá-la. O fato de que a filosofia tem se caracterizado com um atividade praticada nos moldes científicos já é eloquente o suficiente. Trata-se de uma evidência de que ela pode se realizar sem um intercâmbio cultural significativo. Isso significa reconhecer que a filosofia já é realizada naquelas condições de relativo isolamento cultural, típicas de um ambiente ajustado à promoção do progresso da ciência.

Não faz sentido afirmar que a filosofia não deve ser assim, como ela é. A menos, é claro, que essa avaliação expresse uma condição privilegiada de legislação sobre a atividade filosófica – algo que este autor não reivindica para si. Porém, o fato de que a filosofia esteja sendo conduzida atualmente naqueles termos avessos a uma interação com outras áreas da cultura, típicos do modo de operação da ciência, também não significa que ela *deve* se isentar da possibilidade desse diálogo. A despeito de como a filosofia tem sido realizada, parece salutar manter as possibilidades de que ela também possa se realizar de outras maneiras.

Apresentei, em outra ocasião, a demonstração de que a filosofia já foi conduzida como uma atividade que tentava solucionar os problemas mais intensos experimentados por um modo de vida em particular. Me refiro ao fato de que na sua modalidade grega antiga, a filosofia se propôs a desenredar um problema cultural de primeira ordem. Sua projeção em direção a uma dimensão não cultural — em busca de fundamentos primeiros e elementos universais — atendeu a necessidades culturais experimentadas como intensamente significativas.⁴ Esse caso permite perceber como o compromisso com uma cultura específica não elimina necessariamente a adoção de uma tendência universalista nem limita a atividade filosófica a um contexto restrito. Seu ponto de partida não implica em restrições definitivas.

Parecem haver três posturas possíveis na discussão sobre as relações entre filosofia e cultura: 1) a filosofia *deve* ser desenvolvida levando-se em consideração exclusivamente o debate interno de uma comunidade de filósofos – que é transhistórica por definição; 2) a filosofia *deve* ser desenvolvida em função de um debate com as circunstâncias culturais em que ela estaria inserida; 3) a filosofia *pode* ser realizada de diferentes maneiras em diversas circunstâncias.

⁴ SILVEIRA, R. A. T. Uma Mirada sobre a América Latina. In: RAMAGLIA, D.; SILVEIRA, R. A. T. (Orgs.). *Miradas Filosóficas sobre América Latina*. Porto Alegre: FI, 2020, p. 164-188.

Creio que a postura 3 é a mais promissora, na medida em que com ela nos desvencilhamos da tentação de legislar sobre o que deveria ser a atividade filosófica. Observe que defender a possibilidade de que venhamos a estabelecer os limites para toda a atividade filosófica envolve adotar uma postura teórica calcada em alguma forma de autoridade epistemológica. O ponto de vista do legislador universal exige uma fundamentação específica difícil de ser defendida. Mais do que isso, essa postura envolveria negar o caráter filosófico de tudo aquilo que não se ajustasse aos critérios estabelecidos por aquela legislação. Essa direção não parece apenas teoricamente difícil de ser obtida, mas também sufocante para a filosofia. Afinal, ela consiste em estabelecer um sentido exclusivo para todas as práticas filosóficas, eliminando aquelas que não pudessem ser conciliadas com essa definição.

Esse tipo de definição estrita da atividade filosófica não parece politicamente promissor porque a enclausuraria no interior de um espaço restrito, sem que houvesse a possibilidade de variações ou do aparecimento de formas alternativas de pensar. Isso implicaria, inclusive, em sacrificar grande parte da diversidade histórica da filosofia. Mais importante do que estabelecer um compromisso da filosofia com alguns temas e formas de investigação em particular, parece ser a manutenção da possibilidade de mudar de opinião a esse respeito.

Enfim, creio que podemos economizar uma longa discussão assim que abandonamos qualquer ímpeto legislativo. Não é difícil reconhecer que a filosofia já foi praticada tendo como impulso o diálogo com o restante da cultura, assim como podemos conceder que ela também já foi realizada tendo em conta exclusivamente as proposições de uma comunidade de filósofos. Logo, ela *pode* ser realizada sob a forma de um diálogo com outras áreas da cultura. E essa possibilidade é tudo o de que precisamos nesse momento, já que não estamos reivindicando uma forma exclusiva de filosofia.

2. Os limites da crítica

Esse texto se ocupará na sequência em discutir uma perspectiva particular no interior dessa disposição filosófica em estabelecer um diálogo com o restante da cultura. Não é raro que esse tipo de disposição assuma a forma de algum *projeto* de reforma ou de revolução para a América Latina. O impulso fundamental dessa disposição para um futuro possível é a constatação de que ao menos um aspecto da nossa cultura necessita ser alterado. As motivações filosóficas envolvidas nessa maneira de pensar supõem a capacidade de analisar a totalidade da cultura de maneira desengajada.

É o desengajamento que permite à filosofia colocar-se em condições de submeter a totalidade da cultura a uma avaliação e, a partir daí, projetar um futuro diferente. É essa avaliação que gera um projeto de alteração de ao menos um aspecto — que, se entende, não é como deveria ser. Embora o impulso original da filosofia seja inserir-se em um debate com a cultura — já que optamos antes por seguir na direção indicada pela possibilidade 3 — aqui fica evidente que ela toma uma direção muito particular dentro desse espectro de possibilidades.

Para propor-se a alterar uma cultura, para lançar projetos de reforma ou de revolução, a filosofia deve dotar-se de capacidade crítica. Essa capacidade é fornecida pelo desengajamento, pela distância que ela consegue interpor entre seu ponto de vista e a cultura que é visada em uma circunstância específica. A capacidade crítica é diretamente proporcional à distância que se consegue estabelecer com respeito àquilo que se visa.

Então, para ser capaz de projetar alterações culturais, a filosofia necessita se lançar para fora, posicionar-se a uma distância considerável. Se a perspectiva se mantivesse imersa em uma dada situação, ela não se mostraria capaz de avaliar a totalidade da cultura. Isso porque a totalidade só se mostra em função da distância que se adota. Ela é um efeito de um ponto de vista desengajado. Quem se coloca próximo a algo, vê apenas o que é mais imediato e que se oferece nessas condições. As leis da perspectiva se impõem aqui sobre as manobras epistemológicas sem nenhuma exceção. Quando nosso ponto de vista está submerso em uma situação, só podemos ver o que é imediato, perdemos em amplitude o que ganhamos em proximidade.

A proposição de uma alternativa no que diz respeito a uma cultura só pode ser obtida por meio de uma avaliação integral do que ali prevalece. E a integralidade só pode ser obtida se nos distanciamos o suficiente para que o foco se ajuste a essa dimensão.

Há uma questão relevante nessa alteração de ponto de vista para a promoção de uma apreensão total, necessária para a constituição daquela disposição para elaborar projetos da Filosofia Latino-Americana. Ela supõe a realização do desengajamento, do afastamento com relação às circunstâncias e a criação de uma distância crítica. Isso parece fazer parte de uma estratégia cognitiva mais geral ligada a uma racionalização crescente das estratégias de conhecimento.

Sabemos que a memória humana, por exemplo, sofre transformações nas estratégias de armazenamento e recuperação de informações que indicam esse mesmo sentido. A memória se desvincula gradualmente do armazenamento de informações particulares de cada evento e se concentra naquelas que são genéricas e aplicáveis indistintamente a vários casos. Trata-se de uma alteração na estratégia mnemônica da saturação do volume de infor-

mações particulares para a economia típica das generalidades.⁵ É óbvio que essa mutação no padrão cognitivo possui um custo em perda de precisão e em capacidade de aproximação com relação às informações particulares.

No mesmo sentido, porém em outro âmbito, o desengajamento não pode ser realizado preservando-se intacta as condições de interação com a cultura. Afinal, o diálogo requer proximidade como uma de suas condições e, por outro lado, a crítica exige distância. Então, a despeito das melhores intenções originais de conduzir adiante uma atividade filosófica comprometida com o restante da cultura, podemos ser traídos pelas estratégias adotadas de desengajamento, típicas da atividade crítica.

Podemos generalizar a situação no seguinte sentido: sempre que uma atividade filosófica se lança a elaborar projetos para alterar uma cultura – seja através da proposição de uma reforma ou revolução – ela está fragilizando as relações de proximidade em benefício do desengajamento crítico. Então, se há um projeto de reforma ou de revolução em questão, isso significa que a filosofia se deixou levar pela compulsão pela crítica em prejuízo da pertinência. Ela subordinou seu intento original de diálogo e de interação com a cultura e lançou-se à atividade crítica. Atividade essa que exige o desengajamento e o estabelecimento de distância como requisitos básicos.

Ilustrações dessa compulsão pela crítica podem ser encontradas por toda a parte nas práticas da filosofia latino-americana. Citá-las aqui seria inútil em função de seu caráter quase universal. Difícil é identificar uma linha de pensamento comprometida com a América Latina que não proponha alterações na nossa cultura. Essa enorme variedade de proposições de reforma ou revolução considera que a crítica é uma disposição virtuosa. Assim, a compulsão a que me refiro não se expressa somente em um número elevado de projetos para a América Latina, mas se alimenta da fonte inesgotável da crença no caráter louvável de toda crítica.

Qualquer proposta de *libertação* da América Latina — a despeito do que isso signifique em cada caso — supõe aquele desengajamento típico da crítica. E implica, de maneira necessária, o enfraquecimento da disposição para a proximidade e para o diálogo. Observe ainda — o que é mais importante — que o desengajamento se opera mesmo naquelas condições em que as intenções filosóficas são declaradamente comprometidas com a realidade latino-americana.

Essa compulsão pelos projetos, pela reforma ou pela revolução, possui traços de um caráter demiúrgico. De fato, ela sugere que a cultura seja uma espécie de matéria inteiramente flexível capaz de suportar qualquer

⁵ BRAINERD, Ch.; REYNA, V. Fuzzy-Trace Theory: dual processes in memory, reasoning, and cognitive neuroscience, in *Advances in Child Development and Behavior*, v. 28, 2002, p. 41-100.

tipo de torção, como um pedaço de cera aquecida. A situação ideal para essa atividade demiúrgica é supor uma infinita plasticidade da matéria bruta, quem sabe até destituída de toda forma empírica, um estado de indefinição absoluta e, portanto, de infinita receptividade.

Porém, isso não corresponde a nenhuma situação cultural. Afinal, uma cultura se define pela existência concreta de um conjunto de valores e crenças, pela vigência em alguma comunidade de elementos capazes de estabelecer um modo de vida em particular. E qualquer modo de vida sempre se apresenta diante dos demais, seja no sentido de opor-se, de criar sinergia ou de se mostrar indiferente a eles. Isso indica, para mantermos a nossa metáfora, que a cultura não é de cera, mas de aço. Embora seja resistente, o aço é dúctil e pode ser alterado. Certamente não com aquela facilidade que constitui a base das expectativas demiúrgicas do filósofo crítico latino-americano. Trata-se de uma ductilidade cultural, da possibilidade sempre presente de que um conjunto de crenças e valores humanos possa ser alterado. Porém, tais alterações supõem condições específicas, próprias de cada circunstância.

Retornando ao nosso ponto principal, vimos que as intenções de interação e diálogo pouco valem quando se trata de algo que se afirma na prática em função da perspectiva crítica que se adota. Se uma filosofia propõe algum projeto para alterar a cultura da América Latina, ela resulta de uma atividade crítica preliminar. E se ela é crítica, então não pode estar efetivamente comprometida com o diálogo e a proximidade, na medida em que seu impulso requereu o desengajamento e o estabelecimento de distância. Não parece promissor intentar um diálogo estabelecendo uma distância crítica como passo preliminar.

Isso requer alguma atenção de nossa parte porque a crítica tem sido sistematicamente identificada com uma postura intelectual revestida de uma virtude inquestionável, como indiquei acima. Quer dizer que não estamos habituados a suspeitar da crítica, porque ela se consolidou na tradição filosófica europeia como o instrumento por excelência da suspeita. Ela se apresenta como um dispositivo epistemológico revestido de autoridade. Então, poderia parecer supérfluo suspeitar da suspeita. Mas essa é exatamente a questão envolvida aqui: precisamos lançar a suspeita também sobre o dispositivo de suspeição.

A crítica não se encontra desvinculada de opções teóricas e de compromissos com pontos de vista e valores em particular. Ela não consegue se posicionar como um instrumento de análise, como operador da suspeita, sem adotar o desengajamento como estratégia. E esse afastamento é *uma* estratégia entre outras possíveis. Ela possui um custo específico e suas operações a comprometem com uma determinada postura inicial e com alguns resultados em particular. No que nos interessa diretamente aqui, vimos que ela afirma a necessidade de distanciamento. E *se* o que pre-

tendemos é estabelecer diálogo e relações de pertinência com a cultura latino-americana, então precisamos desabilitar o impulso crítico.

A compreensão da especificidade e das necessidades das circunstâncias culturais em que nos encontramos não pode ser levada adiante sem limitar as pretensões críticas, já que essas trabalham contra aquelas. Não se trata meramente de ajustar intenções às circunstâncias. Se trata de que esse conjunto de intenções não pode se materializar em opções filosóficas promissoras em função de afirmar, no seu processo de implementação, elementos contraditórios com relação àquelas intenções. O ajuste requerido aqui é entre as intenções com respeito à proximidade e às estratégias de aproximação – que estão em choque.

Os projetos filosóficos de alteração da América Latina podem ser muito promissores quando analisados do ponto de vista de sua consistência teórica, de seu comprometimento com valores democráticos, com processos de civilização, de melhoria das condições de vida das pessoas etc. Porém, eles não podem ser conciliados com aquelas intenções originais de estabelecer diálogo e relações de proximidade com nosso modo de vida enquanto forem gestados a partir do dispositivo crítico.

Eles compartilham – ao menos implicitamente — da crença de que a filosofia se encontra em condições de liderar a cultura – e não de se aproximar dela. Isso faz ressoar uma antiga noção, caída em descrédito em função de seu caráter pouco democrático, segundo a qual caberia ao filósofo liderar a totalidade da vida social em função de sua posição privilegiada do ponto de vista da verdade e da moralidade. Não há atividade humana que, em função da natureza de sua ocupação, nos torne sábios e bons – logo, propícios para a liderança cultural.

Um dos principais riscos de adotarmos hoje essa antiga vocação para liderar é a possibilidade de que ela se exerça sem as devidas conexões com o restante da cultura. Assim, muitos poderiam pregar no deserto sem qualquer possibilidade de se fazerem entender. A intensidade da pregação poderia, inclusive, se tornar gradualmente elevada, na mesma medida em que ninguém a ouve. Mas subir o tom da enunciação do projeto de futuro não garante a viabilidade das transformações nem o assentimento e a participação das pessoas envolvidas. Uma grande capacidade crítica pode permitir a elaboração de um projeto revolucionário, mas nada diz sobre a capacidade prática de sua realização ou sobre a comunicabilidade de sua mensagem.

A falta de reconhecimento social por parte dos filósofos latino-americanos pode ser uma das consequências de sua postura crítica, de suas disposições demiúrgicas em supor a infinita flexibilidade de nossa cultura. Isto é, o parco reconhecimento social pode estar refletindo a escassa capacidade comunicativa derivada daquelas disposições eminentemente críticas. Não se

trata aqui de falta de capacidade pessoal para a comunicação com o restante da cultura, mas de uma opção pelos procedimentos de desengajamento. Se isso procede, a falta de reconhecimento social da atividade filosófica é uma das consequências da estratégia crítica da filosofia latino-americana.

A possibilidade de estabelecer uma relação de pertinência está ligada às conexões de proximidade entre o projeto e a cultura à qual ele se refere. É a distância assumida de início que caracteriza a diferença de qualidade nas relações de proximidade e de diálogo. Mas foi exatamente essas conexões que foram fragilizadas quando se elegeu a crítica como dispositivo teórico. Ou seja, os projetos oriundos da crítica padecem de problemas ligados à sua viabilidade prática, ao fato de que eles não atentaram para os vínculos existentes entre os seres humanos, cujo modo de vida pretendem alterar.

E isso não decorre de falta de atenção ou de um acidente que pode ser remediado por certo cuidado no manuseio da crítica, por alguma dose de cordialidade ou boa educação por parte de um filósofo em particular. Não se tratam de problemas de ordem psicológica que poderiam ser corrigidos ou amenizados por um comportamento específico. São problemas oriundos dos procedimentos teóricos adotados. A própria crítica não pode corrigir essa fragilidade, porque é a distância que a tornou crítica. Ela não pode saltar sobre si mesma e tornar-se um dispositivo que gera pertinência.

As formas de resistência que podemos estabelecer para os rumos indesejáveis que a América Latina tem tomado – expressas em nossos *projetos* – tendem a cair no vazio do deserto comunicativo, justamente porque tais projetos foram construídos sobre bases críticas. A crítica que fundamenta o projeto é exatamente o que o torna inviável.

3. Menos crítica, mais pertinência

O problema que nos obrigamos a enfrentar, a partir desse ponto, é de como podemos construir alternativas viáveis do ponto de vista prático no contexto de uma disposição ao diálogo entre a filosofia e a cultura latino-americana. Por alternativas viáveis, entenda-se alternativas não derivadas do dispositivo crítico, efetivamente capazes de se manterem ao alcance de algum grau de realização no ambiente cultural em que nos encontramos.

Sabemos que para preservar a conexão com a nossa cultura, temos que sacrificar a crítica. A distância cultural que esta última estabelece é a mesma que torna inviáveis os projetos que dela são derivados. Assim como se estabelece o desengajamento como impulso teórico, assim se condenam os projetos produzidos à inadequação, à falta de articulação e de comunicação do filósofo com o restante da cultura.

Creio que uma efetiva aproximação com o nosso modo de vida tem de ser realizada levando-se em consideração as formas culturais já existentes. Refiro-me às soluções já encontradas, aos mecanismos desenvolvidos pelos embates do passado, às formas cristalizadas que são, obviamente, soluções viáveis na medida em que existem. Não se trata de reduzir a filosofia a um discurso defensivo alinhado com os resultados históricos – o que a tornaria uma redundância constrangedora e uma defensora perpétua do *status quo*.

Se trata de reconhecer que a proposição de diálogo que encampamos como uma das opções para o exercício da filosofia latino-americana – opção 3 – nos constrange a atentar para as possibilidades efetivas, para as formas culturais já existentes. Não se trata, obviamente, de repeti-las, mas de toma-las como parâmetros que já se mostraram capazes de obter viabilidade prática, de se apresentarem como formas existentes nesse ambiente cultural específico. Para todos os efeitos, elas já se mostraram culturalmente viáveis. Assim, podemos reduzir as distâncias culturais que a crítica insiste em tornar agudas e ampliar as oportunidades para o estabelecimento da pertinência.

Tentarei ilustrar meu ponto de vista. Uma das lições mais evidentes do nosso passado é que o projeto de evangelização da América Latina tentado pelos europeus fracassou. A chamada *conquista espiritual*⁶ da América Ibérica é, no mínimo, problemática. Isso porque, em nenhuma parte do território colonizado por espanhóis e portugueses na América, o Cristianismo tornou-se hegemônico do ponto de vista cultural. Aquilo que se tornou hegemônico foi uma versão não cristã do Cristianismo, um modo de convivência entre valores díspares que só podiam estabelecer relações em termos de justaposição. Sua vigência não é hegemônica justamente em função dessa justaposição de valores.

Embora essa discussão não possa ser devidamente tratada aqui,⁷ apresento uma síntese da situação do Cristianismo na América Latina. Oliveira Lima afirmou que, entre nós, “o cristianismo vive [...] como num pouco d’água as gotas de vinho indispensáveis para colorir-lhe o aspecto ou alterar-lhe o aroma”.⁸ Ou seja, essa religião não penetrou profundamente nas camadas interiores da vida latino-americana, apenas coloriu e deu algum aroma ao estrato cultural preexistente.

⁶ RICARD, R. *La conquista espiritual de México*. México: Editorial Jus, 1947; MONTROYA, A. R. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

⁷ SILVEIRA, R. A. T. Elegbara não é Kant. In: SILVEIRA, R. A. T.; LOPES, M. C. (Orgs.). *A Religiosidade Brasileira e a Filosofia*. Porto Alegre: FI, 2016, p. 103-131.

⁸ OLIVEIRA LIMA. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Topbooks/Publifolha, 2000. p. 128.

Isso não significa, contudo, que ela tenha sido repelida como um elemento estranho ao ambiente cultural preexistente. O que ocorre com o Cristianismo na América Latina é que ele tem sido assimilado a partir de um ponto de vista não cristão. Assim, podemos compreender como uma religião que exige a dimensão da profundidade pessoal para fincar raízes foi absorvida no interior de um modo de vida plano. Ou seja, a profundidade foi assimilada sem profundidade e, portanto, a contrapelo de seu próprio conteúdo.⁹

Essa modalidade de resistência cultural é intensamente receptiva, ao mesmo tempo em que anula o conteúdo dos valores que são assimilados, torcendo-os em um sentido dado pelo contexto cultural existente. É esse sentido que define *como* conteúdos estranhos são absorvidos no interior do modo de vida original. Assim, a aculturação envolvida no processo de evangelização pode ser não somente detida (o processo ainda está em curso) como conduzida de modo a preservar o estrato cultural indígena por meio de uma absorção relativa dos conteúdos cristãos.

Seja a proposição de Montezuma de incluir o deus cristão no panteão asteca¹⁰ ou a participação indígena na celebração da primeira missa no Brasil,¹¹ o espírito de receptividade é a regra geral dessa relação. Essas duas situações ilustram perfeitamente bem o arranjo da justaposição a que me referi antes. Ironicamente, parece que Montezuma indicou a única maneira pela qual o Cristianismo poderia se fazer presente na América Latina.

Entretanto, essa receptividade inicial¹² não foi a característica exclusiva do processo de evangelização. A ela seguiu-se uma tremenda desilusão missionária no que diz respeito à plena cristianização dos indígenas. Nas narrativas do período, o início do processo parece promissor em função da recepção benévola com relação ao Cristianismo. Mas, na sequência, surge a amargura do fracasso quando se nota que não se trata efetivamente de uma cristianização.

Sahagún¹³ – estudioso da cultura indígena com propósitos missionários – desiludiu-se depois de uma vida inteira de trabalho que julgou infrutífera. Diz ele: “Pero en lo que toca a la fe catholica, tierra esteril, y muy trabaxosa de cultiual donde la fe catholica tiene muy flacas rayzes, y co muchos trabajos se haze muy poco fructo y co poca ocasion se seca, lo

⁹ SILVEIRA, R. A. T. A Filosofia Latino-Americana da Superficialidade, in *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, v. 38, n. 116, 2017, p. 47-72.

¹⁰ TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

¹¹ CAMINHA, P. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: Cortesão, J. *A expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil*. Lisboa: IN/CM, 1994.

¹² MOTOLINIA. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.

¹³ SAHAGÚN, B. *Florentine Codex: General History of the things of New Spain*. Part 1. New Mexico: The School of American Research and The University of Utah, 1982. p. 93.

plantado y cultiuado.” (sic): 93). Mais adiante afirma “que muertos los predicadores, que venjero a predicarlos: [os indígenas] perdieron del todo la fe, que les fue predicada: y se vulviero a sus ydolatrias, que te de antes tenjan.”¹⁴ (sic).

Parece-me suficientemente claro que a evangelização tem fracassado na América Latina. O Cristianismo que existe não se enraizou na nossa psique, porque ela não se caracteriza pela profundidade, um requisito essencial para o sistema de auto monitoramento da consciência cristã. Isso não é um defeito, obviamente. Isso é uma característica cultural que potencializa, impede ou fragiliza determinadas operações de transformação, como a evangelização.

Tais formas de resistência cultural operam fora dos parâmetros habituais em que entendemos a noção de *resistência*. Em geral a compreendemos como uma recusa diante de determinados valores que são julgados indesejáveis ou inadequados. Mas não é isso o que ocorre por aqui, como evidenciam as manobras que geram uma esquiva com relação ao Cristianismo. A esquiva não é uma recusa, mas uma aceitação insubordinada, uma absorção que anula a funcionalidade original daquilo que é absorvido. A América Latina não recusou o Cristianismo, ela o tomou para si segundo seu modo de vida preexistente. A esquiva consiste em um poderoso mecanismo de resistência através da absorção e ilustra uma modalidade de transformação cultural efetiva. Isto é, ela revela o funcionamento de um dispositivo capaz de operar alterações culturais – um dispositivo culturalmente pertinente.

Se a filosofia pretende postular alternativas viáveis para a América Latina, parece-me altamente recomendável que ela passe a levar em consideração as modalidades de resistência já existentes, os mecanismos culturais responsáveis pela contenção do Cristianismo em camadas superficiais de nossa vida – por exemplo. Esses mecanismos não foram produzidos por teorias filosóficas, mas por procedimentos práticos cuja pertinência já está demonstrada por sua existência cultural. Assim, sua tradução ou adaptação em teorias filosóficas não corre o risco de resvalar para a formulação de projetos inviáveis ou destituídos de comunicabilidade. Em último caso, compreender tais estratégias culturais pode nos sugerir linhas de ação, formas de diálogo que têm passado despercebidas em função do predomínio daquelas disposições críticas.

Observe que não me refiro aqui à possibilidade de forjarmos *uma* teoria filosófica inspirada nessas estratégias culturais. Refiro-me a várias filosofias possíveis. Não visio propor a formulação de *uma* articulação possível entre a filosofia e a América Latina, e sim de chamar a atenção para um *padrão* de como essa articulação pode ser promovida. E isso certamente pode dar origem a várias modalidades de pensamento filosófico que se

¹⁴ SAHAGÚN, *Florentine Codex*, p. 97.

mostrem diferentes, mas igualmente pertinentes com relação ao nosso modo de vida. O que essa direção geral ou estratégia para gerar projetos factíveis sugere é a possibilidade de uma relação mais ajustada entre a filosofia e nossa cultura. Ela não pretende gerar a possibilidade de se formular *uma* verdade latino-americana – independentemente do que isso possa vir a significar.

Por isso, uma filosofia ajustada à América Latina não pode se desenvolver de maneira significativa se não adotar como referência os mecanismos de resistência cultural já existentes. Se trata fundamentalmente de alterar a maneira como o trabalho filosófico tem sido desenvolvido na América Latina, livrando-o de sua tendência quase compulsiva para a crítica. A partir daí, podemos nos ocupar gradualmente com a formulação de projetos com maiores possibilidades de efetivação em função da pertinência com que serão produzidos.

Para que a filosofia se torne realmente capaz de dialogar com a América Latina temos que nos concentrar na análise dos procedimentos que temos adotado. Não se trata de corrigir nossas inclinações psicológicas, mas de reconhecer que os hábitos mentais que possuímos – oriundos da filosofia europeia – ainda se apresentam como limitadores de nossa efetiva inserção na América Latina.

Esclarecimentos finais

Um leitor atento deve ter enfrentado alguma dificuldade na compreensão do modo como tratei a crítica nesse texto. Isso em função do uso distinto desse mesmo termo na tradição filosófica. Refiro-me às três críticas kantianas.¹⁵

O uso kantiano do termo *crítica* aproxima-se daquilo que nesse texto é o seu contrário: a pertinência. De fato, o sentido da crítica kantiana é de revelar as possibilidades das capacidades humanas e, portanto, exige a suspensão de seu uso indiscriminado. Pelo menos até que um devido levantamento dessas capacidades seja feito. Por meio da crítica, o que se visa é obter um uso adequado, dentro dos padrões em que aquelas capacidades podem funcionar adequadamente. Ou seja, a crítica kantiana se propõe a ser um ajuste geral do uso das capacidades humanas, reconhecidos seus limites. As limitações dessas capacidades definem um uso legítimo, além do qual elas só poderiam gerar erros.

¹⁵ KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

Me referi aqui à crítica em outro sentido que, acredito, esteja mais próximo do seu uso convencional e corriqueiro. Esse uso refere-se à capacidade epistemológica de forjar um distanciamento para melhorar a capacidade de análise. Ele supõe, portanto, que a distância é uma virtude no que diz respeito a um melhor conhecimento daquilo que se visa. O estranhamento torna-se, por isso mesmo, uma condição recomendável e faz parte dos procedimentos muito fundamentais da filosofia no Ocidente. Se supõe que lançar-se para fora de uma situação nos coloca em melhores condições de entendê-la. A isenção e o afastamento com respeito ao que é avaliado tornam-se requisitos de primeira ordem no interior dessa tradição.

Curiosamente, o distanciamento é também um dispositivo colonial perceptível na evangelização. A distância cultural entre o politeísmo indígena americano e o Cristianismo é imensa. Por isso a intensidade crítica desse último se tornou monumental. Tão grande que nenhuma mediação se fez possível entre o que existia e o que deveria existir. O estranhamento, que poderia se mostrar como epistemologicamente recomendável de certa perspectiva tradicional, se mostrou um desastre político e social porque impediu processos de mediação entre estratos culturais muito distintos – pelo menos por parte dos europeus. Afinal, foi a distância que se converteu em intolerância, em escravidão e genocídio. E isso porque se supôs que o europeu detinha a verdade e os indígenas viviam no erro e na idolatria.

Dessa maneira, quando reproduzimos os procedimentos básicos da crítica na filosofia latino-americana – no sentido de tornar o distanciamento uma virtude epistemológica –, reproduzimos os padrões do velho colonialismo europeu. Observe que são precisamente as proposições de libertação crítica que tendem a tomar impulso no solo das diferenças entre o que somos e o que deveríamos ser. Por isso, elas estão propensas a replicar as relações coloniais, justamente quando pretendem eliminá-las.

Fiz acima um esclarecimento sobre o uso não kantiano do termo *crítica* nesse texto. Isso parece ter aproximado minha própria defesa da pertinência com a posição crítica de Kant. Mas elas não são idênticas. Minha proposição aqui diz respeito a levar em consideração processos culturais já relativamente consolidados que podem se tornar possibilidades de formulação de projetos para a América Latina. Não creio que isso seja o mesmo que estabelecer condições de possibilidades no sentido kantiano.

Essas soluções culturais podem nos fornecer alternativas, rumos possíveis, mas não restringir tudo o que poderia ser proposto com relação à América Latina. Não se trata de definir condições de possibilidades, mas de conectar a filosofia com soluções já existentes e que, por isso mesmo, podem se mostrar culturalmente viáveis. Ou seja, se trata de tornar o discurso filosófico *pertinente* com relação à América Latina e não limitar, de alguma forma, o exercício da atividade filosófica.

Referências

- BACON, F. *Novum organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BRAINERD, Ch.; REYNA, V. Fuzzy-Trace Theory: dual processes in memory, reasoning, and cognitive neuroscience, in *Advances in Child Development and Behavior*, v.. 28, 2002, p. 41-100.
- CAMINHA, P. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: Cortesão, J. *A expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil*. Lisboa: IN/CM, 1994.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- MONTOYA, A. R. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- MOTOLINIA. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.
- OLIVEIRA LIMA. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Topbooks/Publifolha, 2000.
- RICARD, R. *La conquista espiritual de México*. **México**: Editorial Jus, 1947.
- SAHAGÚN, B. *Florentine Codex: General History of the things of New Spain*. Part 1. New Mexico: The School of American Research and The University of Utah, 1982.
- SILVEIRA, R. A. T. Uma Mirada sobre a América Latina. In: RAMAGLIA, D.; SILVEIRA, R. A. T. (Orgs.). *Miradas Filosóficas sobre América Latina*. Porto Alegre: FI, 2020, p. 164-188.
- _____. A Filosofia Latino-Americana da Superficialidade, in *Cuadernos de Filosofia Latinoamericana*, v. 38, n.116, 2017, p. 47-72.
- _____. Elegbara não é Kant. In: SILVEIRA, R. A. T.; LOPES, M. C. (Orgs.). *A Religiosidade Brasileira e a Filosofia*. Porto Alegre: FI, 2016, p. 103-131
- _____. A Industrialização da Verdade, in *Redescrições*, v. 4, n. 2, p. 46-67, 2013.
- TODOROV, T. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

Endereço do autor:

Universidade Federal do Sul da Bahia
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências do Campus Sosígenes Costa
Rodovia Porto Seguro-Eunápolis BR-367 km 10 — BA
45810000 — Porto Seguro, BA — Brasil
Email: roniefilosofia@gmail.com