

O ESTUDANTE DE FILOSOFIA COMO “VÍTIMA ACADÊMICA”.

(Uma reflexão sobre razão vitimária desde Enrique Dussel e Paulo Carbonari)

(Contribuição para: Filosofia no Brasil: a história da próxima década)

Julio Cabrera.

Para Euclides Mance e Sírío Lopez

Roteiro

1. A noção de vítima (desde Dussel via Carbonari).
2. Por que o estudante latino-americano de filosofia pode ser visto como vítima.
3. Como o estudante latino-americano de filosofia pode ser sujeito da sua própria formação filosófica.

Introdução

Paulo Carbonari escreveu um longo e cuidadoso trabalho sobre “A potencialidade da vítima para ser sujeito ético”. Nesse trabalho, ele estuda autores que confirmam a condição de vítima e a justificam (Sepúlveda, Locke, Nietzsche), e outros que tentam superá-la (Benjamin, Paulo Freire, Dussel). O trabalho de Carbonari é excelente, mas parece-me conter uma lacuna importante – aliás, bastante usual – na relação dos tipos de vítimas. Em seu texto, são considerados como vítimas os pobres, os negros, os homossexuais, os indígenas, os judeus, as mulheres, mas parece-me que não se atenta contra o que venho chamando, em meus trabalhos, de “vítimas intelectuais” (ou de “condenados do saber”), em virtude de mecanismos – sobretudo acadêmicos – que geram o que chamo “pobreza intelectual”. Não no sentido usual de “ter lido pouco” ou “não ter se informado o suficiente”, mas uma pobreza gerada pelo próprio sistema de formação de um estudante de filosofia.

Sustentarei que os estudantes de Filosofia – e depois os professores em que eles se transformarão - seriam vítimas do seu próprio sistema de formação, ou “vítimas curriculares”, pessoas formadas unilateralmente e consideradas como incapazes de se autoformar, ou de participar ativamente da sua própria formação.

Esta é, pois, também uma questão pedagógica. Mas, curiosamente, apesar de um dos autores estudados no trabalho de Carbonari ser Paulo Freire, este é trazido à tona (e quase como precisando de justificativa. Ver p. 136) apenas para ajudar a melhor caracterizar a noção de vítima, definindo-a como o excluído do sistema, mas sem focar tanto o educando como vítima do sistema. Antes de tentar incluir mais e mais vítimas

no sistema teria que ver-se se o próprio sistema não gera vítimas. Antes de tentar de liberar-nos pela filosofia, teríamos que ver se a filosofia mesma não tem que ser liberada.

Quero sustentar neste trabalho que o atual sistema de formação filosófica do estudante latino-americano - e do brasileiro em particular, que é o que eu conheço melhor - é, precisamente, gerador de “vítimas acadêmicas”, especificamente no sentido de “vítima”, desenvolvido por Enrique Dussel e exposto por Paulo Carbonari em seu excelente trabalho.

Neste IV Encontro de Filosofia da Liberação foca-se a questão da Filosofia no Brasil na próxima década. Na terceira parte da minha apresentação, pretendo falar sobre algumas estratégias para o estudante de filosofia poder ser – na próxima década - sujeito da sua formação, autor de seu próprio curriculum, sem o atual paternalismo com o qual os programas de estudo são impostos hoje, sem qualquer simetria ou participação.

Parte 1.

A noção de vítima (Desde Dussel via Carbonari).

Os dois lugares de seu trabalho onde Paulo Carbonari desenvolve a noção de “vítima”, que me interessam nesta minha reflexão, são a parte 1. “Brevíssima aproximação ao tema da vítima”, e mais tarde na parte 3, seção 3.3, onde expõe a concepção dusseliana de vítima e vitimização.

Carbonari esclarece desde o começo que não interessa tentar definir o termo de maneira simplesmente conceitual, mas “*Interessa-nos estudá-la como uma categoria capaz de potencialidade mobilizadora de dinâmicas e processos humanos*” (p. 16). Assumirei aqui a mesma postura metodológica. Depois de algumas pesquisas etimológicas, ele resgata a seguinte significação primeira: “*...a vítima está submetida a um poder única e absolutamente dependente de outro e do qual a vítima não pode participar, senão que se submeter*” (p. 20). Em geral, as vítimas estão conscientes da sua condição porque a sofrem, de maneiras mais ou menos agudas. Embora a vítima seja, a princípio, passiva (p. 26), ela pode ser sujeito ativo e decisivo para a promoção da justiça. “*Ela implica a realização de ações amplas e consistentes que incidam sobre o conjunto das relações sociais, políticas, jurídicas e morais de uma determinada sociedade. (...) vítimas exigem justiça, que é um processo que vai muito além do que o direito e as instituições que o administram podem dar*” (p. 30).

Carbonari toma estas caracterizações de outros domínios (como a religião e o Direito) porque a filosofia mesma sempre tem tido dificuldade – ou tem abertamente se omitido - de se pronunciar sobre a vítima. Walter Benjamin é apontado como aquele que inaugura o reconhecimento da vítima na filosofia. Visibilizar a vítima e resgatar a

memória da injustiça com ela cometida, questionando a legitimidade do presente, são operações fundamentais (p. 31). Mas para isto acontecer, tem que ser gerada uma reflexão e um discurso a partir das vítimas, tentando resgatar seu ponto de vista.

As características marcantes da noção de vítima, depois deste breve estudo inicial, parecem ser as seguintes: (a) A vítima é passiva, sofredora de alguma exclusão de benefícios ou objeto de alguma forma de punição. (b) Ela é consciente de ser vítima. (c) Ela é invisibilizada e esquecida. (d) Ela guarda uma potencialidade de transformar-se em sujeito ativo, a través de uma memória e uma luta pela visibilização de seu ser vítima. Estes seriam alguns traços gerais da noção de vítima.

Vejamos agora como esta problemática é desenvolvida dentro da filosofia da libertação de Enrique Dussel. Já desde o início da sua vasta produção filosófica, Dussel tem explicitamente afirmado a vítima como sujeito ético da libertação (Carbonari, p. 162). Sua preocupação central, acentuada no período mais recente (anos 90), foi “...a opressão, a exclusão e o genocídio do pobre, o que sofre, o miserável, a vulnerável corporalidade viva da vítima” (Dussel, citado por Carbonari, p. 164). Toda libertação “...deve partir da miséria dos pobres, da angústia do destituído, da dor da vítima”.

Uma contribuição fundamental de Dussel ao tema será ver a vítima como “exterioridade” ao sistema, fazendo uma distinção fundamental entre as vítimas intrasistemáticas, das quais o sistema se ocupa (ou finge se ocupar), e as vítimas externas ao sistema, que são aquelas que, com sua penúria e sofrimento, fazem o próprio sistema funcionar. Outra contribuição fundamental de Dussel tem sido explicar historicamente um longo processo de vitimização, que começa com a invasão de América e exclui atualmente – no sistema capitalista global - a maioria da humanidade (p. 165). A geração de vítimas (de “pobres”) é, pois, sistemática, e não um mero acidente ou subproduto ou “efeito colateral”, e responde a um longo processo histórico. Dussel coloca isto como ponto de partida obrigado da ética, não de uma ética – como as éticas europeias em geral – apenas preocupadas com a implementação de normas morais (deontológicas, utilitaristas ou virtuosas) dentro do sistema. Qualquer “preocupação ética” indiferente ao processo de geração de vítimas é contraditória em sua mesma formulação.

Assim, “...a alteridade do outro, a exterioridade do sistema, é o que agora se chama de vítima” (165). Trata-se de “...seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (...)”. A vítima é alguém cuja condição de sujeito ético lhe foi negada, e a sua própria humanidade posta em dúvida. A vítima não pode produzir, reproduzir ou desenvolver a própria vida. Ela está excluída da participação nas discussões, por “...não fazer parte dos processos de validação das condições que estabelecem os valores e o que tem sentido no comum” (p. 166). A vítima é “...o aparecer do rosto do outro que emerge da ordem excludente, ironicamente chamada de ordem do ‘bem’”. É precisamente o momento ético-crítico que faz a vítima

aparecer como vítima. Mas “pensar desde a vítima” não é nenhuma atitude assistencialista, paternalista ou de piedade, mas um pensamento dinamizador do ser sujeito ético da vítima, que lhe fora negado historicamente. Trata-se de propor um projeto de libertação que leve a superar a situação de vitimização.

Na lista de vítimas figuram: operários, índios, escravos, mulher (corporalidade feminina), raça não branca, velhos e crianças abandonadas, refugiados, estrangeiros, etc (p. 166), à qual lista poderíamos acrescentar os homossexuais e outras vítimas do sistema sexual dominante¹. Estas vítimas se encontram imersas na dor, infelicidade, pobreza e ignorância. A vítima expressa a contradição (ética) do sistema, porque ele exclui a maioria de praticar e usufruir o “bem” que o próprio sistema prega. Uma terceira contribuição dusseliana ao tema da vítima, que podemos chamar de “negativa”, é o reconhecimento de que todo sistema produz inevitavelmente vítimas (pp. 166-167, 172). Entretanto, isto não é motivo para ficar de braços cruzados, mas para manter o exercício da crítica permanentemente aberto (talvez criticando hoje aos revolucionários de ontem).

A partir da “aparición” da vítima, todos os valores se invertem: o bom passa a ser mau, o válido passa a ser não válido, etc. Esta aparição pode ser difícil, porque para as muitas consciências cúmplices do sistema, a vítima é algo de necessário e natural, um aspecto funcional do próprio sistema (p. 167). A atitude crítica é ética – no sentido de um princípio material - porque preocupada com a dignidade da vítima e com a possibilidade de viver que lhe foi tolhida (p. 168). Esta crítica se desenvolve segundo 3 níveis: crítica ao sistema vigente como gerador de vítimas, afirmação da validade anti-hegemônica da comunidade de vítimas como modo de enfrentar o sistema vigente, e, finalmente, abertura das possibilidades de operação do princípio-libertação, visando eliminar a situação de vitimização.

Assim, a condição de vítima está caracterizada pela assimetria ou falta de reciprocidade no jogo das argumentações, pela sua não participação nas decisões que depois excluem e prejudicam (pp. 170-171). É fundamental poder detectar a existência real de vítimas, ao mesmo tempo como prejudicadas e como sujeitos éticos em pleno direito. O prejuízo que se faz contra elas, a sua exclusão, lhes tira a participação apenas no plano dos fatos, não no plano do direito. Despoja-se o outro da sua humanidade, pois se o coloca num âmbito de morte, de anulação, de impossibilidade de viver (p. 174).

Por isso, é fundamental que as próprias vítimas se reconheçam como tais, como dignas da sua libertação e responsáveis por ela. É necessário romper com a naturalização (considerar as vítimas como momentos funcionais inevitáveis do sistema) e culpabilização (as vítimas se considerarem culpadas da sua própria miséria) (p. 175). Mas a libertação não acontece nunca isoladamente; ela é realizada em comunidade, a

¹ Na lista de Dussel, estes excluídos não aparecem. Cfr. meu texto “Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel”. (Ver bibliografía).

través de uma transformação das normas, microestruturas, valores, instituições, etc vigentes, que sustentam apenas valores de troca, justificativas da exclusão ou exploração, e produzem vítimas; trata-se da criação de novos valores e normas à luz dos quais as vítimas deixem de ser visualizadas como inimigos, como delinquentes ou inferiores e passem a participar das decisões e desenvolver suas vidas, antes impedidas (p. 176).

A libertação também se vincula com processos de subjetivação (rejeitando sujeitos abstratos, tal como aparecem na filosofia europeia, desde a consciência kantiana até as subjetividades meramente instrumentais e as estruturas monológicas da filosofia analítica contemporânea) (p. 178). As subjetividades que interessam ao processo de libertação são as subjetividades vivas, concretas, encarnadas em corporalidades que sofrem e se revoltam contra o sofrimento. São subjetividades que interpelam, que protestam desde a sua exclusão e manifestam as falhas do sistema, não apenas no plano da proclamação linguística, mas na forma da dor e o sofrimento.

Estas subjetividades entram em contato com outras nas comunidades, gerando intersubjetividades, cujos membros se reconhecem como vítimas e unem suas forças (nos movimentos sociais); criando uma comunidade de vítimas e uma memória coletiva de exclusões e reivindicações (p. 179). Daí que os “...os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, ansiar por utopias...” (179-180).

O sucesso destes movimentos, nas comunidades de vítimas, não se mede apenas por uma racionalidade instrumental, que ainda os manteria dentro do sistema, mas como efetividade para comover o sistema hegemônico e criar condições para transformá-lo. Trata-se, pois, de uma luta. Aqui um ponto importante é se esta revolta pode ser feita pelas vias democráticas, ou se exigirá alguma ação mais violenta. (pp. 182-183). Segundo Dussel, a violência pode estar eticamente justificada quando se trata de aplicá-la numa revolta contra os que impedem outros de manifestar plenamente suas vidas e seus direitos; como uma forma de restabelecer uma igualdade que fora anteriormente lesada. Esta violência deve distinguir-se daquela que o sistema hegemônico exerce, através de suas diversas polícias, para manter o estado de desigualdade. Dussel, inclusive, prefere chamar de violência apenas à segunda (p. 185). Trata-se, em suma, de realizar ações norteadas pelo princípio da libertação, que não reproduzam e perpetuem o sistema hegemônico, violentamente repressor da vida que todos têm direito a desenvolver.

Parte2.

Por que o estudante latino-americano de filosofia pode ser visto como uma vítima.

Seguindo linhas crítico-reflexivas abertas em anteriores textos meus (especialmente “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”, o Diário de um filósofo no Brasil (2ª edição, 2013) e o artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”), mas diretamente inspirado pelo trabalho de Paulo Carbonari, sustentarei que a situação atual do estudante latino-americano de filosofia, e em particular do brasileiro, preenche as caracterizações dusselianas da situação vitimária, transformando-o num exemplo representativo do que, nesses escritos anteriores, chamei de “vítimas intelectuais” ou de “condenados do saber”. Mas, ao mesmo tempo, a “vítima acadêmica” ou “curricular” apresenta alguns traços distintivos a respeito de outros grupos vitimados (como mulheres, gays e negros), que nos farão entender com mais riqueza a própria noção de vitimação e de vítima.

2.1. Vítimas curriculares.

Faz alguns meses, Euclides Mance enviou pela lista Iphil uma mensagem chamada “Sobre a Liberdade de Pensamento e o Direito ao Livre Filosofar”, onde se referia criticamente ao caso de Teófilo Reis, estudante negro que apresentou na Unicamp um projeto de tese em torno de pensamento africano, e que foi rejeitado por não contar a instituição com nenhum orientador na área. Mance considerou que essa “lacuna” da instituição não era casual, mas decorrente do fato dos condutores da “formação em filosofia” nessa universidade não considerarem que existe sequer algo como “pensamento africano”. Eu sustento que esse estudante foi uma vítima no sentido da condição vitimária de Dussel, exposta por Carbonari.

Mas eu estenderia esta tese para qualquer estudante que queira pesquisar em alguma área de pensamento não considerada como “filosófica” pelos que têm o poder de elaborar os programas de estudo: pensamento latino-americano, pensamento brasileiro, pensamento asiático, africano, caribenho, e, em geral, pensamento não euro-norte-americano. E – deve-se acrescentar - esta vitimação do estudante, seguindo o critério de Carbonari que partilho não se produz em termos da etimologia da palavra ou da sua definição conceitual de dicionário, mas em decorrência dessa categoria tal como pragmaticamente utilizada pelas comunidades (neste caso, pelas comunidades acadêmicas) e na qual, como veremos, deveria residir também a sua potência mobilizadora e transformadora².

² Esclareço isto porque não faltará algum acadêmico pedante que queira entabular comigo alguma interessantíssima discussão acerca da etimologia da palavra “vítima” e arguir que o estudante de filosofia não responde a ela. O critério de Carbonari serviria para replicar que o estudante é “vítima” num sentido histórico, não meramente etimológico.

Não precisa tratar-se de um caso tão dramático e com tanta cobertura mediática quanto o de Teófilo Reis. Sustento que esta é a situação na qual se encontra qualquer estudante de filosofia no sistema atual. Pois toda vez que um estudante de filosofia cursa uma disciplina onde apenas constam autores europeus e norte-americanos, retirados da história oficial da filosofia de Tales a Habermas, cada vez que tem que elaborar um projeto que deve enquadrar-se dentro das possibilidades oferecidas pela instituição, e sem que a mesma faça qualquer esforço por ampliar seus quadros educativos e formativos, o estudante é submetido a um tipo de violência intelectual e institucional, baseada numa situação de unilateralidade e falta de simetria.

Considero um ato de violência que um professor peça para um estudante – mesmo com extrema cordialidade - escrever sobre Wittgenstein em lugar de escrever sobre Leopoldo Zea, a risco de ser desligado ou ficar sem orientação, na medida em que ao estudante não se lhe deixem outras alternativas. Temos que apreender a ver estas atitudes como atos de violência, em lugar de banaliza-las arguindo aspectos da estruturação curricular dos cursos e limitações das instituições. O “motivo” apresentado é quase sempre o mesmo que no caso do Teófilo: falta de orientadores (e que não seria “sério” nomear um orientador não devidamente habilitado), falta de estrutura da instituição para cobrir um projeto sempre considerado como “perfeitamente legítimo” e “importante” (ou seja, nunca é rejeitado “no mérito”). O estudante já se encontra com os programas e os cursos estruturados - com esses autores e essas temáticas - e com uma ideologia que os impõe como sendo a única filosofia que conta, aquele precioso acervo de 24 séculos que ele deve estudar e no qual ele deve escolher a sua “especialidade”.

Esta situação acadêmica, segundo pretendo mostrar de imediato, apresenta todos os traços negativos da “situação vitimária” tal como descrita por Dussel e Carbonari. O estudante de filosofia que deseja estudar pensamento não europeu (cito novamente Carbonari) “...*está submetido a um poder única e absolutamente dependente de outro e do qual ele não pode participar, senão que se submeter*”. Na medida em que o estudante não tem participação na decisão de centralizar seus estudos filosóficos em pensadores europeus e norte-americanos, e tem, portanto, que submeter-se ou ser desligado, ele é perfeitamente enquadrado dentro da categoria de vítima no sentido aludido. (É verdade que os estudantes têm uma “representação” nos colegiados, mas ela é esmagadoramente minoritária diante da representação dos professores, todos os quais, quase sem exceção, estão totalmente imbuídos da ideologia eurocêntrica). O estudante afetado é, pois, “passivo” (outra das características da vítima), não tem movimentos disponíveis, a não ser protestos, cartas abertas, certa mobilização social, que habitualmente não dão em nada e não mudam nada.

2.2. Memória latino-americana.

Carbonari expõe que, nas situações de vitimação, é indispensável recuperar uma “memória da injustiça cometida”, para poder articular os elementos da libertação. No caso do pensamento latino-americano e brasileiro, existe essa memória que teria que ser resgatada para dar ao estudante plena consciência daquilo de que está sendo despojado numa formação filosófica unilateral. O pensamento filosófico latino-americano parte da antiguidade indígena – muito mais antiga do que a grega - até os movimentos de resistência, já iniciados na época da conquista, até o pensamento emancipador desenvolvido na passagem do século XIX para o XX – indo além das independências formais de inícios do século XIX - e que se estende até os dias de hoje. Existem numerosos textos clássicos do período colonial e modernos – dos séculos XVII a XIX - de pensadores latino-americanos e suas relações de submissão, assimilação, conflito e exclusão a respeito do pensamento centrado na Europa.

Algumas das temáticas desta agenda latino-americana de filosofia seriam, por exemplo: (a) a questão mesma de um filosofar desde América Latina, o que significa pensar desde a nossa situação histórica; (b) as noções de “filosofia” desde Europa e América Latina e suas relações com a política, a arte e a religião; (c) o caráter insurgente do pensamento desde América Latina; (d) o tema da “identidade”, entre o histórico e o metafísico; (e) sobre o sentido e os riscos de se perguntar por um pensamento indígena; (f) as culturas indígenas numa visão própria antes da invasão europeia: pensamento Nahuatl segundo León-Portilla; pensamento Maia; a significação do Popol-Vuh; pensamento Inca: deuses, mundo, homem; (g) pensamento tupinambá segundo Viveiros de Castro; canibalismo e antropofagia entre a barbárie e o simbólico. Esta “memória” continua com a filosofia na época colonial no Brasil e na América Latina com temas como: (h) processo civilizador e choque cultural; (i) a recepção e o ensino da filosofia escolástica e o surgimento do pensar da emancipação; (j) o pensamento filosófico na circunstância latino-americana: escravidão, imposição de culturas, legitimidade, humanidade, salvação. (k) os defensores hispânicos dos índios: Bartolomé de Las Casas. (s. XVI) e a controvérsia de Valladolid entre Las Casas e Gines de Sepúlveda e temas correlatos.

No caso específico do Brasil, encontramos o contexto brasileiro de reflexão e seu transfundo português com autores como Pedro de Fonseca, Francisco Sanches, Manuel de Nóbrega (s. XVI), Antônio Vieira, Gregório de Matos, Nuno Marques Pereira (s. XVII). No contexto hispano-americano e seu transfundo espanhol, autores como Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Alonso de La Vera Cruz, Antonio Rubio. A lenta passagem da Escolástica para a “Modernidade”, a expulsão dos jesuítas de América Latina e os novos projetos de dependência, Espanha e Portugal como periferia, com pensadores como Matias Aires (s. XVIII), Silvestre Pinheiro Ferreira (s. XVIII-XIX), Benito Diaz Gamarra, Javier Clavijero (s. XVIII) e muitos outros.

Dentro deste contexto, temos de imediato as independências formais latino-americanas do início do século XIX, o levantamento indígena de Tupac Amaru, Simon Bolívar e José de San Martín, dois militares com projetos americanistas. Pensadores do período como Andrés Bello (Venezuela), Juan Bautista Alberdi (Argentina), Domingo Sarmiento (Argentina), Gonçalves de Magalhães (Brasil), Francisco Bilbao (Chile). Os projetos “modernizadores”, entre o romantismo e a dependência, a apropriação latino-americana do positivismo europeu: Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes, Tobias Barreto, Nísia Floresta (Brasil), José Ingenieros (Argentina), Justo Sierra (México). As diferenças entre emancipação e “independência”: José Enrique Rodó (Uruguai), o romance “Ariel”. José Martí (Cuba) e os primórdios do pensamento americanista. Pensadores do período: José Carlos Mariátegui (Perú), Carlos Vaz Ferreira (Uruguai), Alejandro Korn (Argentina), Raimundo de Farias Brito (Brasil), Alejandro Deustúa (Peru), Antonio Caso e José Vasconcelos (México), Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana), Jackson de Figueiredo (Brasil), Samuel Ramos (México), José Gaos (Espanha-México), Vicente Ferreira Da Silva (Brasil), Francisco Romero e Carlos Astrada (Argentina).

Por fim, a filosofia das universidades no século XX: a geração dos comentadores, historiadores e exegetas, a persistência do pensamento da emancipação e suas relações com a universidade. No contexto brasileiro, a tardia fundação das universidades e o pensamento da emancipação desde as ciências humanas: Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Paulo Freire, Florestan Fernandes. Álvaro Vieira Pinto e o desenvolvimentismo. O contexto hispano-americano e seu vigoroso pensamento da emancipação: José García Bacca (Espanha-Venezuela), Leopoldo Zea (México), o grupo Hiperión, Octavio Paz (México), Augusto Salazar Bondy e Francisco Miro Quesada (Peru), Arturo Andrés Roig (Argentina), Arturo Ardao (Uruguai). Finalmente, a Filosofia da libertação a partir, pelo menos, dos anos 60: Enrique Dussel, Juan Carlos Scanonne, Horacio Cerutti, e a filosofia intercultural e pós-colonial: Raúl Fernet-Bettancourt, Rodolfo Kusch, Walter Mignolo.

Este vasto e rico contexto intelectual – do qual a filosofia da libertação é apenas uma pequena parte - é simplesmente ignorada e omitida na formação filosófica de um estudante, nem sequer discutida ou refutada, mas mantida na sua mais plena inexistência. Mas ela seria, precisamente, aquela capaz de fornecer ao estudante os elementos para pensar a dependência e a libertação dentro de um contexto amplo, dando a ele toda a dimensão de sua submissão, a consciência que ele jamais possuirá estudando apenas pensamento europeu. O conhecimento desta tradição paralela de pensamento levaria a questionar, parafraseando Carbonari, a legitimidade de um presente curricular perfeitamente consolidado e naturalizado, sobre o qual já não mais se levantam suspeitas, e do qual apenas se cuida a “competência” interna de seus especialistas e a “qualidade” com a qual são assimilados conteúdos filosóficos assimetricamente impostos a quem estuda “filosofia” (e que permitirá diferenciar entre “alunos brilhantes” e alunos “fracos” de acordo com a sua competência para assimilar e reproduzir esses específicos autores e temáticas).

2.3. Dussel e as vítimas curriculares.

A primeira das grandes contribuições de Dussel ao tema da vítima, tal como exposto por Carbonari, se aplica de maneira extremamente interessante ao caso acadêmico. Trata-se da ideia da vítima como “exterioridade” ao sistema, aquela vítima que tem que existir para o sistema funcionar, à diferença das vítimas intrasistemáticas, que podem até ganhar benefícios do sistema como parte da sua dominação (sejam bolsas-família ou bolsas de estudo para estudar Hegel na Alemanha). Isto parece claramente acontecer no caso do sistema euro-centrado de formação em filosofia em países latino-americanos e no Brasil. O sistema todo funciona contando com que os estudantes de filosofia que querem estudar pensamento não euro-centrado sejam excluídos (ou desligados de seus cursos).

O que tem que ser entendido é que esta exclusão não é casual (apenas provocada por uma “lacuna” curricular que o sistema se apressaria em sanar), mas a exclusão é estrutural e sistêmica, portanto necessária, não contingente, fazendo parte da formação e manutenção do próprio sistema. O sistema vive e perdura na base dessa exclusão, não é uma exclusão qualquer, mas aquela que mantém o sistema funcionando. A vítima externa é mola de funcionamento do sistema, a sua condição de possibilidade, e não uma anomalia, ou um “problema” a resolver. (Um problema sistêmico do atual sistema seria, por exemplo, a dificuldade dos estudantes em lerem Aristóteles em grego; mas as dificuldades que os estudantes têm para encontrar livros que exponham o pensamento de Tobias Barreto, ou de Rodolfo Kusch ou de Juan Carlos Mariátegui, não são “problemas” para o sistema; pelo contrário, a exclusão desta literatura é uma das condições de seu funcionamento normal).

Todas as outras caracterizações da situação vitimária de Dussel expostas por Carbonari se aplicam literalmente ao caso acadêmico. Dussel sustenta que, nessa situação, as vítimas “não podem desenvolver e reproduzir as suas vidas”, e que “a sua humanidade é posta em dúvida”. Aqui essa “vida impedida” deveria entender-se como “vida intelectual”, ou “vida filosófica”. Uma vida filosófica é algo muito mais fundo e importante do que uma mera recopilação de “conhecimentos”; trata-se daqueles estudos que constituem a nossa existência, que nos fazem ser, não meros ornamentos eruditos mas conhecimento que nos faz crescer, viver e morrer; saberes com os quais as nossas vidas são tecidas. O estudante de filosofia costuma confundir essa vida filosófica profunda com apenas autores ou temáticas “interessantes”. Na verdade, é extremamente fácil “se interessar” em questões filosóficas; tudo é “interessante”; quando nos apresentam alguma temática – filosofia da mente, microfísica do poder, homo sacer, morte de Deus, desconstrução - em seguida nos sentimos atraídos e curiosos e enveredamos numa certa linha não por um motivo profundo (às vezes nem sabemos bem por que), mas por uma atração irresistível e uma curiosidade insaciável (também porque todo mundo está falando de certos autores), o que pode nos levar muito longe da

nossa vida filosófica, daquelas ideias que realmente têm algo a ver com nós mesmos e com nossa situação de dependência.

No atual sistema eurocêntrico de formação, os anseios filosóficos dos estudantes são soberbamente desprezados e deixados de lado, inclusive ridicularizados, em benefício de longos e competentes estudos de autores e temáticas que, com o cultivo, se tornam enormemente “interessantes”, mas no qual – parafraseando Dussel – os estudantes “não têm real oportunidade de desenvolver e reproduzir as suas vidas intelectuais”. Essa oportunidade de serem sujeitos da sua formação só poderá surgir num contexto de formação multilateral e pluralista, de pensamento genuinamente universal, e não apenas dirigida para os pensamentos de um pequeno setor do planeta. É a “humanidade intelectual” dos estudantes o que é negado, na medida em que eles não são considerados humanos pensantes, mas apenas objetos que devem ser submetidos a regras severas para, daqui a um bom tempo, estarem em condições de reproduzir com competência o que lhes fora ensinado. Qualquer desvio é considerado como o seria a “ação repreensível” de um filho que se afasta das normas paternas. (Carbonari, p. 19). O estudante que “não faz progressos”, que “não estuda o suficiente”, é culpado da sua própria ignorância (de maneira semelhante a como os indígenas eram culpados da sua escravidão). (p. 197). Há aqui, pois, uma dimensão da humanidade negada.

Para Dussel, a condição de vítima também está caracterizada pela assimetria, a falta de reciprocidade nas argumentações, e a não participação nas decisões que depois prejudicam e excluem. No sistema acadêmico atual, tira-se do estudante toda e qualquer chance de estruturar a sua própria formação. Certamente, quase todos os aqui presentes, se insurgem contra a ideia de que a mulheres, negros ou estrangeiros se lhes negue seu direito de se autodeterminar como sujeitos éticos; mas estou certo de que muitos de vocês aqui presentes estão totalmente de acordo com a ideia de que os estudantes não podem formar seu próprio currículo ou sua própria grade, por lhes faltarem os conhecimentos e as experiências adequadas. Como no caso da criança pequena e do índio, se considera o estudante como alguém que não pode ser sujeito e que ainda deverá, por um bom tempo, ser conduzido de maneira unilateral. E os próprios estudantes, em sua imensa maioria, acha que isto é correto e está bem como está, que são os professores que têm a competência para fazer isso e não eles³.

³ Na verdade, aqui se entrecruzam duas problemáticas: o autoritarismo vertical acadêmico em geral, do qual temos abundantes exemplos em nossas vidas acadêmicas cotidianas (por exemplo, são impostos de cima para baixo a obrigação do aluno de conhecer a totalidade de uma literatura para poder escrever sua tese, ou a obrigação de ler em língua original; também temos as corriqueiras atitudes autoritárias dos professores que observamos em defesas de tese ou monografias, onde frequentemente o estudante é desnecessariamente humilhado e inferiorizado). O caráter eurocêntrico dos currículos de filosofia também é imposto de cima para baixo, mas a atitude verticalista não aparece, evidentemente, com o eurocentrismo, mas aponta para uma atitude acadêmica mais geral.

2.4. Vítimas que não ousam dizer seu nome

Na seção 4.1.2. “Alguns elementos críticos para uma racionalidade ética a partir da vítima”, Carbonari relaciona estes elementos da seguinte maneira: “(1) *Produção social da condição de vítima: vítimas são resultado de processos históricos*; (2) *potencialidade crítica daquele/a na condição de vítima: a condição das vítimas denuncia criticamente a situação desumana que as submete (...)* (3) *potência de ação de quem está na condição de vítima: as vítimas têm potencialidade ativa para agir de modo organizado para a transformação da realidade de vitimização e a sua superação da condição de vítimas*” (p. 214. Meus sublinhados).

Mas é precisamente neste ponto da arguição que se impõe uma observação absolutamente crucial. Quando resumimos as 4 características principais da noção de vítima, apenas duas delas se aplicam perfeitamente ao estudante de filosofia latino-americano: a sua natureza passiva e sofredora, e o caráter invisível e naturalizado da situação da vítima. Mas as outras 2 características são problemáticas: segundo Dussel, a vítima tem que ser plenamente consciente de ser vítima, e, conseqüentemente, ela deve reconhecer em si mesma uma potencialidade de transformação e superação da sua condição de vítima, transformando-se em sujeito ativo. (Carbonari, p. 218). Segundo expõe Carbonari, a vítima tem que “aparecer”, especialmente para si mesma, e reconhecer que pertence a um conjunto de vitimados com os quais terá que se solidarizar e formar comunidades de vítimas dispostas a uma libertação coletiva, com todos seus riscos e violências. As vítimas têm que tentar, a través da sua ação, de reverter os valores vigentes para desativar seu poder excludor e gerador de vítimas.

Os 3 níveis da libertação de Dussel terão que ser percorridos: crítica ao sistema vigente, afirmação da validade da comunidade de vítimas, e operação do princípio-libertação. As próprias vítimas terão que reconhecer que sua dignidade e direito a viver plenamente – neste caso, a pensar plenamente – estão sendo lesados e devem assumir a sua libertação como tarefa necessária, e tornar-se responsáveis por ela. (pp. 172, 178).

Mas, precisamente, o grande problema com a situação do estudante de filosofia - e com o professor no qual ele vai se transformar - é que ele não se sente vítima em absoluto, não se reconhece como tal, mas se insere perfeita e docilmente no sistema dentro do qual tenta “brilhar”, seguindo as regras impostas tal como se apresentam. Ele tentará ser, digamos, um competente conhecedor de Wittgenstein, lerá a totalidade das obras deste filósofo na sua língua original, engolirá toda a literatura secundária que seu orientador ou professor considerar relevante, achará esse estudo enormemente “interessante”, se formará com louvor e trabalhará depois em sua área com extrema “competência”. Ele não se vê a si mesmo como vítima, a vítima aqui “não aparece”. Quando ele começar a ganhar reconhecimentos e honrarias, a brilhar em suas conferências e palestras, quando for publicado por boas revistas e casas editoriais, ele se sentirá plenamente realizado e dará graças a sua formação por tê-lo levado tão longe (a pesar que, de vez em quando, possa atormentar-se por alguma “lacuna de formação”

que ainda tentará resolver). E quando ele chegar a ser um pesquisador reconhecido na comunidade, não terá a menor noção de ser uma vítima acadêmica. Pelo contrário, pensará ter triunfado na vida e realizado plenamente a sua vida filosófica. Obviamente que, a partir dessa situação, ele não terá nem a menor ideia de ter de ser sujeito de um processo de transformação. Pois, para que transformar o que está tão bem? Não podemos pensar “a partir das vítimas” se não há vítimas. A isto chamo de vítima que não sabe de si mesma, ou, parafraseando Oscar Wilde, a vítima que não ousa dizer seu nome⁴.

A situação do “profissional bem sucedido” de filosofia, em América Latina, se parece enormemente com a situação do escravo liberto. Um escravo podia, em certas circunstâncias, ser favorecido pelo seu amo, ter atribuições muito importantes, grandes responsabilidades, e inclusive, ter posses e mesmo escravos da sua propriedade. Já não era castigado e a sua vida cotidiana era a de um homem “livre”. Ele continuava sendo escravo, mas já tinha deixado de sentir-se como tal. Obviamente, este escravo bem favorecido tinha deixado totalmente de lado qualquer tentativa de fuga ou de revolta, pois ele tinha achado um lugar confortável no sistema escravagista, dentro do qual tinha reconhecimento, prestígio e benesses. Que mais podia querer? (Esta é também a situação internacional dos chamados “capitalismos dependentes” - como Florestan Fernandes e Boaventura Santos o assinalaram, entre outros - países poderosos economicamente, como o Brasil, mas que continuam dependentes do capitalismo internacional; estes capitalismos dependentes podem inclusive exercer poder colonialista e explorador sobre outros países dependentes menos poderosos).

Quero utilizar aqui um exemplo desta vitimação que não ousa dizer seu nome, algo que aconteceu comigo. Eu fui entrevistado, no ano 2014, pela revista Nabuco quando ela estava elaborando seu primeiro número. A entrevista girava em torno de filosofia no Brasil. Ela foi divulgada na Internet e teve grande audiência. Apenas um professor do establishment oficial respondeu, muito cordialmente (como costuma ser)⁵, tentando responder cada um de meus questionamentos. Os detalhes dessa discussão não interessam aqui⁶, mas sim importa salientar a atitude de total aceitação, por parte do meu interlocutor, da sua situação de vítima, e a sua invisibilização como tal a partir dessa atitude.

Os momentos em que isto aparece melhor são os seguintes: (a) Quando ele define o que seria ser um filósofo, ele escreve: “...um filósofo é alguém que foi pelo menos capaz de identificar um problema filosófico e situar o seu próprio tratamento, análise ou resposta frente ao status quæstionis desse mesmo problema (...) ...fornecer alguma contribuição a algum problema já tratado pela tradição filosófica, é condição necessária o conhecimento de tal estado da questão. (...) participação ativa no debate internacional junto a outros comentadores e cuja produção poderia integrar, em pé de igualdade...”. Assim definida a atividade filosófica, em total dependência da “tradição filosófica” (obviamente apenas a

⁴ Num poema, Wilde fala de “o amor que não ousa dizer seu nome”, para referir-se ao amor de um homem por outro, especialmente de um adulto por um jovem.

⁵ Costuma-se reagir contra as diatribes e insultos de Olavo de Carvalho (por exemplo), e eu concordo com a crítica contra esse tipo de maneira de debater. Mas o contrário, a extrema “cordialidade” que sempre parece encontrar numerosos “pontos de acordo”, pode ser igualmente prejudicial.

⁶ Podem ser encontrados em meu artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”, publicado pela revista Nabuco poucos meses depois, em seu segundo número. (Ver bibliografia).

européia), fica totalmente impossível introduzir temáticas tais como as antes relacionadas, por não fazerem parte das problemáticas oficiais vindas dos países hegemônicos.

Outro momento interessante de vitimação que não ousa dizer seu nome é a questão das línguas; este professor escreve: *“Como é óbvio, está de saída completamente vedado qualquer argumento relacionado ao idioma, já que um dos pontos recorrentes da crítica (...) é que essa massa de intérpretes é formada em genuíno espírito globalizado, domina o inglês e, por vezes, o francês, o alemão, quando não até mesmo o bizarro dinamarquês. (Apenas de passagem: não compreendo igualmente a crítica a um idioma científico universal. Outrora tivemos o latim e o francês, e os exemplos de confusões e desentendimentos em congressos, dados pelo professor, evidenciam justamente a necessidade de tal língua comum)”*. Aqui há uma total inocência a respeito do poder de dominação das línguas, considerando-as apenas como inofensivos instrumentos para “facilitar a comunicação”, sem perguntar-se nunca que tipo de comunicação a suposta “língua científica” visa promover.

Este tipo de professor de filosofia é uma vítima que não ousa dizer seu nome porque, entre outras coisas, pensa que vive num ambiente pluralista e democrático, já que - segundo costuma alegar - as grades curriculares são muito flexíveis e “todas as posições filosóficas estão bem representadas em nosso país”. Tentei, em meu artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”, elucidar as ideias centrais e inalteráveis de um professor de filosofia plenamente assimilado ao sistema (que agora estamos vendo como gerador de vítimas). Chamei ao conjunto dessas ideias o Acervo T, cujas ideias básicas são as seguintes:

(1) A filosofia é universal; (2) A história do pensamento europeu a representa exemplarmente; (3) Saber filosofia é ter sólidos conhecimentos dessa história; (4) Qualquer pretensão filosofar autoral pressupõe estes conhecimentos; (5) Os pensamentos de outros lugares são “nacionais”, de interesse apenas local e ferem a universalidade da filosofia; (6) Ao criticar a filosofia europeia, ela já é utilizada. Estas 6 ideias são repetidas automaticamente pela imensa maioria dos professores de filosofia, quase com as mesmas palavras. Alguém que assume dogmaticamente o Acervo T, no sentido de não aceitar leva-lo para um debate onde enfrentaria posições contrárias, é uma vítima que não ousa dizer seu nome, um estudioso de filosofia perfeitamente adaptado à sua situação de dependência.

2.5. Corresponsabilidade das vítimas intelectuais.

A atitude da vítima que não ousa dizer seu nome acaba fortalecendo as outras duas características gerais da vítima tal como expostas por Carbonari. Pois pelo fato dela não se ver a si mesma como vítima, contribui a tornar-se cada vez mais passiva (característica número 1) e cada vez mais invisível para os outros e para si mesma (característica 2). Os motivos pelos quais as vítimas não se reconhecem como tais são difíceis de entender, além da explicação banal do escravo liberto: os humanos tendem a “acomodar-se”, num mundo difícil e íngreme, mesmo que seja dentro da dependência, na medida em que não são incomodados e conseguem levar adiante uma vida, mesma que seja uma vida passiva e servil, e mesmo que se pretenda muito “crítica”. Milhares

de pessoas no mundo “optam” por esta situação, a maioria deles por total falta de alternativas. Mas que não se pense que os intelectuais - e especificamente os filósofos - escapam disso; pelo contrário, também os filósofos encontram seu lugar dentro da dependência, no qual conseguem brilhar e ser reconhecidos, viajar pelo mundo dando palestras sobre a sua especialidade em algum autor ou temática, europeus, sem nenhuma consciência de serem passivos e dependentes.

Carbonari ressalta muito bem algo que deveria ser óbvio: que a questão da libertação, no pensamento de Enrique Dussel, é interna à definição da ética. Isto significa algo muito importante: que, segundo Dussel, não podemos ser sujeitos éticos se não estivermos interessados e envolvidos num processo de libertação, por mais “éticos” que possamos ser de um ponto de vista kantiano, utilitarista ou aristotélico. Pois podemos estar sendo “éticos” dentro de um sistema injusto, excludor, explorador, racista e eurocêntrico. Sem uma preocupação com a questão da libertação não há, para Dussel, eticidade possível. Isto é da maior importância. Interessar-se pela libertação e lutar por ela não é uma simples opção ética entre outras, mas a opção sem a qual não há moralidade ética em absoluto. Aplicando isto ao caso acadêmico, aqueles que se acomodaram perfeitamente dentro do sistema eurocêntrico e invisibilizaram as suas figuras de vítimas, afogando a luta por uma subjetivação liberadora, não assumem uma atitude ética de acordo com os parâmetros de Dussel. (É claro que isto pode ser atenuado, em caso de estudantes jovens que ainda não têm os elementos para perceber-se como vítimas acadêmicas, mas é indesculpável no caso de professores maduros e experientes).

Carbonari observa, num comentário particular ao presente texto, que culpabilizar as vítimas (neste caso, estudantes e professores) da sua situação de vítimas poderia aproximar-se da atitude vitimária, que sempre considerou as vítimas como culpadas da sua própria vitimação, como aconteceu com os escravos negros e os indígenas, que eram considerados culpados da sua própria condição pela sua impiedade, ignorância, etc. É claro que, inicialmente, o processo de colonização – inclusive intelectual - foi exercido unilateralmente por europeus, e desse processo inicial os estudiosos não foram culpados nem responsáveis (embora figuras como Montesinos e Las Casas mostrem que sempre foi possível resistir, lutando fortemente contra os valores vigentes). Mas, com o andar do tempo, quando os intelectuais vão cobrando clara consciência da sua submissão, marginalização e dominação, eles se tornam, sim, culpados e responsáveis pela manutenção do sistema de dominação, ao internalizar perfeitamente os valores vigentes e exercê-los sem qualquer crítica, como ocorre no caso do professor de filosofia eurocêntrico que assume o Acervo T.

Vistos desde a perspectiva dos países hegemônicos, nossas atividades filosóficas não são vistas como produtos de uma situação vitimária; os europeus não pensam estar nos submetendo, mas apenas nos “educando” e contribuindo para nosso melhoramento intelectual. O que acontece é que o professor latino-americano perfeitamente adaptado ao sistema eurocêntrico de ensino tampouco se vê como vítima, e com isso adota

totalmente o ponto de vista externo do dominador, e ele mesmo se transforma em dominador (por exemplo, de seus estudantes). Nesse sentido, se pode dizer, sim, que ele é, hoje em dia, culpado de sua situação de vítima, no sentido de ser corresponsável da mesma, embora não o tenha sido nas etapas iniciais do processo.

Para alguns grupos de despossuídos, a situação de total submissão permanece: o trabalhador assalariado moderno é uma vítima do atual sistema trabalhista de uma maneira semelhante como o era o escravo até o século XIX dentro de seu próprio sistema, e seria injusto sustentar que o trabalhador é culpado da sua própria exploração. Mas o intelectual – e em particular o filósofo, que sempre se gabou de seu espírito esclarecido e “crítico” – que possui meios econômicos, sociais e intelectuais para enfrentar a situação de exploração e exclusão, não tem hoje qualquer desculpa. Na situação atual ele é, sim, culpado da sua situação, na medida em que, com sua adaptação total ao sistema contribui para a sua manutenção, em lugar de enfrenta-lo, arcando – como aconteceu sempre com os insurgentes, como Martí, Mariátegui o Dussel – com todo tipo de oposições e dificuldades.

2.6. Sofrimento como sintoma: o problema das vítimas que não sofrem.

Por que os estudantes de filosofia - e os professores em que depois eles se transformam - não se reconhecem como vítimas? Este é o problema fundamental. Creio que Dussel fornece um elemento muito importante para buscar uma resposta mais profunda ao mero “acomodo” conformista. Trata-se do tema do sofrimento. O protótipo da vítima, em Dussel, é o pobre, o despossuído do mais elementar, o faminto, o marginalizado, o perseguido pelas policias sociais (que não se reduzem apenas à policia). Carbonari o cita muito bem quando Dussel se refere à “*opressão, exclusão e genocídio do pobre, o que sofre, o miserável, a vulnerável corporalidade viva da vítima*”, e quando adverte contra o perigo de cair na mera “piedade” diante de tanto sofrimento. Focam-se principalmente as vítimas “*imersas na dor, infelicidade, pobreza e ignorância*”. E quando alude à questão das subjetividades, cita Dussel aludindo a “*subjetividades vivas, concretas, encarnadas em corporalidades que sofrem e se revoltam contra o sofrimento*”.

Ora, a “vítima intelectual” não sofre. Esse é o problema. Ou seu sofrimento, se existe, é sutil e mediado; tem que ser “desenterrado”, pois ele foi escondido nas profundezas dos espíritos e das comunidades. A desvalia do intelectual, a sua diminuição como pessoa pensante, não “dói” no sentido da fome e do frio. Na verdade, o intelectual dentro do sistema eurocêntrico sofre, mas seu sofrimento não aparece a não ser a través de certa tomada de consciência, ou de atitude; não é um sofrimento imediato, sensível, insuportável, mas o sofrimento da exclusão e do desaproveitamento de suas forças intelectuais mais profundas, dilapidadas em estudos automáticos. A miséria intelectual não se manifesta tão claramente, tão dramaticamente, quanto a fome,

o desemprego, a discriminação, as injustiças e a perseguição pela polícia, embora exista sim uma polícia acadêmica que vigia e mantém dentro do sistema, que marginaliza ou desliga, de maneiras muitas vezes sutis, quando as normas são desobedecidas.

A vítima intelectual não é ignorante, infeliz nem privada do elementar, nem colocada na cadeia por roubar pão para alimentar os filhos. Pelo contrário, o professor universitário é uma figura perfeitamente integrada ao sistema, e que aparentemente ganha benefícios e prestígio dentro da sua atividade. Ele estuda, viaja, discute, e disfruta de uma vida elevada, sem maiores incômodos uma vez que se consolida (pode passar por alguns apuros em início de carreira, mas são rapidamente superados). Na ética de Dussel, o sofrimento físico, corpóreo, feito carne, é um importante sintoma da situação vitimária e uma mola poderosa para o anseio de libertação. Sem sofrimento extremo, esta potencialidade transformadora tende a adormecer. A pobreza intelectual, o despojo de uma vida filosófica plena, é um tipo de vitimação que está oculta embaixo de uma condição social que a invisibiliza totalmente. A miséria intelectual é como um câncer sem dor, uma doença sem sintomas.

Isto é importante porque, segundo Dussel, e muitos outros pensadores da emancipação, a filosofia é um importante instrumento para a libertação, para a compreensão da situação de dependência e a elaboração de métodos para superá-la. Já na caracterização geral da vítima, Carbonari escreve: *“Refletir filosoficamente sobre a vítima, particularmente com o olhar da filosofia política e da ética, remete para uma acolhida que a filosofia faz para uma investigação que, se lhe é nova em termos de tematização específica, não lhe é nova enquanto preocupação humanista”* (p. 32). Mas o problema aqui é que a própria ferramenta para pensar a libertação – a filosofia – está afetada pelo processo que pretenda criticar e pela situação que pretende superar. Pois a “preocupação humanista” da filosofia está totalmente estruturada no pensamento grego, francês e alemão, é um humanismo aristotélico-cartesiano-kantiano que teria que ser criticado, devorado ou simplesmente abandonado. Uma filosofia colonizada não pode desempenhar tarefas emancipatórias, até ela mesma não se descolonizar. Até que a filosofia não se libere a si mesma, até que os estudantes e professores dessa filosofia não se reconheçam como vítimas, a filosofia não poderá cumprir com a sua tarefa de instrumento da libertação. Como Dussel mesmo o disse em algum lugar, uma libertação da filosofia é parte essencial de uma filosofia da libertação.

Não lançar mão, pois, ingenuamente da “filosofia” como se se tratasse de um instrumento neutro pronto para ser usado em sua função humanista pretensamente universal. Antes de limpar pratos com um pano tem que ver se o pano não está sujo. Quando se fala da importância do papel do “intelectual” no processo de libertação, seguindo Dussel e Paulo Freire (p. 182), há que perguntar: de qual intelectual se fala? Do especialista em Kant? Do especialista no “segundo Wittgenstein”? Do especialista em “lógicas não clássicas”? É esse o filósofo que vai nos liberar? Antes de acometer qualquer crítica intelectual da vitimação, deve haver uma crítica do intelectual como vítima inconsciente de si mesma.

Paulo Freire, especificamente - um dos autores estudados por Carbonari – aposta muito na educação e na alfabetização como instrumentos libertadores *per se*. A sua tendência é aumentar a inclusão de um maior número de pessoas no sistema de educação e especificamente em seu sistema, o sistema Freire. Mas este sistema tem que ser também, constantemente, submetido à crítica. Pois, em qual sistema vamos incluir mais e mais pessoas? Para levar adiante uma política de “inclusão” temos que ter algo valioso no qual incluir. A educação está também sob suspeita. A vítima não está oprimida apenas por algo do qual a educação vai liberá-la, mas também oprimida pela própria educação. (Carbonari, p. 137, 157, 287). Há ainda em Freire - apesar de seus meritórios esforços - valores e categorias iluministas considerados “universais”. E Freire não utiliza, em seus livros, pensadores latino-americanos, apenas fontes europeias e cristãs: Hegel e Heidegger, mas nunca Andrés Bello (Venezuela), José Martí (Cuba) ou Domingo Sarmiento (Argentina), todos eles pensadores da educação⁷.

Na próxima e última seção, me proponho delinear brevemente algumas estratégias políticas tendentes à superação desta situação da “vítima que não ousa dizer seu nome”. Não a questão da vitimização em si, mas o problema - muito mais grave - da recusa da condição de vítima por parte dos intelectuais da filosofia.

Parte 3.

Como o estudante latino-americano de filosofia (depois professor) pode ser sujeito da sua própria formação filosófica.

Paulo Carbonari pensa, na última parte de seu trabalho, nos elementos constitutivos de uma nova subjetividade. Uma pergunta fundamental é: “...*por que valorizar a vítima? A valorização da vítima exige, num primeiro momento, o reconhecimento*”. (231) Isto se dá em 3 dimensões: na primeira está o reconhecimento como processo pessoal, como autoreconhecimento. Isto implica uma plena consciência da opressão, exploração e exclusão, tendo como base uma memória histórica, e a experiência do sofrimento. (p. 232). Trata-se de um processo de conscientização, não

⁷ O filósofo argentino Rodolfo Kusch dirigiu críticas severas ao projeto Freire no artigo “Geocultura y desarrollismo” (incluído em Geocultura del hombre americano), e especificamente ao projeto de alfabetização. Lutar para que um maior número de pessoas seja alfabetizada não enxerga a colonização através da alfabetização. Tem sentido alfabetizar um tupi-guarani? Para que? Para ele conseguir um emprego de peão em alguma cidade grande, abandonando sua própria cultura? O analfabeto é visto como vítima, mas não aquele que é alfabetizado contra seus próprios desejos, costumes e tendências. Segundo Kusch, Freire “ocidentaliza” as culturas camponesas e indígenas. (117), tenta inculcar um tipo de “consciência crítica” externa nessas populações, ignorando seu próprio tipo de consciência crítica (118), “Por acaso o camponês está obrigado a contribuir ao progresso tal como o entende um homem da cidade?” (121). É um erro “...perguntar, como bons ocidentais, o motivo pelo qual o pensamento ‘selvagem’ não chegou até a práxis (...) lamentar isto (...) significa qualificar os primitivos como marxistas abortados...” (124). As “...comunidades indígenas preferem perpetuar-se em sua miséria do que perder o sentido de suas vidas” (133).

apenas intelectual, mas prática (ou práxica), a passagem de uma consciência “intransitiva” para uma “transitiva”, crítica e não mais ingênua. Deve-se tomar consciência de que a situação de opressão coíbe a vocação histórica e ontológica do humano de “ser mais” (p. 233).

Na segunda dimensão, se dá a organização daqueles que estão na situação de vítimas. Trata-se de uma troca entre iguais – entre os que se reconhecem na condição de vítimas - para enfrentar uma realidade desfavorável e poder superá-la, uma relação entre oprimidos que tentam não reproduzir a lógica vitimária e deixar de ser um mero instrumento, para ganhar uma subjetividade ativa através da organização e o esforço conjunto, não como um “ato heroico” isolado, mas como um ato emancipador e solidário. Como os opressores, quase por definição, não estão abertos ao diálogo, este opera apenas de maneira horizontal. Por fim, na terceira dimensão, se dá a transformação da situação de vitimização, com a ajuda daqueles que, sem estar nessa situação, estão dispostos a solidarizar-se e lutar pela superação da mesma.

Mas o que Carbonari não analisa é o que pode ser feito quando as vítimas não se reconhecem como tais, e, pelo contrário, tecem as suas personas intelectuais com os fios da dominação e se sentem plenamente realizados e satisfeitos dentro dela. Neste caso, obviamente, nenhuma das 3 dimensões mencionadas pode se desenvolver, nem mesmo a primeira. Não se trata de uma tentativa de ação frustrada nas dimensões posteriores, mas de uma ação que nem sequer pode deslanchar. Pois os profissionais da filosofia não se reconhecem como vítimas; por tanto, quando se reúnem, o fazem para trocar informações e investigações do curriculum eurocêntrico, perfeitamente adaptados a essa situação; portanto, não se reconhecem como pertencendo a uma comunidade de vítimas e, conseqüentemente, não vêm qualquer sentido em lutar por uma transformação.

Aqui a lógica da opressão foi totalmente internalizada, e os próprios “pares” se transformam em vigilantes e controladores dos seus colegas. A polícia acadêmica é exercida não mais por qualquer poder externo, mas pelos próprios participantes; quando alguém tenta escrever seu próprio sistema de filosofia, ou estudar pensadores mexicanos ou caribenhos, ou mesmo pensadores brasileiros, as próprias vítimas do sistema eurocêntrico utilizarão diversos meios de censura – desde a ironia e a brincadeira até o convite a mudar de projeto – para coibir qualquer tentativa que fuja do sistema de formação e reprodução de saber filosófico estabelecido.

Isto indica que as estratégias políticas para enfrentar uma vitimização plenamente consciente são diferentes daquelas necessárias para chegar nessa conscientização quando a vítima não faz a menor ideia de ser vítima (ou prefere fingir que não sabe). Carbonari trata apenas das primeiras estratégias, mas nada diz acerca das segundas, pois em seu trabalho não são tematizadas as “vítimas intelectuais”, mas apenas pobres, negros, mulheres, gays, refugiados, etc, que são, sem exceção, grupos humanos que sofrem opressão e que são plenamente conscientes de sofrê-la. O caso da

exclusão intelectual apresenta, tal como venho estudando há vários anos, características peculiares.

Não é possível dar “receitas” prontas para sair desta complexa situação. As próprias comunidades terão que achar os caminhos para tornar consciente a dependência e gerar alternativas diante da mesma. Nesse sentido tentativo e conjectural, gostaria de propor aqui uma estratégia em 3 passos, que chamo: o passo anamnésico, o passo argumentativo e o passo prático. Estes passos são arquitetados para enfrentar uma situação vitimária inconsciente de si mesma, ou que “não ousa dizer seu nome”. Sumariamente, estes 3 passos consistem no seguinte:

- (1) Passo anamnésico. Mediante estudos históricos e geográficos, dissolver a sinonímia entre filosofia e filosofia europeia, fornecendo abundantes informações sobre pensamento filosófico não europeu e sobre a atual articulação geopolítica dominante dos saberes.
- (2) Passo argumentativo. À luz destas informações, mostrar que é possível ver-nos a nós mesmos, intelectuais latino-americanos, como vítimas de uma situação de parcialidade e dominação intelectual, e mostrar os riscos de permanecer nessa situação. Ver as possibilidades de alterar a articulação geopolítica atual num sentido plural.
- (3) Passo prático. Quando houver uma comunidade de vítimas intelectuais dispostas a mudar a situação, propor uma série de micropolíticas para tentar mudar a atual estrutura da formação filosófica; não com a substituição do sistema hegemônico por outro (por exemplo, latino-americanista), mas de tal forma que a situação atual se transforme numa opção, não mais numa imposição ou na única alternativa. (Este terceiro passo busca formas concretas de implementar os dois passos anteriores).

O problema fundamental de levar adiante estes passos é a resistência da imensa maioria da comunidade filosófica latino-americana, e brasileira em particular, que aceita como dogma o Acervo T, e que acham toda essa questão de dependência e emancipação um imenso pseudo-problema cheio de falsas dicotomias. Eles dirão que já se passaram 5 séculos, que nossas culturas são já europeias, que qualquer regresso a algo primigênio (por exemplo, aos saberes indígenas) é impossível, que quando se fala em “pensadores brasileiros” (como Tobias ou Farias Brito) já se fala de pensadores europeizados, e que, portanto, toda a ideologia da “libertação” é um mito; não temos nada de que nos “liberarmos”, somos ocidentais, nossos países foram colonizados e, como aconteceu em muitas outras ocasiões, os dominadores impuseram as suas culturas em seus dominados, com o qual estes ganharam enormes vantagens culturais que duram até hoje. (Esta é, mais ou menos, a posição de Mário Vieira de Melo)⁸.

⁸ Cfr. Cabrera Julio. Diário de um filósofo no Brasil, pp. 221-223.

Estes profissionais estão perfeitamente inseridos no sistema, não de maneira superficial, mas no sentido de terem constituído as suas personalidades intelectuais nos valores eurocêntricos dominantes (constantes no Acervo T), e veem, inclusive, como uma ameaça este alargamento dos tópicos e autores, que os obrigaria a uma radical mudança de mentalidade e talvez a uma reciclagem muito trabalhosa.

Eu creio que essa postura em defesa do euro-centrismo e contra o discurso da liberação faz pleno sentido e é perfeitamente sustentável. Mas, precisamente, o passo (1), o anamnésico, e o passo (2), o argumentativo, visam oportunizar esta discussão entre os defensores de um filosofar centrado na Europa e os que veem nisto uma forma de dominação da qual prefeririam libertar-se. Mas esta discussão tem que achar, dentro das universidades, um fórum onde efetivamente aconteça, em lugar de – como na situação atual – considerar que não vale a pena realizar essa discussão e enfrentar essas duas posturas. A questão “adaptação à situação ou emancipação” tem que ser apresentada aos estudantes, com abundantes informações históricas, com apresentações de autores que falam sobre esta questão, com considerações históricas e geográficas pertinentes, para eles tomarem suas próprias decisões, em lugar de inculir desde o sistema a linha que deverão seguir.

O errado da situação atual não é que se sustente a postura eurocêntrica contra a postura da liberação, mas que os defensores da primeira a tomem como verdade óbvia e se recusem a vir num fórum de discussões para sustenta-la e tomar conhecimento das posições contrárias. Esta postura unilateral está claramente exposta, por exemplo, numa publicação francesa de 2012, feita por professores da USP e editada pelo Collège International de Philosophie., chamada “Comment peut-on être philosophe...au Brésil?”, que pode ser encontrada em: http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2012-4-philosopher-au-bresil-aujourd-hui/. Sem desmerecer o trabalho deste grupo, esta publicação de 2012 acaba sendo extremamente tendenciosa, mais pelo que omite que pelo que descreve, na medida em que ignora totalmente os outros grupos de filosofia do país, especialmente os estudiosos do pensamento luso-brasileiro e os filiados à filosofia da libertação, entre vários outros que trabalham com outras metodologias e outras fontes bibliográficas. Essa publicação apresenta a situação da filosofia no Brasil como uma luta entre uma tendência “democrática”, representada pelos autores do volume, e uma tendência “autoritária”, onde estão reunidos todos seus adversários políticos (tanto os grupos de “conservadores” como os “radicais”). Eu acabei de publicar em Paris uma réplica a esta publicação (<http://www.editions-hermann.fr/4945-cahiers-critiques-de-philosophie-n16.html>), tentando defender uma postura democrática, diante do que considero outra forma de autoritarismo intelectual⁹.

No passo (2), tem que ser explicado aos estudantes por que a nossa situação pode ser vista como uma situação vitimária. Trata-se de tornar o estudante plenamente

⁹ Cabrera Julio. "Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?" (Ver bibliografia).

consciente da sua situação e do que o aguarda de persistir na adaptação plena ao sistema: ele será, no máximo, um funcionário (mal pago e com muitas horas de aula semanais), encarregado de estudar e difundir pensamento europeu e norte-americano numa situação de proletarização intelectual. Serão colocados numa situação que não é sequer competitiva, pois nem terão a ocasião de perder ou serem descartados, pois as suas “contribuições” não serão lidas e discutidas pelos europeus sobre os quais eles estudarão durante longos anos e escreverão seus trabalhos.

Isto está muito bem expressado por Eduardo Rabossi em seu livro “En el comienzo Dios creó el Canon”, quando ele escreve que os estudiosos latino-americanos se transformam em “advogados” de filósofos europeus que nem sequer conhecem a existência desses seus defensores. *“Como é impossível viver sem país, ou viver sem uma tradição à qual filiar-se, o filósofo periférico examina o mundo (...), escolhe o país que lhe resulta atraente (...) e favorece alguma versão canônica em vigor. (...) transforma-se em filho putativo dos países, das versões ou dos pensadores que decidiu escolher. Trata-se, claro, de uma decisão unilateral (...) Quantos filhos periféricos de Heidegger, Carnap, Sartre ou Quine (...) desempenharam com probidade as ‘obrigações filiais’ sem que o ‘pai’ tenha sequer tomado conhecimento da sua existência nem lhe tenha preocupado detectá-la? A falta de correspondência não afeta ao filósofo periférico; lhe é suficiente com experimentar a sensação de pertencer ao mundo filosófico que respeita”* (p. 104. Minha tradução do espanhol).

Esta situação totalmente humilhante - a de um difusor de filosofia europeia de cuja existência os europeus nada sabem - deve ser bem entendida. É claro que o profissional bem sucedido viajará e apresentará seus trabalhos em congressos internacionais, e até poderá ter seus trabalhos publicados em atas, em alguns casos. O que não acontecerá nunca, por mais meritórios que sejam seus trabalhos, é ver seu nome incluído na história da filosofia, história pretensamente universal, ou ver as suas ideias discutidas na Europa, junto com as contribuições de pensadores alemães, britânicos ou franceses. Isto ajuda a perceber que o que chamamos usualmente “história da filosofia” é, realmente, história da filosofia europeia, onde, por definição, não pode estar um latino-americano, um africano ou um asiático. Mas então, seria melhor deixar de lado a ideia de que as histórias da filosofia que conhecemos são a história do pensamento “universal”.

O estudante (depois professor) passará a vida toda elaborando trabalhos que não terão nenhuma repercussão no âmbito das grandes discussões, embora a vítima intelectual pense, ingenuamente, que isso acontecerá algum dia, se se esforçar o suficiente. Isso está presente, por exemplo, na réplica do professor Gabriel a minha entrevista. (Cito: *“...antes de uma crítica “externa” ao modelo, deveríamos ver que nossa universidade não conseguiu cumprir com excelência nem mesmo a tarefa de ‘produção’ dessa massa de comentadores hábeis em outros idiomas, com penetração e participação ativa no debate internacional junto a outros comentadores e cuja produção poderia integrar, em pé de igualdade, o arcabouço do trabalho interpretativo*

produzido pelos melhores entre os demais”). Na situação atual, o estudante está totalmente desinformado acerca daquelas linhas de pensamento que poderiam ajudá-lo a pensar na sua dependência e sua libertação e superar posturas ingênuas deste tipo, pois os pensadores que refletem sobre esses assuntos não fazem parte de seu curriculum, e o estudante nem sequer sabe da sua existência. Eles estão convenientemente “enterrados”.

A única recompensa oferecida para esse trabalho unilateral e subserviente será o reconhecimento dos “pares”, ou seja, das outras vítimas. Aqui haveria que lembrar o que Gandhi disse aos britânicos durante o processo da independência da Índia, quando estes afirmavam que com eles (com os britânicos) os indianos “estavam melhor”. Gandhi replicou que talvez os indianos preferiam estar pior sem os ingleses. Livrar-se da colonização é, sem dúvida, desvantajoso num primeiro momento, mas é melhor estar mal no próprio do que estar muito bem sob a dominação de outro. Isto é uma verdade óbvia sentida até pelos adolescentes que querem sair da casa paterna, onde desfrutaram de todos os confortos, mas onde não podem desenvolver suas próprias vidas.

No caso da vítima intelectual, a visão “a partir da vítima” (Carbonari, p. 261) deve ser, pois, construída no passo 2, em base das informações fornecidas no passo 1; deve-se desocultar o sofrimento intelectual, que não se manifesta sensivelmente, e dar voz para uma “interpelação” que não surge das entranhas mesmas de necessidades primárias (fome, frio, perseguição), mas de uma análise histórica e sistemática de uma situação de dominação cultural (p. 178). A fome intelectual – uma fome de saber excluído, marginalizado e estigmatizado – deve começar a ser sentida a partir da conscientização. Antes disso, qualquer fome intelectual terá sido saciada pelos conteúdos programáticos hegemônicos, estruturados sempre para despertar o maior “interesse” nos consumidores. Tudo isto deve dar plena consciência desta des-ocultação ser uma luta, e não algo que será oferecido ou liberado de maneira tranquila (pp. 174, 180-181, 197, 268). (Lembrando que esta categoria de “luta” é um termo técnico de Dussel, que não tem o sentido costumeiro).

Numa linha dusseliana de pensamento, temos que tomar consciência de estarmos lidando com vidas intelectuais humanas que não estão sendo respeitadas em sua humanidade. Milhares de preciosas vidas intelectuais estão sendo atualmente sacrificadas a um sistema unidimensional, dogmático e autoritário. Não podemos deixar essa tarefa para as gerações vindouras. Tem que ser dado agora um terceiro passo, tendente a ver como fazer para mudar as estruturas de formação dos estudantes favorecendo aos que se sentem vítimas do sistema atual, mas sem prejudicar aos que querem ficar no sistema antigo, levando em conta que nem todos querem mudar. Este passo (3) é crucial, porque, lendo novamente o enunciado dos dois primeiros passos, surge naturalmente a pergunta: como serão criados os espaços acadêmicos para que as discussões dos passos (1) e (2) tenham lugar? Como conseguiremos reunir os alunos e professores para transmitir os conhecimentos histórico-geográficos relevantes (passo 1), e para colocar a problemática da dependência, vitimização e liberação (passo 2), dentro dos nossos cursos apertados e sempre faltos de tempo, que seguem ementas fixas, que

não incluem qualquer referência a pensamento latino-americano ou africano (e que podem considerar inadequado, absurdo e inclusive subversivo introduzi-los)?

Pois o que acontece é que os dois passos anteriores podem ter sido aceitos – pelo menos formalmente, e sempre com a maior cordialidade - por aqueles perfeitamente adaptados ao sistema hegemônico. Mas eles certamente resistirão a este passo (3), que é implementativo e não meramente programático. Isto acontecerá na medida em que os adaptados queiram que seu ponto de vista permaneça no lugar da verdade absoluta e do poder estabelecido, sem intenções de ir para uma discussão democrática entre perspectivas euro-centradas e perspectivas plurais. Neste caso, se torna indispensável desenvolver todo tipo de micro-estratégias de resistência, mais ou menos como fizeram sempre os habitantes de qualquer sistema unilateral, tentando mudar algo sem chamar a atenção das polícias e mecanismos de controle do sistema, até atingir uma situação onde isso não seja mais preciso. Trata-se da implementação de micropolíticas que possam ser postas em prática já mesmo, e que cada um de vocês possa começar a realizar a partir da próxima reunião de colegiado de seus cursos. Não se trata de grandes transformações estruturais, que podem sempre manter-se como horizontes, mas sem que sejam impedimentos para um agir imediato.

Se poderá dizer que esses espaços de discussão já existem, por exemplo em encontros como este, ou no Corredor das Ideias, ou nos numerosos grupos que, no Brasil, falam de pensamento latino-americano e brasileiro¹⁰. Mas estes continuam sendo esforços isolados e fortemente externos à estrutura curricular acadêmica de filosofia. Q ue se propõe neste passo (3) é que estas discussões sejam incluídas nos currícula como parte da formação de um estudante de filosofia. Atualmente, esse espaço não existe dentro dos cursos nem nas discussões em torno de concursos, vagas, linhas e áreas de pesquisa em cursos de pós-graduação, etc. Claro que estes espaços paralelos, como este congresso, podem ser úteis, no momento atual, dentro de alguma micro-estratégia, como também os espaços na Extensão, os cursos virtuais, as disciplinas de emenda aberta, os grupos de estudo, e todas as “brechas” que as universidades permitam. Mas o horizonte deveria ser a reestruturação da formação filosófica do estudante incluindo temáticas e autores latino-americanos, africanos, etc, dentro da estrutura curricular e formando parte das discussões, perfeitamente integrados nos estudos metafísicos, éticos, epistemológicos y estéticos dentro das grades curriculares, junto com os autores europeus. Esta integração estrutural das temáticas latino-americanas, africanas, etc,

¹⁰ CEFIB - Centro de Filosofia brasileira, FIBRA - Grupo de Estudos de Filosofia no Brasil - UFMG, Belo Horizonte (Minas Gerais), NEFILAM - Núcleo de Estudos em Filosofia Latino-Americana - São Bernardo dos Campos - São Paulo, Núcleo de estudos sobre filosofia latino-americana de UFPB – Paraíba, Núcleo de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos - Juiz de Fora (Minas Gerais), IELA - Instituto de Estudos Latino-Americanos - Florianópolis (Santa Catarina), AFROSIN - Grupo de Pesquisa Afro-perspectivas, Saberes e Interseções - UFRRJ - Rio de Janeiro, Grupo de Pensamento e Filosofia no Brasil – UFES – Espírito Santo, ASAFTI - Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais - Porto Alegre (Rio Grande do Sul), IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação - Curitiba (Paraná) e FIBRAL - Filosofia no Brasil e na América Latina - UnB - Brasília.

mostraria um importante e produtivo entrecruzamento de tradições de pensamento que, não existe, de maneira alguma, na situação atual¹¹.

Algumas micropolíticas podem ser iniciadas pelos professores já conscientizados de sua condição de vítimas na atual comunidade filosófica, incluindo aos poucos em seus cursos regulares de ética, política, teoria do conhecimento e metafísica (e mesmo de lógica) autores e temáticas latino-americanas. Por experiência pessoal posso dizer que a maioria dos estudantes se interessa por essa literatura, e que se esse interesse não surgiu anteriormente é porque os professores nunca falam dela, ignoram totalmente esse enorme acervo cultural. Tem que evitar, é claro, que a literatura latino-americana se transforme meramente num novo objeto de curiosidade e de “interesse”; ele teria que funcionar como instrumento de liberação e não como mero “objeto de estudo” (de nada servirá agora transformar-se num “especialista em Dussel”). Muitos outros estudantes permanecerão céticos a respeito destas temáticas, e eles terão, numa comunidade democrática, o mais pleno direito de ser céticos, e dedicarem suas vidas filosóficas a estudar os clássicos medievais ou os inéditos de Leibniz, mas assumindo essa atitude depois de tomar conhecimento das alternativas e não apenas por ignorá-las.

A situação do estudante é mais frágil que a do professor para gerar micropolíticas, diante da vigilância estrita do poder dominante, e pela sua necessidade de ser avaliado de maneira mais restrita e decisiva que o professor (o estudante pode ser reprovado, desligado, jubilado, etc). Mas aqui pode ser útil trazer à tona uma micropolítica utilizada desde sempre pelos indígenas de toda América diante da compulsão da evangelização, uma atitude já apontada, com todo pesar, pelo padre Antônio Vieira, e à qual o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro dedicou um de seus melhores textos, “A inconstância da alma selvagem”. Trata-se do fenômeno de, após a pregação cristã, e depois dos padres se retirarem, os indígenas voltarem, à escondidas, a adorar seus deuses e a observar os rituais da sua própria cultura. Eles fingiam uma conversão que, segundo opinião de muitos, nunca aconteceu ou aconteceu raras vezes. De maneira semelhante, o estudante de filosofia conscientizado da sua situação de vítima, dentro de um sistema eurocêntrico sem alternativas, deverá fingir que se submete às orientações de formação eurocêntrica, obedecendo as quais algum dia se formará e terá o poder, como professor, de tentar diversificar e pluralizar o curriculum para as gerações vindouras. Uma espécie de “inconstância da alma estudantil”, que pode fingir competência eurocêntrica assim como o indígena fingia conversão.

{O erro do estudante Teófilo Reis foi ter enfrentado o sistema eurocêntrico sem armas, numa macro-política. É muito mais eficaz tentar se formar com uma tese mais ou menos ortodoxa (tal vez adiantando, aqui e lá, algum elemento africano, no caso dele), e

¹¹ A criação de disciplinas especiais tais como “Pensamento latino-americano”, “Pensamento africano”, “Filosofia no Brasil”, etc, pode ser também útil como medida provisória, mas a longo prazo podem ter o perigo de funcionar como “guetos” intelectuais, e apenas contribuir a deixar o sistema vigente com mais aspecto de “tolerância”.

depois utilizar seu poder de professor para tentar mudar as coisas em direção de uma democracia intelectual. Diga-se de passagem: não deixa de ser terrível que tenhamos que agir como se fôssemos criminosos e estivéssemos fazendo algo de errado, mas as circunstâncias obrigam a isso, infelizmente }

Tem que quebrar o círculo vicioso, denunciado por Euclides Mance no caso do estudante da Unicamp, de que não se aceitem projetos latino-americanos e africanos porque “não há orientadores” para essas áreas, mas tampouco permitindo que os estudantes pesquisem nessas áreas, com o qual esses orientadores nunca existirão. Aqui as micropolíticas teriam que seguir uma sequência mais ou menos como a seguinte: (1) Os primeiros professores a aceitarem esse tipo de projetos serão forçosamente autodidatas, pessoas que leram bastante sobre o assunto e já possuem conhecimentos vastos da matéria, e que podem incluir literatura latino-americana em suas especialidades em “Filosofia contemporânea” ou “Ética e Política”. (Outra alternativa, muito mais difícil, seria que este professor brasileiro se formasse na área de pensamento latino-americano em outro país (como Colômbia ou México), com mais sensibilidade para essas questões. Em Bogotá existe um Mestrado em Filosofia Latino-americana, na Universidade Santo Tomás). (2) Os professores que vão se formando e que já tiveram alguma aula ou orientação na área latino-americana, poderão orientar outros estudantes sobre estes tópicos e autores, agora com muito mais fundamento que seus professores autodidatas. (Os filósofos chineses fazem isso; em seus currículos, os chineses colocam alguns interesses em filosofia europeia (Kant, Heidegger, Hermenêutica), mas ao lado colocam “Filosofia chinesa”).

(3) Nos concursos para preenchimento de vagas, deveriam começar a constar, nos editais, temáticas e pensadores latino-americanos e africanos. Mais futuramente, se poderá pensar em abrir linhas ou áreas em pensamento latino-americano e africano nos cursos de pós-graduação. Desta forma, Teófilo teria seu orientador garantido. Mas tem que lembrar que isto é uma luta a ser entabulada nos colegiados e lugares de decisão, impregnados de euro-centrismo e totalmente alinhados com o Acervo T, com ferrenha oposição a – e até ódio por – este tipo de estudos – que muitos consideram “políticos” e não “estritamente filosóficos” - luta que pode ser muito trabalhosa, exaustiva e talvez inglória. Nos colegiados, as representações estudantis teriam que ser expressivamente aumentadas, ficando num mesmo pé de igualdade que as dos professores. E, o principal: tudo isto deverá surgir de uma forte vontade de transformação, porque se não houver essa vontade, sempre haverá pretextos e motivos infundáveis para não quebrar esse círculo vicioso.

Este encontro trata da questão: Filosofia no Brasil: a história da próxima década. Da escolha por continuar no atual sistema unilateral ou, pelo contrário, por abrir espaços para um sistema plural, dependerá que a história da filosofia no Brasil até 2026 seja a continuidade bem sucedida de um filosofar dependente, ou a aurora de um pensamento diversificado e realmente universal. Temos que ficar cientes de que, de acordo às nossas decisões, terá sido traçado o caminho para os próximos 10 anos para centenas de

estudantes de filosofia. As alternativas são: ou continuar proletarizando automaticamente professores de filosofia para difundir exclusivamente filosofia europeia, ou nos engajarmos num projeto liberador messiânico que libera mesmo àqueles que não querem ser liberados (promovendo, por exemplo, uma hegemonia latino-americana em lugar da hegemonia euro-centrada), ou enveredar por uma democracia de conteúdos, não meramente formal, onde os estudantes possam construir as suas subjetividades no sentido que eles acharem melhor para produzir, reproduzir e desenvolver as suas vidas filosóficas. Trata-se de criar uma verdadeira democracia de ideias, que neste momento é proclamada, mas que realmente não existe.

Referências

Cabrera Julio. *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías*. Revista Concordia, Aachen, Alemanha, número 63, 2013.

Cabrera Julio. Diário de um filósofo no Brasil. Editora Unijuí, Ijuí, 2013 (2ª edição).

Cabrera Julio. *Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional*. Revista Nabuco, número 2, janeiro 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>.

Cabrera Julio. *Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel*. (In: Carbonari P., Da Costa José, Machado Lucas (Orgs). Filosofia e Libertação. Homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Ifibe, Passo Fundo, 2015, pp. 147-161).

Cabrera Julio. *Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?*. Cahiers critiques de philosophie. Número 36, Paris VIII. (<http://www.editions-hermann.fr/4945-cahiers-critiques-de-philosophie-n16.html>)

Carbonari Paulo. A potencialidade da vítima para ser sujeito ético. Construção de uma proposta de ética a partir da condição de vítima. Tese de doutorado, Unisinos, 2015.

Dussel Enrique. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão. Vozes, Petrópolis, 2000.

Ferreira Gabriel. *Pensar desde a filosofia com consistência*. www.revistanabuco.com.br/blog/pensar-desde-filosofia-com-consistencia.

Kusch Rodolfo. Geocultura del hombre americano. Editorial Fundación Ross, Rosario (Argentina), 2012.

Rabossi Eduardo. En el comienzo Dios creó el Canon. Gedisa, Barcelona, 2008.