

A filosofia latino-americana da superficialidade*

A filosofia latino-americana da superficialidade

A filosofia latino-americana da superficialidade

Fecha de entrega: 12 de septiembre de 2016

Fecha de evaluación: 10 de diciembre de 2016

Fecha de aceptación: 25 de enero de 2017

*Ronie Silveira***

Resumo

O objetivo do artigo é defender uma alternativa à forma na qual os intelectuais têm reagido à sensação de insuficiência cultural sobre América Latina. Este sentimento deriva-se da percepção de que a vida latino-americana esta constituída como uma relação de justaposição entre diferentes elementos culturais. Este modo de existência não compartilha o mesmo estatuto da historia europeia moderna. Porém, as avaliações tradicionais sobre a historia da América Latina se realizam através de critérios históricos europeus. A proposta consiste em um

* El texto hace parte de las investigaciones que el autor desarrolla en torno a la filosofía y cultura de Brasi, tema sobre el cual ha publicado numeros libros como *O carnaval e a filosofia*. DOI:<http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2017.0116.02>

** Doctor en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul. Graduado en Filosofía por la Universidad Federal de Goiás. Magister en Filosofía por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Profesor en la Universidad Federal del Sur de Bahía. Correo electrónico: roniefilosofia@gmail.com

afazer filosófico na América Latina que leve em consideração a superficialidade de nossa cultura, caracterizada por um devir histórico que apresenta um desajuste entre corpo e roupagem ou entre culturas que a formam sem que exista uma integração orgânica.

Palavras-chave: superficialidade, cultura, filosofia latino-americana, inadequação.

Resumen

El artículo tiene la intención de defender una alternativa a la forma en que los intelectuales han reaccionado a la sensación de insuficiencia cultural sobre América Latina. Este sentimiento se deriva de la percepción de que la vida latinoamericana está constituida como una relación de yuxtaposición entre diferentes elementos culturales. Este modo de existencia no comparte el mismo estatuto de la historia europea moderna. Sin embargo, las evaluaciones tradicionales acerca de la historia de América Latina se llevan a cabo a través de criterios históricos europeos. La propuesta consiste en un quehacer filosófico en América Latina que tenga en cuenta la superficialidad de nuestra cultura, caracterizada por un devenir histórico que muestra un desajuste entre cuerpo y ropaje, o entre culturas que la conforman sin que se haya propiciado una integración orgánica.

Palabras clave: superficialidad, cultura, filosofía latinoamericana, inadecuación.

Abstract

The article intends to defend an alternative to the way in which intellectuals have reacted to the sense of cultural insufficiency on Latin America. This sentiment derives from the perception that Latin American life is constituted as a relation of juxtaposition between different cultural elements. This mode of existence does not share the same status as modern European history. However, traditional assessments of the history of Latin America are carried out using historical European criteria. The proposal consists of a philosophical work in Latin America that takes into account the superficiality of our culture, characterized by a historical development that shows a mismatch between body and clothing, or between cultures that make it up without having fostered an organic integration.

Keywords: superficiality, culture, Latin American philosophy, inadequacy.

Introdução

Durante uma viagem científica ao Brasil, entre 1865 e 1866, Elisabeth e Luis Agassiz escreveram um diário. Nele, eles registraram não apenas questões diretamente ligadas aos seus interesses em ciências naturais como também aspectos gerais da cultura do país. Em um desses registros eles afirmam que “existe uma falta de harmonia entre as instituições e o estado da nação” de tal forma que a Constituição Nacional “se assemelha a uma vestimenta arranjada que não foi feita sob medida para o tamanho de quem a usa e lhe fica sobrando por todos os lados” (2000, p. 281).

Esse desajuste entre o corpo que nos constitui e a vestimenta política que sobre ele foi colocada revela uma característica básica da situação latino-americana. Característica que é um resultado do processo de colonização, ao propiciar contato entre culturas diferentes, que aparentemente não estabeleceram entre elas uma relação integrada e orgânica.

Uma relação integrada e orgânica seria aquela que teria resultado em alguma forma harmônica de síntese ou ajuste entre seus elementos constituintes. A metáfora da vestimenta inadequada ao corpo faz referência à inexistência dessa relação de plena integração entre os elementos da vida América Latina. Ela possui a vantagem de permitir a percepção sintética da nossa situação ainda no início do Século XXI: há elementos culturais justapostos uns ao lado dos outros, sem que entre eles se note alguma forma de adequação plena. Nossa situação é um tipo de desajuste entre diferentes elementos culturais.

Lançando mão da mesma metáfora, agora aplicada à relação entre a prática política vigente na Argentina e o conhecimento de teorias sociais de sua época, o poeta Esteban Echeverría (1874) afirmou que:

Todo el saber é ilustración que poseemos no nos pertenece; es un fondo, si se quiere, pero no constituye una riqueza real, adquirida con el sudor de nuestro rostro, sino debida á la generosidad extranjera. Es una vestidura hecha de pedazos diferentes y de distinto color, con la cual apenas podemos cubrir nuestra miserable desnudez (p. 627).

Podemos notar que se afirma aqui não apenas uma inadequação entre a vestimenta e o corpo, como também que aquela é composta por elementos diversos, sem qualquer traço de uma composição harmônica que forneça unidade ao conjunto. O caráter artificial do arranjo é destacado por Echeverría a ponto de lhe parecer que o conhecimento que daí resulta não é “real”.

Já no Século XX, o filósofo mexicano Leopoldo Zea lançou mão da mesma metáfora ao tratar da existência de uma filosofia americana. Diz ele que “nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho. Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande. Adaptamos sus ideas pero no podemos adaptarnos a ellas” (1942, p. 67). Ao polemizar com Zea, Salazar Bondy (1967, p. 25) usa quase as mesmas palavras: “Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande”.

Parece-me significativo que a mesma metáfora tenha sido utilizada com grande intervalo de tempo em pelo menos três circunstâncias distintas e por observadores tão diferentes. Embora se trate de uma metáfora —que possui típicos defeitos metafóricos— sua utilização me parece adequada como instrumento para apresentar uma possibilidade alternativa à maneira como os intelectuais latino-americanos têm reagido a esse sentimento de inadequação cultural. Lançarei mão dela aqui com esse propósito específico.

Um dos defeitos mais evidentes dessa metáfora é sugerir que me refiro a dois elementos separados, como se estivéssemos lidando com duas substâncias. Entendo que isso não retrata adequadamente o problema. Não estamos tratando com duas substâncias, mas com conjuntos diversos de fenômenos humanos mutáveis. Seja a Constituição política de um país, uma teoria social ou o conjunto de valores que estruturam uma forma de vida, lidamos com elementos humanos em transformação. Então, aquele corpo de que trata a metáfora não deve ser entendido como um dado definitivo, uma substância, mas sim, mais modestamente, como *aquilo que temos sido*. Por sua vez, a vestimenta possui a mesma característica: se trata de algo estabelecido, mas não de algo permanente e fixo.

Há, inclusive, algumas situações empíricas na América Latina em que a vestimenta parece se assentar muito bem ao corpo, assim como há outras em que nem percebemos sua presença sobre ele, tal é a situação de nudez. Abstraindo-se essas circunstâncias particulares, que são inevitáveis em função do estado de mudança e variabilidade

constante dos fenômenos culturais, podemos lidar com essa metáfora com certa generalidade prudente. Seu poder de informação acerca daquele sentimento de desarmonia me parece saliente.

Outra má compreensão sugerida por essa metáfora, e que deve ser afastada aqui, é o da separação entre natureza e cultura. Nesse caso, a questão não é de desajuste entre alguma suposta natureza latino-americana e a cultura europeia introduzida pela colonização. Não parece fazer nenhum sentido postular a existência de tal natureza separada de toda influência cultural (Geertz, 2008), como se a cultura tivesse começado com a conquista europeia. O que me parece relevante na metáfora — e que gostaria que o leitor preservasse — é que o conjunto de elementos da vida latino-americana não é o resultado de um desenvolvimento orgânico, de uma constituição harmônica que assuma o aspecto de uma unidade integrada. Assim, ela permite visualizar um conjunto desarticulado de elementos diversos que causa um sentimento de desconforto.

Sabemos que a América Saxônica resolveu esse aspecto do problema colonial na medida em que domesticou ou eliminou o elemento que corresponderia ao seu corpo metafórico. Isso permitiu que a roupa europeia lhe caísse perfeitamente bem, ou porque o corpo tornou-se europeu ou porque a violência simplesmente o eliminou. O fato é que a inadequação entre o corpo e a vestimenta foi *resolvida* por um gesto que permitiu que se instalasse uma relação harmônica entre as partes envolvidas. Assim, o resultado desse gesto parece ser a obtenção de uma continuação orgânica da cultura europeia na América.

Leopoldo Zea (1942) sugeriu que os asiáticos não possuem aquele sentimento latino-americano de inadequação, apresentado pela metáfora da vestimenta, porque não cogitam na possibilidade de abrir mão de seu corpo cultural. Assim, as adaptações que fizeram, quando em contato com o mundo europeu, restringiram-se a aspectos técnicos. Isto é, eles conseguiram operar um tipo de síntese em que preservaram sua milenar cultura e absorveram elementos europeus sem que isso produzisse aquele efeito de inadequação latino-americano.

Talvez essa sugestão possa explicar também a adaptação realizada pelo Japão após a Segunda Guerra Mundial no sentido de se ocidentalizar. Não notamos nessa adaptação nenhuma inadequação explícita, embora saibamos que o núcleo de valores culturais asiáticos não foi abalado por ela. Ou seja, nessa síntese japonesa parece que os valores

européus foram acomodados do lado de fora do núcleo asiático, em alguma região periférica em que não parece ter produzido impactos significativos. A solução aqui teria sido a de “apropriarse la técnica del extranjero sin enajenar su alma” (Gaos, 1943, p. 80). Daí também uma certa sensação de estarmos diante de uma absorção ingênua no trato com os elementos ocidentais: eles estão ali, mas não são experimentados da mesma forma que no ocidente moderno. Embora ocidentalizados, os japoneses não parecem ter sido definitivamente atingidos pelo ocidente. A ingenuidade parece decorrer desse arranjo que implicou em experimentar o ocidente como um elemento periférico de sua própria cultura.

A situação latino-americana é diversa da asiática na medida em que não parece haver aqui algum núcleo que tenha sido preservado do embate colonial. Nesse caso, não parece ter ocorrido algum tipo de arranjo periférico semelhante ao japonês em que um cerne tenha sido preservado. Da mesma maneira, parece evidente que na América Ibérica a cultura europeia não foi suficientemente capaz de domar o corpo original, nem de eliminá-lo como o fez a América Saxônica.

Claro que isso não significa endossar a tese da ausência de violência nas relações coloniais latino-americanas. Uma compreensão equivocada da *cordialidade* brasileira (Buarque de Holanda, 1984) parece mesmo sugerir algo semelhante à presença de relações humanizadas na colonização da América Latina. Entretanto, essa versão é muito obviamente falsa para nos determos nela (Castro, 1998). Tratam-se apenas de duas formas distintas de violência.

Para verificar em que consiste a especificidade da inadequação metafórica entre corpo e a vestimenta acompanharei aqui o relato geral apresentado por Zea (1942; 1974). Esse relato expressa meu próprio ponto de vista com relação ao significado da situação latino-americana de inadequação cultural (Silveira, 2015). Mais especificadamente, ele diz respeito à maneira peculiar como experimentamos a história. Essa estratégia expositiva me permitirá obter um ponto de apoio para descrever posteriormente uma alternativa a como os intelectuais latino-americanos têm interpretado e reagido à “increíble heterogeneidad” (Guirin, 1999, p. 2) e inadequação cultural que tem nos constituído.

História orgânica e sujeição

Hegel (1989) parece ter produzido um dos relatos mais influentes sobre a modernidade europeia. De fato, a noção da história como a conquista gradual da liberdade humana tornou-se quase um consenso a partir de sua formulação no início do Século XIX. Hoje, dificilmente alguém julgaria razoável a adoção do ponto de vista inicial do próprio Hegel e de alguns de seus contemporâneos com relação a um possível destino da Europa. Essa perspectiva hegeliana inicial entendia a missão da civilização europeia como a reconstituição do mundo grego (Silveira, 2001). Isso significa dizer que o futuro da Europa deveria consistir na concretização de um mundo semelhante ao que vigorou na Grécia Antiga, uma espécie de reconstituição desse mundo antigo.

Não só essa perspectiva de uma possibilidade de reconstituição prática do passado foi abandonada por Hegel, como ela se tornou absolutamente estranha ao ambiente ocidental criado pelo relato hegeliano definitivo: aquele que entende a história humana como um processo de acumulação orgânica em direção ao futuro. Com efeito, esse relato orienta o relato histórico de uma maneira decisiva e unidirecional. Para ele, só há sentido no futuro e só deste o significado autêntico dos acontecimentos pode emergir.

Assim, a história consiste em uma tomada de consciência gradativa do ser humano, de tal forma que o significado verdadeiro de cada evento particular se revela apenas por ocasião da produção da autoconsciência plena —que é o ápice desse processo. Esse relato tornou-se hegemônico a ponto de a civilização ocidental ter se habituado a “pensar-se a si mesma como um agregado contínuo” (Costa, 1991, p. 31). Na verdade, o ocidente não parece capaz de pensar a si mesmo de outra forma.

O que estaria em jogo na história humana seria a obtenção do significado verdadeiro sobre nós mesmos, somente alcançável através da produção de uma autoconsciência. Assim, os eventos do passado não são eventos mortos ou simplesmente descartáveis. Eles são o material sobre o qual a consciência deve se debruçar para recuperar/gerar o significado verdadeiro sobre si mesma. De certa forma, há duas histórias. Uma história dos eventos dispostos na situação empírica em que ocorreram, expressando significados imediatos e contextualmente vinculados às suas respectivas ocorrências. Outra história, a história verdadeira, aquela que recolhe os eventos da primeira de

acordo com uma conexão integradora capaz de verificar o que cada um deles significa para a produção da autoconsciência europeia livre (Labarrière, 1979).

Através desse relato hegeliano não só se tornou sem sentido uma história que buscasse a restituição de um mundo passado como também uma história de eventos desconexos, que não conduzem à posse de um significado superior ao meramente acontecidos. Trata-se, portanto, da afirmação de que o relato verdadeiro é uma história orgânica, na medida em que os eventos necessitam ser incorporados a uma narrativa superior em que se recuperam/produzem seu significado verdadeiro. Assim, a forma do relato histórico tem de articular o passado ao presente e esse ao futuro como dimensões diferentes que colaboram entre si para um mesmo propósito já que o significado verdadeiro somente se revela ao término do movimento histórico, na autoconsciência da sua própria totalidade. Não há nada de significativo em eventos isolados, fora do processo integrador e orgânico da história verdadeira.

Com isso, se entende que a ação humana se desenvolve em um contexto de ganhos graduais em direção a uma finalidade superior, mas não independente do próprio processo que lhe deu origem. Observe que essa finalidade só ganha sentido através do processo que a produz: para Hegel, a história é verdadeira. O que importa, então, não é o contexto imediato das ocorrências fatuais, a aparência inicial dos fenômenos, mas o significado que eles revelam para o desenlace do processo de obtenção/produção de autoconsciência. Trata-se, portanto, de uma superação do tempo imediato em benefício da transfiguração de um conteúdo que gera o significado autêntico.

Esse panorama histórico gera uma disposição permanente para ações de longo prazo, porque orientadas para o futuro em que a verdade deve se manifestar. Ações cujo significado superior são sempre uma promessa por realizar. Assim, faz sentido o esforço continuado em uma mesma direção, a constância e a disciplina na ação que poderão fazer emergir o desenlace, o acabamento da autoconsciência e do aperfeiçoamento das sociedades e dos indivíduos. Faz sentido utilizar o futuro como justificativa. É a possibilidade sempre presente de uma melhoria em vias de se atualizar, de um futuro superior e significativo, que torna possível a disciplina, o ordenamento gradual e constante do mundo, da vida e da personalidade individual. A história hegeliana que se tornou o relato expressivo da modernidade europeia é o relato da constância na ação e do esforço orientado que aprimora o mundo e o sujeito em direção a um estágio superior da existência.

Assim como uma civilização específica só adquire um sentido pleno quando é assimilada pela narrativa da história universal, uma ação humana deve se orientar tendo em vista seu significado potencial para o engrandecimento do sujeito que age. Se há um projeto imanente que se realiza na história universal, também há um projeto individual que se realiza no plano das ações humanas em direção ao aperfeiçoamento do sujeito. É com esse propósito que Rodó (s.f.) disse que “solo somos capaces de progreso en cuanto lo somos de adaptar nuestros actos a condiciones cada vez más distantes de nosotros, en el espacio y en el tiempo” (p. 33). Cada um deve orientar a totalidade de suas ações como momentos de uma gradual tomada de consciência e enriquecimento existencial de si mesmo. Uma ação desvinculada desse contexto orgânico, uma ação que não pode ser integrada ao processo de melhoria individual, é gratuita ou sem sentido.

Somente por meio desse ordenamento para uma finalidade superior, a vida individual pode adquirir um significado autêntico. É a falta de consciência de si, a fragmentação da consciência em momentos desconexos, que deve ser combatida através de ações orientadas para uma finalidade superior. Nesse contexto, parece muito natural que aquela característica “descontínua”, típica do pensamento latino-americano e identificada por Salazar Bondy (1967, p. 10), só possa ser identificada como uma forma de indisposição para a história. A ação empírica isolada e gratuita não passa de falta de orientação histórica, de incapacidade de assumir compromisso com valores superiores. Ela caracteriza uma vida destituída de significado e finalidade, da carência de condições pessoais para tornar-se melhor e mais consciente de si mesmo para tornar-se um sujeito capaz de forjar sua integridade.

Assim, um sujeito é um homem dotado de um projeto que se lança em direção a sua realização através da conquista do domínio integral de si mesmo. Ele é um sujeito porque se mostra capaz de se sujeitar a uma finalidade superior, de gerir-se de maneira autoconsciente, de encaminhar-se para esse objetivo tanto mais decidido quanto possa ser. Um sujeito é um homem que se coloca em condições de administrar sua própria vida. Elias (2011) descreveu esse processo de civilização ou sujeição do homem europeu no início da modernidade europeia. O que está em questão nesse processo é a capacidade humana de dar-se uma unidade, de forjar um domínio de si mesmo, de fazer chegar o eu a si mesmo —cuja realização é chamada de liberdade. Observe que essa noção de liberdade equivale à de autodomínio, ao controle de si mesmo tendo em vista o ordenamento da personalidade para uma vida superior. Nesse sentido,

Hegel não se distanciou da noção kantiana de autonomia (Kant, s.f.), embora tenha expandido suas dimensões além daquelas típicas da moralidade individual.

Um exemplo desse processo de integração de si é a exposição, feita por Hegel (1997) acerca da emergência do Estado europeu moderno. Para ele, o Estado é uma solução orgânica para os conflitos existentes na sociedade civil. Ou seja, o Estado reúne e soluciona as tensões sociais existentes em um patamar superior de realização da vontade humana. Isso ilustra as soluções modernas como esquemas de unificação integradora das diferenças em um patamar superior de aperfeiçoamento, a solução dos conflitos elaborada na história através de um aprofundamento em direção ao futuro.

Destaco aqui a importância da noção de *profundidade* para esse relato. É ela quem permite a proposição de uma solução futura para o conflito, a fragmentação e a diferença. Quando há um projeto de aperfeiçoamento em curso, ocorre naturalmente uma disjunção entre um estado de coisas atual e um ideal, um futuro a ser realizado. A profundidade é o elemento que permite que a unificação se torne capaz de angariar a diversidade em direção a uma resolução definitiva e superior. É a *profundidade* de perspectiva que fornece a forma da superação em que um elemento é ultrapassado sem ser eliminado. A famosa supressão (*aufhebung*) hegeliana (Hegel, 2008) só ocorre no ambiente da profundidade em que o futuro promete uma reconciliação harmônica dos elementos dispersos. O tempo hegeliano moderno europeu possui profundidade. A ilustração do movimento histórico como uma espiral é a afirmação da necessidade da profundidade para o esquema do relato hegeliano e para toda a modernidade europeia. Afinal, sem ela não é possível uma espiral, nem a integração gradativa dos elementos que a constituem.

Um mundo sem história

Esse relato hegeliano acerca da história tornou-se hegemônico na velha Europa. Por meio da (re)colonização cultural, ele tornou-se também o relato predominante para a intelectualidade da América Latina. Em função disso, não é incomum ainda hoje, que a história latino-americana seja narrada como alguma modalidade de nossa incapacidade para tomar consciência de nós mesmos. Isso significa que tudo se resolveria se atendêssemos ao chamado para a constituição de nossa própria história. História que, nesse caso, significaria a plena aceitação e adoção do relato hegeliano

como parâmetro. Esse tipo de chamamento não chega a espantar, já que somos — nós os intelectuais— educados nos termos da cultura europeia. Assim, a interpretação de nossa história que predomina entre nós é exatamente a mesma que um europeu poderia apresentar dela (Silveira, 2016): a de uma história fracassada, de uma recusa (consciente ou não) em produzir/obter nossa própria integração cultural.

Na verdade, a história latino-americana é uma não história. Há uma percepção corrente, um sentimento generalizado, que afirma que o que ocorre aqui é uma espécie de reencenação de motivos já conhecidos, que reaparecem continuamente sem jamais se resolverem definitivamente. Ela refere-se à constatação de que os momentos do tempo latino-americano estão justapostos. Essa sensação corresponde a algo que tem nos constituído. Zea refere-se à América Latina como a um mundo “ajeno a la realidad histórica” (1974, p. 7). A persistência anacrônica de alguns traços coloniais, como o personalismo, a corrupção endêmica, o paternalismo etc. constituem-se como símbolos de um passado ainda não resolvido. Passado que se justapõe a eventos típicos da modernidade europeia, como relações jurídicas pessoais e eleições livres e universais.

Um passado não resolvido exige como contrapartida necessária um presente estendido em que todos os elementos ainda possuem algum significado vigente, já que eles não foram superados. Se nada do passado foi cancelado ou perdeu validade, então tudo ainda é. Assim, “tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romântico y a todo esto que fue nuestro pasado” (1974, p. 20). O passado que não se consolidou não deixou de ser, mas persevera ainda. Se ele não se tornou uma dimensão efetivamente ultrapassada, o presente teve que se ampliar de maneira a conter também todo o seu conteúdo, porém sob sua própria modalidade atual. Tudo aquilo que em um relato histórico europeu teria se convertido em passado, na América Latina ainda é presente. Daí nossa situação não histórica: “La escritura de la historia puede comenzar solo cuando el presente se ha dividido del pasado” (Conley citado por Pizarro, s. f., p. 70).

Na verdade, se ainda temos o passado em nosso presente, isso quer dizer que não se aplica aqui o esquema histórico que distingue uma dessas dimensões temporais da outra. Só há o presente na medida em que nada foi resolvido, nada se aperfeiçoou ou foi superado, nada realmente perdeu o significado em benefício de uma verdade superior integradora. Não se operou um aperfeiçoamento ou se revelou um significado superior de uma ação determinada que teria, assim, deixado de ser o que era.

Não houve uma distensão histórica, um desdobramento em novas situações que se apresentaram através da decadência das antigas. Só há a perseveração do presente segundo a forma do presente. Ao contrário de uma história, podemos falar mais propriamente do paralelismo dos “*tiempos plurales de la cultura de América Latina*” (Pizarro, s. f., p. 129).

Daqui decorre também aquela sensação de sermos uma promessa, uma potência que ainda não se realizou plenamente. Temos esse aspecto jovem, típico das civilizações que ainda não consolidaram um passado mesmo 500 anos após a colonização e a despeito do contraexemplo dos Estados Unidos: tão jovem quanto nós, porém historicamente mais velho. A solidificação de um passado é o que fornece os limites do futuro, na medida em que estipula parâmetros para o que poderá ser realizado em função do que existe isso se seguirmos uma lógica histórica consequente. A consolidação de um passado limita as possibilidades de futuro em função da organicidade que se institui: o que virá necessita *articular-se* com o que foi sob pena de flutuar no ar como uma fantasmagoria sem significado. Só podemos nos tornar algo que esteja conectado ao que já realizamos no passado.

Ser consequente é viver dentro do esquema da história em que os atos do passado configuram padrões de comportamentos possíveis para o futuro, de tal forma que entre elas se estabeleça uma relação de continuidade. Porém, aqui “*este pasado nuestro aún no se convierte en auténtico pasado, sigue siendo un presente que no se decide a ser historia*” (Zea, 1974, p. 21). Como na América Latina o passado não se consolida, não há relações de consequência, de continuidade e integração entre os elementos culturais. O que ocorre é que essas relações de consequência não se estabelecem e se recusa o processo de aperfeiçoamento gradativo. Recusa-se o abandono da juventude em benefício da idade madura. O presente não quer fazer concessões ao passado, de tal forma que temos sido um “*continente del futuro*” (Elizalde, 2007, p. 2).

Os elementos culturais não se articulam em uma seqüência consequente de aprimoramento, isto é, como acontecimentos propriamente históricos. Eles se ordenam uns ao lado dos outros não porque são de várias idades distintas, mas justamente porque compartilham do momento presente. Não há, portanto, típicas atitudes velhas ou ultrapassadas. Não se trata de preservação museológica do que está culturalmente morto, mas de uma cultura em que tudo ainda possui valor e sentido potencial, tudo está disponível. Todos os elementos culturais encontram-se no mesmo patamar de validade, todas possuem a mesma potencialidade para virem a ser utilizadas, nada

foi definitivamente superado. Assim, todas elas encontram-se dispostas umas ao lado das outras sem adotarem aquela perspectiva histórica de profundidade.

Quando nos movemos dentro dessa situação de justaposição de elementos culturais não nos movemos historicamente, do passado para o futuro, mas saltamos indistintamente de um conteúdo ao outro, sem nenhuma preocupação com alguma ligação consequente entre elas. Os saltos de qualidade são, portanto, nossa maneira inorgânica de resolver problemas. Quando algo se apresenta como uma dificuldade, não se articulam soluções consequentes que levam a um amadurecimento gradual, a um aperfeiçoamento histórico do homem ou do ambiente. Simplesmente saltamos para dentro de uma solução, sem integrá-la às suas supostas condições históricas de possibilidade. A transposição aqui é imediata, sem que se estabeleça uma distância entre o hoje e o ontem, entre condições dadas e ideais propostos. As transposições são historicamente inconsequentes.

Essa desconexão histórica forneceu ao pensamento latino-americano uma tendência mal compreendida. Ela diria respeito a certa predominância de preocupações práticas, pedagógicas, políticas e sociais em detrimento de questões de princípio, ontológicas ou metafísicas. Assim, não haveria metafísica e ontologia latino-americanas porque teríamos um pendor prático (Baeza, 2016). Porém, não se trata de nenhuma vocação para o mundo prático. Se fosse assim, teríamos transformado substancialmente a realidade social e política latino-americana. Gaos é mais preciso em sua formulação acerca dessa mesma tendência:

Los temas característicos, en fin, del pensamiento hispanoamericano son: estéticos, políticos, pedagógicos-ocasionales, *circunstanciales*, por ende, variados, tomados e dejados hasta el punto de hacer una impresión de versatilidad, de volubilidad y de ligereza, de *superficialidad*, de falta de “principios”, que se liga con el *ametodismo*; o el suma, *asistemáticos* (1943, p. 64) (grifos meus).

Como se pode ver, trata-se na verdade do caráter superficial presente na maneira como postulamos e resolvemos problemas: eles não envolvem elementos derivados de princípios através de um método orgânico e integrativo, nem compõem uma totalidade sistemática da qual emergem de maneira explícita. Não possuímos nenhuma vocação prática e sim uma tendência para dispor os conteúdos sob uma modalidade superficial e não histórica. Por isso, nossas ações ocorrem por meio de procedimentos

assistemáticos e destituídos de profundidade. Uma vocação para questões práticas teria que ser acompanhada por uma capacidade efetiva de alteração do mundo e essa exigiria ações articuladas de transformação do mundo. Porém, isso não ocorre. Nossa suposta tendência para assuntos práticos é, na verdade, uma tendência para a superficialidade.

Daí aquele caráter súbito de nossas soluções, a que já me referi. Isso torna razoável acreditarmos que um gesto de prestidigitação, uma torção imediata de significado, um golpe semântico certo resolve um problema. Quando ocorre de um problema não se resolver diante desse golpe certo, isso não é atribuído a um erro do mecanismo inconsequente de se produzirem soluções, mas a mero erro circunstancial: um novo golpe mais certo certamente obterá o sucesso desejado. Assim, as recorrentes mudanças de direção são a maneira tradicional como se resolvem problemas na América Latina desde a presidência de um Estado à direção de um time de futebol. Daí também a nossa permanente tentação de recriar inteiramente o mundo social e político, de propor medidas sem conexão com um mundo existente, um mundo passado já consolidado. As interrupções em qualquer processo social ou político tem sido uma norma latino-americana. Note, entretanto, que o termo *interrupção* constitui parte do legado terminológico do pensamento histórico europeu e supõe sua própria validade.

Na verdade, sem um passado sólido temos que reconhecer que também não há um mundo permanente e substantivo que possa servir de base para a ação humana. De certa forma, nossas ações possuem um caráter estético. Isto é, elas não se caracterizam como alterações de um mundo existente, como ocorre com as alterações tecnológicas por exemplo. Pelo contrário, o que elas buscam é moldar um mundo ainda sem forma definitiva. Só um mundo passado pode ser *dado*. O mundo do presente é sempre um mundo que ainda não é plenamente, um mundo por ser feito.

Se há um crime imperdoável na América Latina, trata-se do crime de ter razão. Ter razão significa retirar de todos os outros a possibilidade de agirem esteticamente para elaborar um mundo ainda indefinido. Dizer a última palavra torna o significado fixo e cria um passado. Diante de um significado fixo, perde sentido a atividade estética, submerge-se em um elemento positivo que nos aprisiona a um estado de coisas fixo. A tendência latino-americana a travar debates destruidores, sejam intelectuais ou políticos, diz respeito ao fato de neles lutarmos pela nossa capacidade estética de dar um significado para o mundo. Lutamos para não perdemos a capacidade de termos

um mundo que é só nosso, do qual somos os verdadeiros criadores. Ninguém quer tornar-se vítima de um significado definido por outrem, ninguém quer ser submetido porque todos são igualmente autores de seu próprio mundo. Ninguém quer ser um *sujeito*.

A crença em um significado superior coletivo, em um elemento que funciona como base de apoio para dirimir discussões a crença em um dispositivo democrático, portanto constitui uma verdadeira ameaça para a vida não histórica da América Latina. O reconhecimento da validade de um patamar superior de significados envolve a abdicação do poder estético de criar um mundo. Dessa perspectiva, a sujeição que é própria do dispositivo democrático e moderno do ocidente histórico europeu não aparece sob tão belas cores. Isso ocorre justamente porque ela trás consigo a destituição do indivíduo de seu papel estético, de sua capacidade de dar-se um mundo de acordo com sua própria vontade e interesse, de sua eterna juventude. Isso que chamaríamos, de um ponto de vista europeu tradicional, de promover um autoengano nada mais é, de um ponto de vista latino-americano, do que usufruir do poder de viver plenamente segundo sua própria individualidade. Ou seja, trata-se de viver em um mundo *plenamente ajustado* ao próprio indivíduo.

Como se pode notar facilmente, essas considerações possuem consequências que não posso explorar adequadamente aqui em função da brevidade desse texto. Porém, acredito que a essa altura a constatação da ausência de história na América Latina não seja uma afirmação assustadora ou problemática. Explicitei algumas características dessa constituição cultural, apenas com relação ao Brasil, em outra ocasião. Assim, me permito remeter o leitor ainda em dúvida para o livro *Apresentação do Brasil* (Silveira, 2015) em que ele poderá encontrar mais elementos a esse respeito. Gostaria de ocupar-me agora com a típica reação dos intelectuais latino-americanos à ausência da história entre nós.

Pertinência filosófica

A constatação de que a América Latina é um mundo sem história não é de todo insólita, como vimos acima. Leopoldo Zea apresentou elementos bastante eloquentes a esse respeito. Entendo que essa constatação é outra forma de expressar o conteúdo daquela metáfora da vestimenta. Daí sua importância expositiva. Interessa-me, agora,

caracterizar a reação típica dos intelectuais latino-americanos a essa situação não histórica. Como protótipo dessa reação, cito o mesmo autor:

Sí, en verdad, no queremos repetir las experiencias de nuestro pasado viviéndolas como algo presente, es menester que las vivamos como historia, como pasado que es. Y la mejor manera es la de la asimilación, debemos asimilar nuestro pasado, hacernos conscientes de él. Tal es lo que siempre ha hecho Europa, tal ha sido la tarea de sus historiadores y filósofos (1974, p. 25).

Observe que a proposta de Zea é de que assimilamos a maneira de ser da Europa, que nos tornemos conscientes do nosso passado e ingressemos em um mundo histórico. Isso significa que o único caminho para a América Latina seria promover a negação de sua não história para tornar-se um capítulo da história europeia. Certamente um capítulo com suas próprias especificidades e, quem sabe, até com a possibilidade futura de tomar a dianteira do mundo histórico europeu.

Essa é a posição da grande maioria dos intelectuais latino-americanos acerca de nossa situação não histórica. Galindéz (2016, p. 3) afirma que é “uma necesidad urgente tomar conciencia de nuestro pasado”. De maneira hegemônica se afirma que a não história é um mundo a ser erradicado, uma maneira de ser que deve se tornar europeia e ceder o passo à histórica. Trata-se, enfim, de “modernizar América Latina” (Moreno, 2007, p. 162). Zea sugere, inclusive, que nossa maneira de ser é uma modalidade de inconsciência, reafirmando a validade incondicional do relato hegeliano que identifica história e consciência. Claro que essa avaliação é feita adotando-se o ponto de vista da história, da Europa. Essa é a mesma perspectiva que nós, intelectuais, temos adotado há 500 anos, pelo menos desde a chegada dos jesuítas à América Latina. A catequização dos indígenas ou a conscientização do proletariado são apenas duas formas de afirmar a necessidade de ingressar no mundo da autoconsciência europeia, de nos tornarmos cristãos ou conscientes isto é, europeus.

No final do Século XX e início do XXI, ainda adotamos o mesmo ponto de vista crítico: aquele que avalia o que somos a partir do ponto de vista europeu. Assim, todas as avaliações, de uma forma ou de outra, terminam indicando o que devemos fazer para nos tornarmos europeus. Afinal, comparados com a Europa e *a partir da Europa*, sempre resta algum aspecto em que ainda não somos plenamente europeus, há algo que nos *falta*, há uma *carência* a ser preenchida, um *fracasso* a ser superado.

Somos uma “conciencia fundamentalmente defectiva” (Gallardo, 1977, p. 187). Claro que essa perspectiva de avaliar a não história da América Latina do ponto de vista da história europeia é logicamente correta. Tão logicamente correta quanto avaliar a história europeia do ponto de vista da nossa não história.

A questão que acredito que deveria preocupar aos intelectuais latino-americanos é, na verdade, prática e não lógica. Depois de 500 anos de avaliações majoritariamente elaboradas do ponto de vista da história europeia sobre nossa não história, não parece fazer sentido exercer o mesmo padrão de avaliações. Afinal, já sabemos de antemão exatamente a que chegaremos quando promovemos esse tipo de julgamento. Esse padrão tornou-se simplesmente redundante. Através dessas repetições críticas chegamos a repetidas indicações de nossas deficiências, já que invariavelmente chegamos à constatação de que *não somos* europeus ou de que *ainda não somos plenamente* europeus.

Enfatizo que essa redundância não se constitui como uma alternativa desprovida de lógica. Ela apenas tem demonstrado não possuir qualquer *pertinência*. Tais avaliações críticas já se tornaram uma espécie de ruído de fundo sem nenhuma consequência prática, um discurso que se realiza do lado de fora da vida latino-americana. Por sua vez, essa redundância crítica é a demonstração de que a filosofia latino-americana tem sido inócua e incapaz de dizer algo de significativo na linguagem dos latino-americanos.

A crítica redundante à nossa maneira não histórica de ser deriva invariavelmente para uma afirmação de como deveríamos ser em benefício de uma modalidade europeia de vida. Assim, ainda pensamos em termos de identidade europeia quando afirmamos que a nossa ainda é uma “identidad contraditória” (Ramos, 2003, p. 122).

Nada haveria de inadequado nessas proposições críticas se não fossemos filósofos. A defesa de uma alteração na maneira de ser dos latino-americanos, feita por filósofos, é problemática porque envolve a afirmação implícita de uma liderança cultural por parte da filosofia. Se os filósofos se julgam em condições de indicar qual é o caminho para solucionar o *problema* (não histórico) da América Latina é porque se julgam de posse de um critério especial para avaliar distintas formas de vida. Eles se julgam em condições de liderar culturalmente a América Latina em direção à história. Essa é uma versão muito antiga do papel cultural da filosofia e não creio que alguém ainda a endosse serenamente no início do Século XXI.

Depois dos adventos traumáticos das duas Guerras Mundiais do Século XX, em que emergiram os dispositivos de administração social totalitários, seria imprudente que a filosofia realimentasse o mesmo padrão de iniciativas colocando-se em condições de liderança cultural. Essas iniciativas totalitárias derivaram sua legitimidade justamente de uma leitura superior e privilegiada do mundo, da posse de um critério não cultural que tornava sociedades particulares administráveis. Não apenas essas leituras propiciavam avaliações críticas, mas o direito de administrar tais formas de vida do ponto de vista privilegiado que julgavam possuir. Com isso, quero dizer que foi a crença de se estar de posse de um ponto de vista privilegiado com relação a diferentes culturas que tornaram possíveis os desastres civilizatórios do Século XX. Foi a crença de possuímos um critério especial que justificou a eliminação daqueles que não se enquadravam no que se entendiam serem as *legítimas* necessidades sociais.

Não me parece oportuno, para dizer o mínimo, que nós filósofos latino-americanos continuemos a promover avaliações e realizando juízos de valor cujo padrão operativo forneceu justificativa para o sofrimento de milhares de seres humanos. Certamente que as limitações epistemológicas de uma capacidade crítica transcultural podem ser logicamente eliminadas. Porém, as danosas implicações políticas e morais contidas no dispositivo crítico me parecem muito explícitas para correremos o risco de perpetuar esse tipo de discurso.

Além dessa atitude ser uma imprudência, observe que esse discurso historizador e crítico não produziu uma transformação europeizante plena no nosso modo de vida latino-americano, mesmo após séculos de uma influência monopolista. Ele já foi, inclusive, assimilado em nosso ambiente como um discurso redundante e moralista: aquele que não é capaz de produzir resultados efetivos.

Assim, para a filosofia, a questão que se coloca é de manter ou não o discurso crítico padrão, que tem se mostrado ineficaz do ponto de vista de sua capacidade comunicativa com a sociedade latino-americana ou mover-se na direção dos elementos não históricos que tem nos constituído de modo a articular-se de alguma maneira com eles. Defendo essa segunda direção como sendo a mais promissora.

A filosofia latino-americana da superficialidade

Pela exposição anterior, a situação que se apresenta é a seguinte: há um modo de vida latino-americano não histórico e um discurso filosófico moralizante que o critica em função de sua carência de história ou de autoconsciência. Esse discurso, sob suas várias formas civilizadoras, tem se mostrado incapaz de produzir uma interação efetiva com a América latina e tem redundado naquele sentimento de inadequação. Por isso, aquela metáfora da vestimenta inapropriada ao corpo ainda nos descreve muito bem. Para superar a distância entre o discurso filosófico latino-americano e o que temos sido, proponho desenvolver uma aproximação com relação a esse último.

Claro que essa aproximação não pode se operacionalizar do ponto de vista filosófico tradicional, isto é, do ponto de vista de nossa formação europeia historicizante. Já sabemos que procedendo dessa maneira não conseguiremos contornar as limitações críticas da filosofia europeia e terminamos exatamente onde começamos: pelas indicações de nossas supostas carências, pela indicação de nossa situação não histórica. Portanto, torna-se necessário abandonar o ponto de vista tradicional da filosofia europeia para articular um discurso que seja pertinente com aquilo que a América Latina tem sido.

A adoção desse ponto de vista filosófico não crítico em relação à nossa situação não histórica corre, de saída, um enorme risco: o de adotar uma perspectiva endógena. Trata-se da possibilidade de saltarmos para fora dos mecanismos da velha Europa para cairmos dentro da jovem América Latina e substituir os critérios de avaliação históricos pelos critérios não históricos. Assim, terminaríamos tecendo elogios à especificidade latino-americana, ao nosso modo de ser específico. Entretanto, isso se constituiria apenas em outra forma de redundância nesse caso, a redundância do elogio que viria a substituir a redundância da crítica.

O que me parece necessário é que abandonemos o posicionamento crítico a partir da história a respeito da não história. Porém, isso deveria ser realizado sem resvalar para um elogio da não história a partir da não história. Nesse último caso apenas inverteríamos a tautologia.

A redundância e a falta de pertinência dos julgamentos de matriz europeia acerca da nossa situação latino-americana me parecem bastante evidentes. Então, deveríamos

retirar nosso pé de apoio desse dispositivo redundante. Entretanto, isso por si só já exige um enorme esforço, pois se trata da neutralização da educação filosófica que temos recebido da Europa. A anulação desse véu crítico europeu nos permitirá uma aproximação não moralista com nossa própria maneira de estar sendo.

Tem ocorrido um movimento de alinhamento intelectual quase automático entre a constatação de nossa maneira não histórica de ser e a adoção de uma posição moralista, indicando o que deveríamos ser: um mundo histórico e consciente de si. Isso está presente, por exemplo, no deslocamento realizado por Zea (1974) entre a constatação acerca de nossa situação efetiva não histórica e a defesa da necessidade de nos assimilarmos à Europa — como indiquei acima. Ele é apenas um dos expoentes de um grande movimento de alinhamento com a história europeia.

Em função desse tipo de alinhamento automático, não temos conseguido desenvolver uma compreensão mais apurada da especificidade de nossa não história. E isso só parece estar ocorrendo em função de não cogitarmos que possa existir uma lógica específica em operação na maneira de estar sendo latino-americana. Com isso quero dizer que tem faltado à filosofia latino-americana atenção ao modo de ser superficial que temos adotado: aquela disposição dos valores e crenças sem relações estabelecidas de profundidade, aquela maneira de ser contígua, ilustrada pela metáfora da vestimenta que não se assenta bem ao corpo e que não desenvolve relações orgânicas e integradoras entre seus elementos culturais.

A possibilidade de construirmos uma “tangente gnoseológica” (Mosello, 2000, p. 123) com relação ao ocidente moderno não parece frutífera. Isso porque essa possibilidade também afirma que a filosofia latino-americana deve ser uma forma de posicionar-se com relação ao ocidente, aproveitando de alguma forma aquilo que já foi produzido por ele. Espero ter tornado evidente que isso não é possível na medida em que a superficialidade não se constitui como uma forma tangencial da profundidade. Ela é simplesmente a disposição de conteúdos culturais sob outra forma. Então, não faz sentido afirmar que “hay que intentar hacer simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura” (Zea, 1989, p. 44) porque o cultivo da história não nos tornará aptos a compreender a não história. Afinal, capacitarmo-nos para a profundidade não nos habilita a compreender e a tratar com pertinência da superficialidade.

O modo de ser que temos adotado não é uma modalidade histórica, para o bem ou para o mal. Portanto, a filosofia latino-americana não pode ser um capítulo da

filosofia europeia, se pretende comunicar-se com o que temos sido. É verdade que os conteúdos históricos podem ser absorvidos sob uma forma não histórica. Aliás, essa é a forma predominante em que essa relação tem se estabelecido: por meio de uma transposição da profundidade europeia em superficialidade latino-americana. Trata-se de reconhecer que aqui “la cultura transpuesta de Europa se transforma en exterioridad” (Silva, 1993, p. 37). Entretanto, essa interpretação superficializante não é uma mera tangência com respeito ao dispositivo histórico. Afinal ela opera uma modalidade de preservação do conteúdo histórico sob uma forma não histórica ao promover uma “recodificación semántica y funcional” (Guirin, 2001, p. 40) dos elementos que interpreta. Uma forma tangencial só poderia ser alguma forma de apropriação histórica da América Latina. O que tem se estabelecido como uma relação latino-americana com a Europa e sua história é essa recodificação superficializante, essa deshistoricização da história.

Tradicionalmente os filósofos possuem uma aversão à superficialidade. Essa ojeriza pode ser explicada se considerarmos que há 2000 anos a filosofia ocidental tem lutado de maneira hegemônica contra ela. Estamos lidando com hábitos intelectuais já sedimentados em função de nossa educação europeia. Entretanto, a familiaridade com os mecanismos típicos que permitem estruturar uma forma de vida superficial é um benefício que já possuímos em função de sermos latino-americanos. É bem verdade que essa familiaridade não pode gerar automaticamente uma atitude compreensiva em função da interferência daqueles hábitos milenares. Algum esforço é necessário se queremos aproximar a filosofia latino-americana da maneira como temos sido.

Chamo a atenção para o fato de que esse deslocamento para o ponto de vista da superficialidade não se constituir como uma necessidade de alinhamento da filosofia com um substrato ontológico. Ele é somente uma aproximação do discurso filosófico com *aquilo que temos sido*, de forma a tornar a filosofia pertinente para a América Latina. A filosofia latino-americana da superficialidade promove, portanto, apenas um *ajuste de pertinência* que pode retirar o discurso filosófico padrão acerca da América Latina de sua situação atual de redundância cultural.

O deslocamento para a perspectiva da superficialidade não deve cegar nossos olhos para aquilo que vier a se apresentar como deficiência desse modo de vida. Afinal, a filosofia é uma atividade que se caracteriza também por gerar relatos alternativos aos que são hegemônicos. O problema é que a distância existente entre a crítica histórica

e o que temos sido transformou essa crítica em uma atitude moralista e inócua. A base da crítica europeia, o mundo histórico, encontra-se tão distante do nosso modo de ser latino-americano atual que a filosofia converteu-se em uma atitude inoperante e culturalmente irrelevante. Sua linguagem tornou-se tão distante de qualquer possibilidade real de interferência que ela naufragou em uma inaptidão comunicativa. Ela nada consegue dizer de pertinente acerca da América Latina, porque o que afirma é a necessidade do sacrifício e da anulação dessa maneira de ser: a história, o ponto de vista que ela tem adotado e do qual não pretende abrir mão, só pode se constituir pela eliminação de nossa não história.

Uma filosofia latino-americana da superficialidade é, portanto, um discurso filosófico que busca articular-se com o que temos sido. Assim, ela é uma tentativa de agregar pertinência ao discurso filosófico latino-americano e torná-lo significativo dentro do contexto cultural fornecido por nossa maneira de ser. Isso não significa promover aquela identificação entre a atividade filosófica e nosso modo de vida existente o que significaria o fim da filosofia como responsável por algum discurso alternativo. Isso significa retirar a filosofia da distância estratosférica da história europeia e trazê-la para uma distância em que a comunicação com a América Latina se torne possível. Para tornar-se latino-americana, a filosofia deve encarar a possibilidade de um modo de vida superficial. Não há como a filosofia se tornar culturalmente relevante para a América Latina sem se deixar contaminar-se pela superficialidade que temos sido.

Referencias

- Agassiz, L., y Agassiz, E. (2000). *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Brasília: Senado Federal.
- Baeza, C. (2016). Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica. *Polis. Revista Académica Universidad Bolivariana*, 18. Santiago de Chile. Disponível em <https://polis.revues.org/4054>
- Bondy, A. (1967). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Editorial Siglo XXI.
- Buarque de Holanda, S. (1984). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Castro, J. (1998). *Literatura e cordialidade: o público e o privado na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Costa, L. (1991). *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Echeverría, E. (1874). *Obras completas (tomo V)*. Buenos Aires: Carlos Casavalle.
- Elías, N. (2011). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Elizalde, A. (2007). Identidad latinoamericana hoy: tensiones y desafíos. *Polis*, 18. Disponível em <http://polis.revues.org/4011>
- Gallardo, H. (1977). El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia. En A. Salazar y L. Zea. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 35, (pp. 183-210). San José de Costa Rica.
- Galindéz, M. (2016). *El problema de la identidad latinoamericana y la filosofía de Leopoldo Zea*. Disponível em <http://servicio.bc.uc.edu.ve/educacion/revista/a5n10/5-10-13.pdf>
- Gaos, J. (1943). Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano. *Cuadernos Americanos*, 2, (pp. 63-86).
- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Guirin, Y. (2001). Más allá del oriente y el occidente: ¿Identidad o mismidad? *Teoría y Debate*, 7(20), 39-59. México: Universidad de Guadalajara.

- Guirin, Y. (1999). *En torno a la identidad cultural de América Latina. Actas de la II Conferencia de Hispanistas de Rusia*. Moscú: Embajada de España en Moscú.
- Hegel, G. (2008). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF.
- Hegel, G. (1997). *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (s.f.). *Fundamentos da metafísica dos costumes*. São Paulo: Ediouro.
- Labarrière, P. J. (1979). La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, (pp. 92-100).
- Moreno, H. (2007). El sueño de la identidad latinoamericana o la búsqueda de lo propio en lo ajeno. *Atenea*, 1, (pp. 157-164).
- Mosello, F. (2000). El problema del pensamiento latinoamericano: la literatura como un modo de 'decir' en nuestro continente. *Producciones en Estudios Sociales*, 1, (pp. 123-128).
- Pizarro, A. (s.f.). El sur y los trópicos: ensayos de cultura latinoamericana. *Cuadernos de América sin Nombre*, 10. Alicante: Universidad de Alicante.
- Ramos, V. (2003). ¿Existe una identidad latinoamericana?: mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21, (pp. 117-126).
- Rodó, E. *Ariel*. S. l: s. d. Disponível em <https://es.scribd.com/document/278823143/Jose-Enrique-Rodo-Ariel-Completo>
- Silva, J. T. (1993). Literatura e historia: la América barroca. En L. Zea (Comp.). *Historia y cultura en la conciencia brasileña*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Silveira, R. (2016). A brasileiríssima filosofia brasileira. *Síntese*, 43(136), 261-278.
- Silveira, R. (2015). *Apresentação do Brasil*. Santa Cruz Cabrália: Ronie Alexandro Teles da Silveira. Disponível em <https://www.roniefilosofia.wix.com/ronie>

Silveira, R. (2001). *Judaísmo e ciência filosófica*. Em G. W. F. Hegel. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Zea, L. (1989). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Editorial Siglo XXI.

Zea, L. (1974). *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Ariel.

Zea, L. (1942). En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*, 3, (pp. 63-78).