
A COLONIALIDADE NA FILOSOFIA DO BRASIL E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PSICOSSOCIAL

Amanda Veloso Garcia

Resumo:

Os europeus que colonizaram o Brasil se depararam com povos que tinham costumes muito diferentes dos seus, o que gerou um choque de culturas. Diante do contexto que encontraram, os europeus expandiram sua “missão”, que, além da exploração comercial, passou a abranger, em nome de ideais iluministas de progresso, a evangelização dos povos indígenas. Além do que, para que a dominação desses povos fosse efetiva era preciso que eles falassem a mesma língua e concordassem com os ideais cristãos vindos da Europa. Assim, o colonialismo não implica em apenas dominação territorial, mas inclui também uma dominação epistemológica: uma “colonização das mentes” (DASCAL, 2010). A colonização da mente teve grande impacto na cultura brasileira, de tal forma que mesmo com o fim das hierarquias coloniais a dominação continua no âmbito epistemológico, como denomina Santos (2010), estamos inseridos num regime de “colonialidade”. Com a Filosofia não foi diferente. Os modos de entender, estudar e fazer Filosofia no Brasil estão intimamente ligados às práticas europeias de filosofar, inclusive estudar Filosofia implica no estudo de autores em sua maioria europeus e, raramente, se tem contato com algum brasileiro ou latino-americano. E esse modelo europeu de filosofar contém algumas características próprias que o vinculam, por exemplo, a práticas discursivas, lógicas e sistemáticas de escrita de textos e excluem outras formas de pensar como a indígena, indiana, chinesa, africana, brasileira, entre outras. Neste trabalho, discutiremos, através do conceito de “identidade psicossocial”, o problema da colonialidade na Filosofia brasileira, de modo a apontar as dificuldades no estabelecimento de uma Filosofia que seja própria de nosso país.

Palavras-chave: Colonialidade; identidade; filosofia no Brasil.

Abstract:

Europeans who colonized Brazil came across people who had different habits from their own, which led to a clash of cultures. On the context they found, Europeans expanded their "mission," which in addition to commercial exploitation, also included, on behalf of Enlightenment ideals of progress, the evangelization of indigenous peoples. For the domination of these peoples to be effective, it was necessary that they spoke the same language and they agreed with the ideals Christians of Europe. Thus, colonialism does not imply only territorial domination, but also includes an epistemological domination: the "colonization of minds" (Dascal, 2010). The colonization of the mind had great impact on Brazilian culture, so that even with the end of colonial hierarchies, the epistemological domination continued, as Santos (2010) has put it, we operate a system of "coloniality". With the philosophy was no different. The ways to understand, to study and to do Philosophy in Brazil are closely linked to the European practice of

philosophizing, including the fact that the study of philosophy implies the study of mostly European authors and rarely are there contact with any Brazilian or Latin American philosopher. And this European model of philosophizing contains certain features that link it, for example, to discursive, logical and systematic writing practices, and exclude other ways of thinking like the indigenous, Indian, Chinese, African, Brazilian, among others. In this paper, we discuss, through the concept of "psychosocial identity", the problem of coloniality in Brazilian philosophy in order to point out the difficulties in establishing a philosophy that is proper to our country.

Keywords: Coloniality; identity; philosophy in Brazil.

Introdução

Muitos conceitos de 'Filosofia' foram propostos e defendidos no decorrer da história e muitas também foram as críticas a que foram submetidos cada um deles. Definir 'Filosofia' é uma tarefa árdua especialmente àqueles que se dedicaram a esta área do saber. A Filosofia, por sua própria natureza questionadora, é dotada de incertezas. Porém, no Brasil, a Filosofia se encontra caracterizada como uma prática discursiva e sistemática que é resquício da colonização europeia. E, desse modo, fazer Filosofia no Brasil implica em se dedicar ao estudo de autores europeus, já que frequentemente a comunidade de pessoas envolvidas com o estudo da Filosofia no Brasil considera que não há filósofos no Brasil ou que os brasileiros ainda não são capazes de filosofar. Como ressalta Quijano (2010, p. 74-75), "O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, da perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia".

Tal contexto se deve às estratégias utilizadas pelo colonizador que, etnocêntrico, tomava sua própria cultura como a única correta e avaliava o que o cerca a partir dela considerando o colonizado como inferior. E isto gerou consequências para o colonizado que passou a acreditar e propagar a sua inferioridade, supervalorizando a cultura do colonizador. Como se segue, nas palavras de Dussel (1977, p. 18-19):

Os filósofos modernos europeus pensam a realidade que se lhes apresenta: a partir do centro interpretam a periferia. Mas os filósofos coloniais da periferia repetem uma visão que lhes é estranha, que não lhes é própria: vêm-se a partir do centro como não-ser, nada e ensinam a seus discípulos, que ainda são algo (visto que são analfabetos dos alfabetos que se lhes quer impor), que na verdade nada são; que são como nadas ambulantes da história. Quando terminaram seus estudos (como alunos que ainda eram algo, porque eram incultos

da filosofia européia), terminaram como seus mestres coloniais por desaparecer do mapa (geopoliticamente não existem, e muito menos filosoficamente). Esta triste ideologia com o nome de Filosofia é a que ainda se ensinava na maioria dos centros filosóficos da periferia pela maioria dos professores. (p. 18-19)

Esta “ideologia encobertadora” (DUSSEL, 1977, p. 20) é o que se ensina ainda hoje em grande parte das universidades brasileiras. O comportamento dos sujeitos pertencentes à periferia passa a ser uma cópia do comportamento do colonizador, de modo que o primeiro se vê como “civilizado” na medida em que mais se parece com o colonizador:

Essa cultura se reproduz às meias na cultura ilustrada das nações dependentes da periferia, em seus grupos dominantes [...]; é esta cultura periférica que admira e repete deslumbrada e fascinada a luminosa cultura artística científica e tecnológica do centro. Estas elites, minorias alienadas em suas próprias nações, são desprezadas pelos próprios criadores da cultura do centro. É de raça negra e toca piano!, como se um primata fizesse acrobacias ou o burro tocasse flauta por acaso. Em suas máscaras se retrata o rosto do centro. Esta elite ignora sua cultura nacional; despreza igualmente sua raça; aparenta ser branco; fala em inglês ou francês; veste-se, come e mora como no centro. Resíduos da história. (DUSSEL, 1977, p. 98-99)

Num campo de indeterminações como o filosófico, no Brasil, a Filosofia foi determinada pelos europeus que aqui chegaram durante a Era das Grandes Navegações. Entre os séculos XV ao XVII, período denominado de Era dos Descobrimentos ou das Grandes Navegações, países da Europa exploraram áreas até então desconhecidas para eles em busca de ampliar as rotas comerciais movidas por ouro, prata e especiarias. A exploração europeia resultou no estabelecimento de colônias em diversos territórios, os quais através da escravidão, devastação ambiental, propagação de doenças, genocídio, evangelização e escolarização, tiveram seus costumes e modos de vida alterados. Os resquícios da colonização podem ser sentidos atualmente através da subjugação dos povos não europeus vistos como subdesenvolvidos e incapazes, por exemplo, de filosofar. Como destaca Dussel (1977, p. 58):

O outro, que não é diferente (como afirma a totalidade) mas distinto (sempre outro) que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro.

A cultura do colonizador é tomada como centro de referência, avaliando o outro como diferente de si, e não como distinto em si: “Para o sistema, o outro aparece como algo diferente (na realidade é distinto). Como tal põe em perigo a unidade do ‘mesmo’ (DUSSEL, 1977, p. 56). E assim, o outro oferece riscos para a manutenção do sistema que o colonizador quer implantar, já que desafia as práticas instituídas por este último.

Espacialmente centro, o *ego cogito* constitui a periferia e se pergunta com Fernández de Oviedo: "Os índios são homens?", isto é, são europeus e por isso animais racionais? O menos importante foi a resposta teórica; quanto à resposta prática que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão-de-obra, se não irracionais, ao menos "bestiais", incultos - porque não têm a cultura do centro -, selvagens...subdesenvolvidos. (DUSSEL, 1977, p. 09-10)

Para o colonizador só são interessantes aqueles que podem ser educados aos moldes europeus e manipulados. Assassinarão aqueles que podiam desafiar a dominação europeia, deixando vivos apenas mulheres e crianças: "a mulher para se amancebarm com ela (dominação erótica) e as crianças, para a educação na cultura europeia (dominação pedagógica)" (DUSSEL, 1977, p. 16).

Uma Filosofia que reproduz a Filosofia do colonizador corre o risco de não ser filosofia, como ressalta Dussel (1977, p. 10), "A filosofia não pensa a filosofia, quando é realmente filosofia [...]. A filosofia pensa o não-filosófico: a realidade". Neste artigo, apresentaremos a relação que há entre a dominação territorial da colonização e a “colonização das mentes” (DASCAL, 2008, 2010) no país, ex-colônia de Portugal, Brasil. Inicialmente, analisaremos a constituição da hegemonia europeia, e a consequente colonização da mente. Procuraremos entender o contexto universitário e a constituição de um paradigma europeu na Filosofia brasileira. A partir da caracterização da Filosofia universitária brasileira, investigaremos a relação que há entre a colonização das mentes e a formação ou destruição da identidade dos sujeitos – através do conceito de “identidade psicossocial” tal como explorado por Arruda (2003) – e a vinculação contexto/crenças. Pretendemos problematizar a relação entre a identidade pessoal e o contexto, de modo a investigar as possibilidades de autonomia do sujeito nessa relação.

1. A colonização epistemológica: a colonialidade e a hegemonia do pensamento europeu na Filosofia

Os europeus que em terras tupiniquins aterrissaram se depararam com povos que tinham costumes muito diferentes dos seus, como podemos verificar no capítulo sétimo do “Tratado da Terra do Brasil” – “Da condição e costumes dos índios da terra” – escrito pelo português Pero de Magalhães Gândavo:

Estes índios andam nus sem cobertura alguma [...]. Não há como digo entre eles nenhum Rei, nem Justiça, somente em cada aldeia tem um principal que é como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força; [...] não castiga seus erros nem manda sobre eles coisa alguma contra sua vontade. [...] Não adoram coisa alguma nem têm para si que há na outra vida glória para os bons, e pena para os maus, tudo cuidam que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assim vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida. [...] Finalmente que são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados à sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos, ainda que todavia sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostram ter nisto alguma vergonha. Todos comem carne humana e têm-na pela melhor iguaria de quantas pode haver: não de seus amigos com quem eles têm paz senão dos contrários. (século XVI, p. 4)

Podemos notar que Gândavo espantou-se ao encontrar com os indígenas da América, especialmente pela falta de roupas, por conta das práticas canibais, leis e crenças religiosas dos índios que não se organizavam a base da força. O historiador português apresenta em seu relato o choque de cultura que foi para os europeus os hábitos dos povos indígenas que aqui moravam, delineando a imagem de “selvagens” com a qual ainda contemporaneamente são estigmatizados.

A visão que os europeus tinham dos nativos brasileiros expandiu sua “missão”, que, além da exploração comercial, passou a abranger, em nome de ideais iluministas de progresso, a evangelização dos povos indígenas. Além do que, para que a dominação desses povos fosse efetiva era preciso que eles falassem a mesma língua e concordassem com os ideais cristãos vindos da Europa. No período inicial de colonização, os jesuítas desempenharam um papel de “amansadores de índios para a sua incorporação na força de trabalho ou nas expedições armadas da colônia” (RIBEIRO, 1995, p. 54). Nesse sentido, “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010 p. 39), enquanto a melhor – e única – forma de cultura.

O etnocentrismo europeu expandiu a dominação territorial para uma dominação também epistemológica: uma “colonização das mentes”. Na definição de Dascal (2010, p. 02):

A metáfora “colonização da mente” destaca as seguintes características do fenômeno aqui sob escrutínio: (a) a intervenção de uma fonte externa – o “colonizador” – na esfera mental de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos – o “colonizado”; (b) essa intervenção afeta aspectos centrais da estrutura da mente, seu modo de funcionamento e conteúdos; (c) seus efeitos são duradouros e não facilmente removíveis; (d) há uma assimetria marcada de poder entre as partes envolvidas; (e) as partes podem estar conscientes ou inconscientes de seu papel de colonizador ou de colonizado; e (f) ambas podem participar no processo voluntária ou involuntariamente.

A colonização da mente ocorre através da imposição de ideias/crenças por um agente externo a fim de alterar os hábitos de pensamento de um outro, de modo que não se restringe ao domínio colonial, mas está presente no âmbito da família, da escola, da moda, religião, política, meios de comunicação, entre outros. O que subjaz a colonização das mentes é o pressuposto por parte do colonizador de que o outro precisa de seus conhecimentos não tendo condições de atingi-los sozinho por ser inferior em suas capacidades. No caso em que estamos discutindo, os indígenas eram vistos pelos europeus como selvagens e que necessitavam ser educados aos moldes europeus para que fossem considerados humanos. Do ponto de vista europeu, essa relação assimétrica entre colonizador/colonizado justificava a violência praticada em prol de um suposto “bem maior” que seria a educação dos indígenas.

A colonização mental desembocou em alguns casos de “epistemicídio” dos saberes indígenas, isto é, a evangelização, escolarização, genocídio e devastação ambiental levaram muitas vezes a exclusão da epistemologia desses povos. O impacto epistemológico devastador alterou os saberes que seriam considerados válidos na colônia. Desse modo, o colonialismo estabeleceu a distinção entre os saberes através de uma “linha abissal epistemológica” que perdura na atualidade. Nas palavras de Santos (2010, p. 31-32):

O PENSAMENTO MODERNO OCIDENTAL é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis [...]. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade [...]. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha.

O “outro lado da linha”, do ponto de vista do dominador, se constitui da zona colonial. A divisão epistemológica abissal está presente na relação colonizador/colonizado, pois a legitimação dos saberes da metrópole se faz na desconsideração dos saberes da colônia. Como explica Santos (2010, p. 33-34):

A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos e subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica.

Em outras palavras, os saberes indígenas foram progressivamente excluídos na colonização brasileira por serem diferentes. A partir da ótica europeia não eram conhecimento válido, eram “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos e subjetivos” (SANTOS, 2010, p. 33-34) e, portanto, não passíveis de serem considerados relevantes, tendo sua serventia apenas enquanto objeto de análise científica.

O impacto do epistemicídio e da colonização da mente ultrapassou as hierarquias coloniais, mesmo com seu fim no século XVIII, as relações assimétricas perduraram através da “colonialidade”, conceito cunhado por Quijano (1997). A colonialidade pode ser entendida como a continuação das relações coloniais após o fim do colonialismo através das relações de poder e econômicas que mantêm a subjugação dos povos colonizados, pois o subdesenvolvido e subalterno continua coincidindo com o “outro lado da linha”: o lado do colonizado. A colonialidade de poder se manifesta especialmente através na classificação e divisão da população mundial através da ideia de raça e do controle da produção de conhecimento e do trabalho. Como ressalta Quijano (2012, p. 04):

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento.

Na Filosofia não foi diferente. Além do constante desrespeito e desconsideração que se faz da cultura indígena, que está nas raízes do povo brasileiro, esses povos não são vistos como capazes de filosofar por não escreverem e sistematizarem seus conhecimentos aos moldes europeus. Tal postura torna evidente a constituição de um paradigma filosófico que demarca as possibilidades na Filosofia.

2. A situação da Filosofia no Brasil: a instauração de um “pecado original”

O ensino filosófico no Brasil se inicia, por volta de 1549, com a vinda da Companhia de Jesus que pretendia evangelizar os povos que aqui moravam. Os jesuítas executaram sua missão evangelizadora sob a vigência do *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* (1599), chamado de *Ratio Studiorum*. Tal documento se destinava aos professores e foi elaborado para suprir o aumento significativo do número de alunos e a inexperiência dos professores indicando especificamente o *que e como* ensinar, como se apresenta nos seguintes trechos:

30. *Livros que se devem dar aos estudantes.* — Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, [...] Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular. [...]

2. *Seguir Santo Tomás.* - Em teologia escolástica sigam os nossos religiosos a doutrina de Santo Tomás; considerem-no como seu Doutor próprio, e concentrem todos os esforços para que os alunos lhe cobrem a maior estima. (COMPANHIA DE JESUS, 1599, n.p.)

Como se pode verificar, o ensino da Companhia de Jesus estava totalmente pautado na filosofia tomista-aristotélica. Aristóteles e, especialmente, Tomás de Aquino eram as únicas leituras filosóficas permitidas e o ensino jesuítico deveria disseminar suas ideias. Além disso, o *Ratio Studiorum* prega uma relação dogmática com os textos:

5. *Modéstia no refutar.* — [...] Em citá-los e refutá-los seja moderado. [...]

7. *Seguir as pegadas dos SS. Padres.* - Siga com respeito as pegadas dos Santos Padres; se estiverem de acordo sobre uma interpretação literal ou alegórica, principalmente quando falam com clareza ou tratam expressamente da Escritura ou dogma, não se aparte desta interpretação; se, porém, não concordam, das várias explicações prefira aquela para a qual há muitos anos, e com grande consenso, parece inclinar-se a Igreja.

8. *Confirmar o dogma com a Escritura.* - Se houver um dogma de fé que grande número de Padres e teólogos afirma se pode provar com a Escritura, não negue esta possibilidade. (COMPANHIA DE JESUS, 1599, n.p.)

A relação de subalternidade com o texto neste período inicial permeou o desenrolar do ensino filosófico no país, como se pode notar, em 1934, na constituição do curso de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), que é vista como um dos mais importantes do Brasil. Foram convidados para a implantação do curso professores franceses que, não à toa, eram especialistas em comentário de filósofos. Professores como Etienne Borne e Jean Maugüé, vieram ao Brasil com a missão de estruturar as bases do curso de Filosofia da USP, e trouxeram na bagagem uma interpretação particular – e errônea¹ – do preceito kantiano “Não se ensina Filosofia, só se ensina a filosofar”. Para eles, “*Se é verdade que não se pode jamais ensinar filosofia a não ser historicamente, como queria Kant, a leitura dos clássicos vem a ser então o único meio de aprender a filosofar*” (ARANTES, 1994, p. 72) de modo que “o pensamento filosófico alimenta-se preferencialmente de sua própria tradição, a qual fornece os termos de comparação obrigatórios” (ARANTES, 1994, p. 29). E, nesse sentido, haja vista que Kant (2012) entendia que não é possível ensinar Filosofia, pois ela não está dada objetivamente no mundo; para os professores franceses, o ensino nos permite o acesso apenas a conhecimentos históricos sobre os sistemas elaborados por filósofos reconhecidos.

Partindo da ideia de que a leitura dos filósofos clássicos forneceria aos estudantes uma base para o filosofar, foi colocado em prática no ensino fornecido pela USP um “método” com alguns “mandamentos” – nas palavras de Arantes (1994). Como explica a seguir:

o método incluía uma cláusula restritiva severa, explicitamente enunciada pelo mestre: deixemos a filosofia para os filósofos, dizia Goldschmidt [...] o método na verdade promovia um sistema de inibições, funcionando ao mesmo tempo como álibi e carapaça protetora. No fundo, temia-se mais que tudo o ridículo, tinha-se medo mesmo de parecer metido a besta, profundíssimo, num país de letras quase sempre amenas. (ARANTES, 1994, p. 22)

¹ A interpretação é errônea por Kant não tratar do “ensino do filosofar” em sua obra, mas o foco de seus escritos está apenas na “aprendizagem filosófica”.

Trocando em miúdos, era esse eclipse do “teorético-dogmático” – explicaria Lebrun, [...] pedia compreensão para os autores e não “refutação”: o juízo ficaria para depois, uma vez “levada a cabo a exigência de compreensão objetiva”. (ARANTES, 1994, p. 134)

Ideias como a de “não refutação” se assemelham às regras do *Ratio Studiorum*. Tratava-se de um ensino técnico da Filosofia no qual a relação que se estabeleceria com os filósofos não deveria ser de refutação. Havia um sentimento de incapacidade que bloqueava a ousadia filosófica, que provavelmente faz parte do regime de colonialidade que vivenciamos. Entender os autores clássicos – e europeus – era um modo de “civilizar-se”, havia a tentativa de “elaboração da imagem que melhor nos revelasse (ou dissimulasse) e fixasse nosso posto no concerto das nações civilizadas” (ARANTES, 1994, p. 173).

Arantes (1994, p. 135) entende que se constituiu um erro histórico na Filosofia brasileira: “[...] aqui, em nosso Departamento, a história da filosofia faz as vezes de filosofia”. Conclusão parecida chegou Antonio Trajano Menezes Arruda, que também teve grande parte de sua formação – do ano de 1962 a 1978 – na USP. Em suas palavras (2013, p. 14):

A Filosofia no Brasil foi concebida num “pecado original” nos anos de 1934-35, na USP. A Sociologia teve frutos (Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Henrique, e outros) porque vieram para o Brasil sociólogos que se interessavam por estudar a realidade brasileira, e não comentar obra alheia. A Física brasileira também teve um início semelhante, que resultou em uma boa quantidade de físicos teóricos de alto nível. Por azar nosso, um azar verdadeiramente histórico, na instituição da Filosofia predominaram os comentadores, e não os filósofos. Tinha que ter vindo um grupo de filósofos propriamente ditos, além de grupo de historiadores, é claro. Ocorre que historiadores só podem formar historiadores, do mesmo modo que só filósofos podem formar filósofos. Como disse, a Filosofia no Brasil foi gestada num “pecado original” em sua instalação: pecado porque não vieram filósofos para instaurar a investigação temática, e original, a deformação comentarista/historiográfica foi se transmitindo de geração em geração até chegar nos dias atuais.

Dito de outro modo, a Filosofia universitária no Brasil nasceu de um “pecado original” porque teve seu início com historiadores e comentadores da Filosofia e não com filósofos. Os estrangeiros que implantaram o curso da USP não tinham o filosofar como foco de seu trabalho e até mesmo não julgavam possível atingi-lo. A mentalidade comentadora-historiográfica iniciou um dos primeiros departamentos de Filosofia do país e, a partir daí, determinou os modos de entender esta área do saber.

3. Um panorama da situação atual da Filosofia no Brasil

A Filosofia brasileira tem suas raízes na colonização, pois, de um lado, as hierarquias coloniais estabeleceram a hegemonia do pensamento europeu, e, de outro, a colonialidade fez com que a implantação do curso de Filosofia da USP tivesse como referencial a Filosofia europeia. A partir deste contexto, analisaremos as práticas filosóficas que presenciamos atualmente nos Departamentos de Filosofia brasileiros.

Para compreender tal cenário partiremos inicialmente da distinção feita por Arruda (2013, p. 13) que defende a existência de três modalidades de Filosofia para compreender a situação do Brasil:

- a) História da Filosofia,
- b) Comentário de filósofos,
- c) Filosofia propriamente dita.

A modalidade “História da Filosofia” diz respeito a uma descrição detalhada mostrando a continuidade ou ruptura ocorrida no pensamento filosófico de diferentes períodos. Já o “Comentário de filósofos” constitui-se na análise do pensamento, ou de algum conceito específico da obra de um filósofo. Para Arruda (2013, p. 13), a “Filosofia propriamente dita” é temática e não se restringe a reproduzir o pensamento de um filósofo ou período histórico. Para defender essa tese o autor utiliza o exemplo dos reconhecidos filósofos da história: “A investigação filosófica propriamente dita é extremamente distinta de pesquisa de comentário. Basta abrir qualquer livro da coleção *Os Pensadores*; o que você vê lá é um trabalho de comentador? É um trabalho de História da Filosofia? Não, não é!”.

Quando questionado sobre um filosofar no Brasil, Arruda (2013, p.14) diz que:

Na universidade é quase inexistente essa possibilidade. [...] No passado tem, têm alguns no momento, mas no âmbito dos departamentos estaduais e federais é próximo de zero o filosofar. Para comprovar isso basta abrir o caderno de resumos dos trabalhos apresentados na XIII ANPOF, que aconteceu em Canela. Este caderno tem por volta de 700 páginas, e por volta de 300 resumos. Abra o caderno e veja se algum deles é filosófico no sentido que a gente usa quando fala de filósofos. Talvez tenha, mas nessas 700 páginas vai ter, no máximo, dois resumos de cunho temático-filosófico. Então, ele não foi um congresso de Filosofia, mas de História da Filosofia.

Há Filosofia no Brasil, mas, segundo o autor, ela ocorre independentemente dos cursos de Filosofia, pois a estrutura seguida pelas instituições não colabora para o filosofar. Para entender as limitações existentes, Arruda (2013, p. 14) compara o curso em questão com os de outras áreas:

Nós temos uma tradição consolidada e respeitada em Ciências Sociais, temos sociólogos importantes, reconhecidos até internacionalmente; economistas também; físicos também, e de estatura internacional que publicam descobertas junto com físicos estrangeiros; temos aí, igualmente, historiadores, que estudam a realidade política, econômica, social e relatam o que aconteceu. O que esses estudiosos todos têm em comum é que eles estudam a realidade, e não os livros. Imagine se os economistas se restringissem a fazer pesquisas sobre os economistas do passado; acabariam as pesquisas na Economia – que é o que veio a acontecer entre nós com a Filosofia.

A tradição filosófica no Brasil esteve e continua ligada a autores e seus livros e não a problemas filosóficos, cujos próprios filósofos estudados se ocupavam. Arruda chama atenção para o fato de a Filosofia desde seus primórdios estar vinculada a um estudo da realidade e não de livros. Diante disso, o autor propõe um novo entendimento do curso de Filosofia:

Por essa razão, o ensino de Filosofia na Graduação deveria ser tripartidário. Não pode ser só filósofos formando os alunos. Em geral, filósofos não tem formação boa para ensinar a História da Filosofia; eles ensinariam, ao contrário, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Linguagem. Para os outros aspectos da formação precisa de um grupo de historiadores e comentadores, não sei qual a quantidade. Mas o departamento de Filosofia deve ter, de preferência, profissionais nas três áreas, que atuem no sentido de ensinar e formar comentadores, historiadores e filósofos. É preciso que seja um curso que forme esses profissionais; se não der pra formar os três, que forme pelo menos dois: aprendizes de filósofos e de comentadores. Aprendiz de filósofo qualquer um de vocês tem condição de ser, desde que você se aplique a um assunto que te interesse de verdade, ou não vai funcionar. Mas só um *filósofo*, e não um comentador, pode formar um *aprendiz de filósofo*. Aí sim iremos ampliar o número de filósofos no Brasil, que trabalham com temas.

A formação oferecida por um professor dependerá da concepção que ele tiver de Filosofia. Arruda entende que não há que excluir o comentário e a pesquisa em história da Filosofia, pois são importantes para a compreensão filosófica, mas que essas duas formas de pesquisa não devem ser tomadas como parâmetro único nos cursos brasileiros, uma vez que não dizem respeito à “filosofia propriamente dita” que, no ponto de vista dele, é temática. Arruda (2013, p. 16) acrescenta a isso um problema de mentalidade: “[...] as pessoas não entendem, acham que filosofar é coisa para gênios iluminados. Esse é um erro cometido pelos professores na nossa área, especialmente os brasileiros”.

No Brasil a ideia de que o filosofar é algo para pessoas superiores é muito presente, o que justifica o foco que os cursos de Filosofia colocam na leitura e análise de textos de filósofos. Há a crença de que para se alcançar o estágio do filosofar é necessário muito estudo e alguém que não tenha doutorado jamais poderia se dizer “filósofo”. O filosofar propriamente dito, isto é, a reflexão temática sobre a realidade; está presente no cotidiano por meio do levantamento ou resolução de problemas. Arruda (2013, p. 16) utiliza como exemplos situações comuns – proibição da saída de menores de idade na rua depois das 23hrs; a estimulação de pagamento de pensão por uma juíza, entre outros – em que sejam possíveis diversos pontos de vista; para resolver um problema dessa natureza se pondera diferentes argumentos avaliando-os de acordo com alguns critérios. O pensamento propriamente filosófico, tal qual o entendemos, parece nascer na experiência cotidiana, do que nos afeta enquanto seres incorporados e situados, não necessariamente motivado por pura abstração.

Em nosso entendimento, e a partir das considerações feitas por Arantes (1994) e Arruda (2013), o departamento de Filosofia USPiano foi implantado por estrangeiros que não tinham como trabalho o exercício filosófico, mas sim a atividade de comentadores e historiadores de Filosofia. Segundo Arruda, a constituição do curso de filosofia da USP foi um “pecado original”, pois os professores franceses formaram os professores universitários dos cursos cuja abertura se seguiram, determinando a partir daí as práticas que seriam valorizadas na Filosofia.

Entendemos que o panorama histórico aqui esboçado permite compreender o cenário filosófico atual em que predomina o comentário de filósofos no Brasil. Analisando a situação supracitada é possível perceber a forte relação que há entre a concepção “comentário de Filosofia” e o colonialismo, que vinculou o pensamento filosófico ao pensamento europeu. De modo a tentar desconstruir a “imagem europeia da Filosofia”, Arruda (2013) apontou a presença da Filosofia em nosso cotidiano mostrando que a imposição de autores clássicos pode ser um elemento bloqueador do filosofar.

4. O problema da identidade psicossocial

O colonialismo e a colonialidade geraram uma concepção específica de Filosofia que permeia os departamentos de formação de especialistas na área no Brasil. A adoção desse paradigma, como vimos com Arruda (2013), pode ser prejudicial para o filosofar. A partir disso, procuraremos investigar a seguinte questão: a colonização da mente altera a identidade pessoal? Iniciaremos pela definição de identidade que utilizaremos aqui:

A identidade pessoal de que se trata aqui diz respeito a características da pessoa que não são permanentes no itinerário biográfico dela, já que elas têm a ver, entre outras coisas, com objetivos e crenças que orientam a pessoa na vida, e estes podem variar, e freqüentemente variam. Esta identidade pessoal, ou identidade psicossocial, pode ser caracterizada esboçadamente do seguinte modo. Considerem-se todas as propriedades mentais e comportamentais, sejam elas de natureza mais individual ou mais social, que caracterizam uma pessoa numa certa fase de sua vida. A identidade pessoal, no sentido presente, vem a ser o conjunto dessas propriedades, as quais, portanto, caracterizam esse indivíduo como a pessoa que ele é naquela fase. Esse conjunto inclui, naturalmente, seus gostos, preferências, sentimentos, padrões de resposta a determinadas situações e outros padrões comportamentais. Em particular, ele inclui o conjunto das crenças proposicionais e valorativas que o sujeito tem, portanto também a imagem que ele tem de si próprio, de seu corpo, de sua personalidade, de sua vida mental e de seu comportamento. (ARRUDA, 2003, p. 181-182)

A identidade psicossocial diz respeito àquilo que caracteriza alguém numa determinada fase da vida. Não se trata aqui do conceito clássico de “identidade pessoal” que corresponde àquilo que identifica uma pessoa no decorrer da vida. A identidade psicossocial se relaciona com a ideia de papel social, isto é, com as funções e atividades exercidas pela pessoa em seu cotidiano atual e que manifestam e modificam sua identidade.

Arruda (2003) entende que há uma relação recíproca entre papel social e identidade de tal modo que exercer uma atividade com a qual o sujeito não se identifica pode alterar sua identidade. A prática reforça o sentimento, como entende Berger (1978, p. 109), uma vez que “Uma pessoa sente-se mais apaixonada ao beijar, mais humilde ao ajoelhar e mais indignada ao sacudir o punho. Isto é, o beijo não só expressa paixão, como também a fabrica”. Ao contrário das abordagens clássicas que focalizam demasiadamente a identidade pessoal no cérebro, Arruda vê na ação e no corpo um importante aspecto da identidade, de tal maneira que o movimento forma o eu.

Nesse sentido, é importante entender o conceito de “autoengano valorativo”. O autoengano é um erro cognitivo motivado (ARRUDA, 2003, p. 172). Existem dois tipos de autoengano:

(1) autoengano proposicional: relativo a crenças proposicionais, isto é, sobre fatos ou estados de coisas, esse tipo de autoengano ocorre quando a pessoa se engana que uma certa proposição é verdadeira;

(2) autoengano valorativo: que é sobre valores ou atribuição de valor, é “enganar-se a si próprio sobre o tipo de vida que se quer levar; ou sobre os projetos que se quer empreender na vida” (ARRUDA, 2003, p. 179).

Enquanto o autoengano proposicional pouco interfere na identidade pessoal, o autoengano valorativo tem uma grande interferência na constituição da identidade. O autoengano valorativo surge através do contexto social e interpessoal vivenciado. Expectativas alimentadas por outras pessoas ou o prestígio a que está vinculada uma ação podem ‘fabricar’ um querer através da adoção autoenganada de valores. O autoengano se relaciona diretamente com a ação criando razões para agir:

se R é uma razão minha para agir de determinado modo, então deve existir algo que está, de algum modo, muito proximamente relacionado com R e tal que eu o valorizo, sendo o estado mental afetivo relevante – sentir-se interessado, sentir afeição, perceber como um dever, etc. – está conectado com R. (ARRUDA, 2003, p. 176)

O autoengano valorativo ocorre quando uma pessoa engana-se a si própria sobre se interessar tanto por algo ou tê-lo como muito importante para ela. Essa supervalorização de algo determinará suas ações de tal modo que pode inclusive chegar a ocupar grande parte de sua vida. Se uma pessoa dedica a maior parte de seu tempo a algo que não faz parte de sua identidade, o que constituiria um autoengano valorativo, não só pode ser pouco eficiente na manifestação desse querer bem como pode corromper sua própria identidade.

O contexto da Filosofia no Brasil é um campo fértil na produção de autoenganos valorativos. Um exemplo trazido por Arruda (2003, p. 179) nos ajuda a pensar sobre a colonização da mente como um produtor de autoengano:

Suponha que você tenha sido um estudioso de X por algum tempo e que, a certa altura, optou por desistir disso, explicando sua opção do modo seguinte: “Compreendo agora que eu nunca quis realmente ser um estudioso de X, durante o tempo todo eu apenas pensei que queria”; isso pode contar como enganar-se a si próprios com respeito a estar interessado em (algo). (ARRUDA, 2003, p. 179)

A colonização da mente na Filosofia Brasileira, expressa pelo contexto universitário e principalmente pelas agências de fomento, seleciona os autores dignos de serem estudados e o método utilizado – comentário de filósofo. Desse modo, há pouco espaço para o desenvolvimento de pesquisas intrínsecas à vida do sujeito e há que se escolher um tema entre o rol daqueles tidos como relevantes para a academia filosófica. O autoengano trazido no exemplo supracitado de Arruda se torna comum no contexto da academia justamente pela restrição temática.

Além disso, as possibilidades restritas trazem consequências futuras, as escolhas que fazemos enquanto pesquisadores determinam o campo de trabalho. No caso da Filosofia há uma prática recorrente de professores especialistas em algum tema ou autor e que em todas as disciplinas que oferecem se propõem a falar acerca do assunto sobre o qual são especialistas. E, desse modo, o sujeito que optar por seguir uma carreira acadêmica em Filosofia – e que é atualmente a que se considera mais próxima do título de “filósofo” – poderá escolher um tema/autor que embora não lhe seja de maior interesse estará presente cotidianamente durante toda sua carreira. O indivíduo estará fadado a um papel social de valorização de algo que ele próprio, ainda que muitas vezes não tenha consciência disso, não valoriza tanto. Mesmo que o “autor X” realmente lhe interesse, ainda poderá se constituir um autoengano porque a intensidade da relação será autoenganosa. Como ressalta Arruda (2003, p. 177), “Casos de auto-engano valorativo são aqueles em que o erro é sobre a natureza do estado mental correspondente, ou sobre sua intensidade, e *não* sobre seu objeto. [...] São erros sobre as emoções, sentimentos, interesses *ele próprios*, e *não* primariamente sobre seus objetos”. Um autoengano valorativo se dá na intensidade da relação.

Arruda (2003, p. 179) entende que o exercício de um papel social com o qual o sujeito não se identifica “debilita/danifica/deteriora/’patologiza’ a identidade psicossocial da pessoa, levando a um conflito no modo como ela se relaciona com os papéis sociais relevantes que ela desempenha, e desse modo pode constituir, para a pessoa, uma ameaça ao sentido de sua vida”. Voltando ao exemplo de Arruda, um indivíduo escolhe ser estudioso do autor X devido seus professores falarem muito sobre X e ele não ter contato com outros autores e temas nem mesmo aqueles que costumavam o interessar antes da graduação, ou a escolha pode ser motivada por causa de uma bolsa de pesquisa, entre outros. Essa escolha pode gerar uma série de

autoenganos que o levam a achar que se interessa pelo autor X e a dedicar grande parte de seu tempo à X. Pode ser que o sujeito faça pós-graduação e seja contratado por uma universidade depois de algum tempo devido a seu conhecimento de X. Esse tipo de relação leva a um esvaziamento da identidade porque o sujeito tem seu pensamento restrito às ideias de X. Desse modo,

Quando o sujeito comete erros motivados sobre seus valores, a distorção vai interferir tanto em sua identidade quanto em sua percepção dos elementos que se combinam para formar sua identidade, pois nesse caso o erro diz diretamente respeito a elementos – querer, gostar, interesses, inclinações, ideais, deveres – que definem fortemente sua identidade como pessoa.” (ARRUDA, 2003, p. 183)

5. O problema da autonomia de pensamento

Nas seções anteriores procuramos compreender o cenário da Filosofia no Brasil apontando sua relação com a colonização e a colonialidade. Defendemos que a supremacia europeia na Filosofia brasileira pode suprimir as tentativas legítimas de filosofar bem como ocasionar destruição da identidade psicossocial dos sujeitos envolvidos. Entretanto, há que se considerar o contexto em que enunciamos tais críticas: só nos é possível perceber as relações supracitadas por vivenciarmos o cenário filosófico brasileiro e seus autores europeus e conhecermos as regras de enunciação e escrita de discurso permitidas, tal qual o discurso científico que é o que utilizamos nesse trabalho. Seria possível que fizéssemos a crítica à hegemonia do pensamento europeu e suas regras se não tivéssemos sido educados a seus moldes? Conseguiríamos perceber seus problemas? Teríamos uma elaboração discursiva nesse modelo? Parece que não. A própria formação “europeia” nos permitiu a crítica, passamos por uma colonização europeia da mente que nos permitiu criticá-la. Seria possível que conseguíssemos uma elaboração discursiva diferente dessa abandonando nossa formação europeia? Há como fugirmos dessa colonização da mente?

Haja vista que realizamos uma crítica ao paradigma europeu vigente, é preciso verificar a possibilidade de pensamento autônomo e de desvinculação com a colonização da mente. É possível desvincular o pensamento do contexto? Há como pensar por si mesmo e não ter a mente colonizada por algo?

Tobias Barreto (2004) utilizou uma história acerca do peru para refletir sobre o problema da autonomia de pensamento. Segundo essa história, o peru, quando colocado em frente a uma parede branca tracejada com um risco, permanece nesta posição até que alguém o retire, não se movendo por si só. No entanto, a história do risco não ocorre apenas com o peru. Barreto vê tal atitude no comportamento dos seres humanos apontando uma origem *peruística* em nossa história.

Desde os primórdios tentamos entender o mundo através de nossas crenças, ao vermos algo estranho criamos sentidos para explicá-lo. Barreto utiliza como exemplo uma situação em que o ser humano ainda não tinha familiaridade com as gigantescas árvores das florestas, e, assim, as sombras destas eram entendidas como espíritos maus. Com a familiarização, o ser humano passa a criar outras justificativas para os espectros vistos transformando-os em fadas, gênios, entre outros. E, desse modo, “[...] a vida humana tem sido um estado perene de alucinação, uma cegueira, um sonho. Total: um peru no risco” (BARRETO, 2004, p. 23).

Diversos riscos se delinearão em nossa história ocasionando crenças paralisantes e que, com o decorrer do tempo, foram sendo apagadas ou substituídas por outros riscos. Podemos citar como exemplo a teoria geocêntrica que correspondia, de acordo com a metáfora aqui empregada, a um risco na parede do pensamento. Isto nos permite entender a forte reação de negação que houve durante a elaboração da teoria heliocêntrica, hoje amplamente aceita, e que talvez constitua um outro risco em nossa parede do pensamento. Esse movimento de circunscrição e anulação de riscos é explicado por Barreto (2004, p. 23-24) do seguinte modo:

Logo em seu princípio a humanidade deixou-se aperuar, e ainda hoje, em sua maioria, se acha de olhos cravados no risco das penas eternas, que lhe traçaram na parede desta chamada prisão terrena. Daí vem que a civilização, a cultura humana em geral, bem estudada, não é mais do que um contínuo processo de desaparuamento. Não obstante, ainda existem muitos riscos, que é preciso apagar.

Barreto entende que a relação que animais humanos estabelecem com suas crenças se assemelha muitas vezes àquela que tem o peru com o risco, de modo que os princípios que guiam nossas ações, ou inações, são traços em nossa parede do pensamento. Nos encontramos, muitas vezes, na mesma situação do peru no risco: paralisados por nossas crenças. O pensamento se dá num contínuo processo de apagar

esses riscos que nos prendem a uma crença e de criar novos riscos. Sobre isso Barreto (2004, p. 18-19) destaca:

Eu pergunto a mim mesmo: haverá realmente motivo de zombar-se do peru? [...] A minha negativa é categórica. Todos os sistemas de crenças, esperanças e ameaças que formam o fundo das religiões, os terrores do inferno, as perspectivas do céu, em uma palavra, todos os móveis hipersensíveis que circunscrevem os ímpetos do espírito humano, não serão outros tantos *riscos* a que ele se deixa prender como se fossem vínculos de ferro? A humanidade, que há séculos e séculos acredita numas coisas incompreensíveis, e não tenta sequer conceber um meio de romper com essa crença, não fará também [...] um papel de peru, ou antes de perua, para falar com mais congruência gramatical?

Em resumo, de acordo com Barreto (2004), os seres humanos também vivenciam a história do risco quando se fixam numa crença e não conseguem dela se desvencilhar, apenas reafirmado-a continuamente. Uma vez que existem riscos que nos impedem de pensar autonomamente, como podemos detectar os riscos na parede do nosso pensamento? Dascal (2010, p. 05-16) discute algumas dificuldades de um pensamento autônomo por meio da análise de alguns textos de pensadores africanos que tentam romper com a colonialidade. Dascal considera duas formas de reações possíveis: a primeira é entendida como “instintiva” e consiste numa reação de negação da cultura do colonizador e, para o autor, essa abordagem carrega subjacente a ideia de que há uma superioridade do conhecimento do colonizador, uma vez que se pauta na inversão da assimetria. A segunda, denominada por Dascal de reação “natural”, nega a legitimidade desta assimetria.

Reações instintivas são as mais comuns e geram uma inversão da dominação se inserindo no mesmo registro de colonização das mentes, pois também impõem o que deve ser pensado. Entre as estratégias anticoloniais analisadas por Dascal há a de Uhuru Hotep (2008) que defende uma reafricanização como forma de reação à dominação epistêmica. Dascal (2010, p. 12) atenta para o fato de que Hotep não está consciente “[...] da dupla colonização da mente sobre a qual seus argumentos estão de fato embasados”, pois uma reação de obrigatoriedade da retomada dos valores antigos, anteriores ao período da colonização, estará também impondo os valores, práticas e ideias que devem ser adotados e, assim, colonizando mentes. Mas, caberia perguntar aqui: Quais são os critérios para determinar a superioridade de um valor sobre o outro? Há autonomia na troca imposta de um valor por outro?

Há diversos fatores inconscientes que determinam nosso modo de pensar como, por exemplo, a influência das propagandas, dos pais, dos professores, amigos, etc. Dascal (2008) não nega a existência de preferências e inclinações em nosso íntimo, no entanto, ele entende que não é possível medir o quanto elas determinam nossas escolhas de pensamento.

Peirce em seu texto *A fixação da crença* (1877 - CP 5.358 - 5.387) considera quatro tipos de métodos de fixação de crenças. O primeiro, *método da tenacidade* (CP 5.377), é individual e não busca ser racional, mas consiste em manter longe qualquer concepção contrária à sua própria crença. Tal método consiste na negação de qualquer ideia que não seja condizente com aquilo que acreditamos, de modo que recusa as ideias diferentes da nossa são fortemente recusadas. Como ilustração desse método de fixação de crenças, Peirce utiliza o exemplo do avestruz: o avestruz numa situação de risco afunda sua cabeça na terra para evitar ver e, conseqüentemente, enfrentar o perigo. Ao evitarmos entender ideias diferentes das nossas ou por em dúvida nossas próprias ideias, isto é, ao não abandonar o olhar de nosso risco na parede, estamos aplicando o método da tenacidade na fixação de nossas crenças. Trata-se de um método em que não importa a verdade, mas apenas a vida e o conforto do indivíduo com suas crenças. No entanto, o método da tenacidade não costuma ser bem sucedido porque não se sustenta quando o indivíduo adepto entra em contato com outras pessoas que apresentam opiniões tão boas quanto as suas. O método da tenacidade não consegue sustentar sua crença no plano da comunidade.

O segundo método de fixação de crenças considerado por Peirce, *método da autoridade* (CP 5.382), está localizado no âmbito da comunidade e se trata de uma adesão voluntária ou forçada a determinado sistema de crenças. Nesse caso o que mantém as premissas que são consideradas verdadeiras é uma instituição. Tal instituição se ocupará de ensinar determinadas doutrinas e através do poder evitar que doutrinas contrárias sejam ensinadas, defendidas ou expressas, e, dessa maneira, mantém os indivíduos na ignorância evitando que pensem de uma forma diferente. A instituição se utiliza de punição e crueldade, não apenas física, para aterrorizar aqueles que não concordam com a doutrina defendida por ela e, assim, os cala em nome dos interesses da sociedade. Esse é o principal método utilizado para sustentar doutrinas teológicas e políticas, como, por exemplo, o catolicismo e governos ditatoriais. O método da

autoridade é considerado como superior ao da tenacidade porque tem maior sucesso em sentido numérico sendo mais eficaz em sua proposta. No entanto, nenhuma instituição pode regular as opiniões dos indivíduos sobre todos os assuntos.

O *método a priori* (CP 5.382), terceiro método de fixação de crenças considerado por Peirce, surge da constatação de que não existe qualquer razão para atribuir a uma crença valor superior à outra. Esse método tem como pressuposto que é o contexto que determina nossas crenças, portanto, a adesão a uma determinada crença é um acidente. Deve-se, então, libertar as opiniões do elemento acidental e caprichoso. Diante disso, o método *a priori* consiste em adotar crenças de natureza mais universal e que não se baseiem em nenhum fato do mundo, mas que tenham larga aceitação como sendo a única teoria razoável. No entanto, mesmo sem qualquer influência externa de um governo ou de outras circunstâncias causais, ainda assim os nossos sentimentos, inclinações e impulsos que determinam nossa aceitação a uma crença podem ser determinados por causas acidentais. E desse modo, esse método não se diferencia do método da autoridade.

Por fim, Peirce considera o método chamado de *método científico* ou falibilista (CP 5.386), que tem como base o raciocínio abduutivo (ou retrodução). O raciocínio abduutivo é o responsável pela geração de hipóteses. O primeiro passo do método abduutivo consiste na detecção de uma anomalia, que é determinada pelo conjunto de crenças de cada agente, pois para se identificar algo errado é preciso crenças anteriores e que geram determinadas expectativas. Aqui, há uma dúvida real que surge no contexto da vida de agentes incorporados e situados, não se trata de uma dúvida abstrata como a “dúvida metódica” de Descartes. Ao se deparar com uma anomalia tem-se o segundo passo, que está relacionado com considerar hipóteses possíveis para explicar o surgimento da anomalia, isto é, buscar uma hipótese que se verdadeira resolveria a situação apresentada. O terceiro passo decorre da verificação da hipótese por meio de teste por indução. Se este último passo for bem sucedido temos a diluição da anomalia e a compreensão do evento e, conseqüentemente, novas crenças.

Na abordagem peirceana não temos posse dos pensamentos, mas *estamos* em pensamento, e para avançar em nosso conhecimento do mundo precisamos justamente abrir mão da posse de nossas crenças. Nesse sentido, se pensarmos a situação da Filosofia no Brasil, podemos refletir que é necessário que estejamos dispostos a

questionar criticamente os temas filosóficos abordados. Pode ser que a História da Filosofia seja um caminho interessante para o filosofar, mas é necessário que o estudo histórico não seja usado como uma ferramenta castradora do pensamento criativo. O estudo de textos filosóficos deve ser entendido apenas como um instrumento para o pensar. Trata-se de não tomar os pressupostos dos filósofos da história como únicos, mas sempre enunciar os pressupostos como possíveis.

Contudo, vemos que não há problema na utilização do pensamento e filósofos europeus para o filosofar. Constitui-se um problema quando apenas um único conjunto de ideias – no caso as ideias europeias – são aceitas. O conhecimento só se torna possível quando encaramos nossas crenças a partir de uma ótica falibilista que nos permite, se preciso, romper com elas e iniciar uma busca pelo saber, e não quando há apego a alguma ideia seja ela colonizada ou anticolonial.

Considerações finais

O colonialismo e a colonialidade geraram consequências que extrapolam o domínio das hierarquias coloniais estabelecendo uma colonização da mente sobre os povos colonizados. O contexto colonial fez com que os modos de entender a Filosofia fossem filtrados pela dominação europeia, que é vista como o berço da Filosofia, delineando um paradigma eurocêntrico para a Filosofia, a qual tem como parâmetro um discurso sistemático, lógico e linguístico.

Analisamos a relação que o contexto colonizador da Filosofia guarda com a constituição, ou até mesmo destruição, da identidade dos sujeitos. Através do entendimento do “autoengano valorativo” tentamos apontar o risco de patologização da identidade psicossocial dos indivíduos que se dedicam à Filosofia no Brasil devido às restrições a que estão expostos no estudo filosófico e no exercício de uma profissão na área.

Nesse trabalho buscamos problematizar as relações sociais/contextuais – colonialismo e colonialidade – e individuais – autoengano valorativo, os métodos de fixação de crenças e a possibilidade de pensamento autônomo – que permeiam a Filosofia brasileira. A análise da situação da Filosofia no Brasil exige uma visão

sistêmica que permite analisar o contexto em que emerge um determinado problema ou ideia congregando o aspecto individual e o geral sem negligenciar ambas as dimensões.

É importante considerar no caso da Filosofia Brasileira, que a colonização por si só não é um fator totalmente determinante da relação sujeitos/saberes, uma vez que um sistema hetero-organizado teria dificuldades para manter uma dominação tão profunda por tanto tempo. Nesse sentido, podemos destacar como fator relevante para a constituição de um regime de colonialidade as próprias condições oferecidas pelo contexto brasileiro como traços de personalidades, dimensões territoriais, entre outros. As condições oferecidas pelos brasileiros retroalimentam os parâmetros de ordem e de controle.

Para compreender a situação da Filosofia dentro da universidade brasileira é preciso analisar diversos elementos que extrapolam o domínio desse trabalho, tais quais os encadeamentos históricos como o colonialismo, o perfil dos estudantes e professores do curso, o funcionamento das agências de fomento, a constituição do ensino formal de Filosofia no país, o papel social da Filosofia que leva as pessoas a escolherem realizar o curso, a estrutura das universidades, as características das bibliotecas, entre outros.

O que procuramos, aqui, com esse trabalho, foi apontar os problemas existentes quando se estabelece uma supremacia de pensamento na Filosofia. Qualquer hegemonia, mesmo que não fosse a europeia, mas fosse uma supremacia da Filosofia Brasileira; se constitui como um problema porque o dogmatismo não gera conhecimento, uma vez que restringe e anula ideias. Desse modo, não queremos que nosso estudo seja entendido como uma tentativa de anulação da sabedoria europeia, que certamente tanto nos ajudou durante nossa formação. Queremos que nosso trabalho seja compreendido a partir de uma perspectiva sistêmica que busca congrega nossas crenças e inclinações pessoais sem tomá-las como as únicas possíveis.

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. **Um departamento francês de Ultramar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARRUDA, A. T. M. Entrevista com o Prof. Dr. Antonio Trajano Menezes Arruda. **Revista Kínesis**, Vol. V, nº 09 (Edição Especial), Julho 2013, p. 01-20.
Entrevista a João Antonio de Moraes e Marcio Tadeu Girotti.

- _____. Identidade pessoal: papel social e auto-engano valorativo. In: BROENS, M. C. & MILIDONI, C. B. (Org). **Sujeito e identidade pessoal – Estudos de Filosofia da mente**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 171-187.
- BARRETO, T. **Filosofia do peru e outros escritos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.
- DASCAL, M. A autonomia é uma ilusão. São Leopoldo (RS). **IHU on-line/Revista do Instituto Humanitas Unisinos** (274, Ano VIII), 22 set. 2008. Entrevista a Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2164&secao=274>. Acesso em: 31 agost. 2013.
- _____. Colonizando e descolonizando mentes. In: **A Crua Palavra: Uma Conversa com Marcelo Dascal**. Tradução Alessandro Zir. New York: Lulu Press, 2010.
- DUSSEL, E. D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. <http://www.culturatura.com.br/dochist/tratado/obra.htm>. Acesso em: 14/01/2014.
- HOTEP, U. **Decolonizing the African mind**: Further analysis and strategy. Disponível em: < <http://whgbetc.com/ifbm/decolonizing.html> >. Acesso em: 25 fev. 2014.
- PEIRCE, C. S. (1877). **A fixação da crença**. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em: 05 set. 2012.
- QUIJANO, A. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Revista Novos Rumos**. v.17, n.37, 2012, pp. 04-28.
- _____. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, B. S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p 31-73.