

UNIVERSALISMO DECOLONIAL

DECOLONIAL UNIVERSALISM

Luís Felipe Bellintani Ribeiro¹

RESUMO

É o universalismo um conceito unívoco, sempre fator de submissão e dominação do múltiplo pelo um? Ou é um conceito plurívoco, cuja polissemia deve ser destrinchada em favor da libertação das unidades recalçadas? Tem como a filosofia não aspirar à universalidade? Não seria o combate ao pseudo-universalismo eurocêntrico a reclamação velada de um genuíno universalismo que congregue a unidade da espécie humana (e do ser vivo e do ente terráqueo e cósmico) na superação das clivagens dicotômicas e excludentes?

Palavras-chave: Universalismo; Colonialismo; Filosofia Decolonial.

RESUMÉ

L'universalisme est-il une conception univoque, toujours facteur de soumission et de domination du multiple par l'un? Ou s'agit-il d'un concept plurivoque, dont la polysémie doit être dénouée au profit de la libération des unités refoulées? Est-il possible que la philosophie ne soit pas une recherche de l'universalité? La lutte contre le pseudo-universalisme eurocentrique ne serait-elle pas l'exigence voilée d'un véritable universalisme qui rassemble l'unité de l'espèce humaine (et des êtres vivants et des entités terrestres et cosmiques) pour surmonter les clivages dichotomiques et exclusives?

Mots-clés: Universalisme; Colonialisme; Philosophie Décoloniale.

Tão violenta quanto a força das armas numa empreitada de colonização é a força da filosofia que inspira os colonizadores. A Europa dos povos inventou o nome “filosofia” para a sua filosofia, e o fato de chamarmos as outras filosofias com o nome europeu é o signo mor do triunfo da colonização europeia. Ainda assim, parece preferível, a essa altura da história, investir na reivindicação óbvia de que todos os povos têm suas filosofias a investir na substituição do significante grego por um outro de outra língua. Chega uma hora em que o colonizado já subsumiu antropofagicamente o colonizador e só quer um mínimo de paridade na disputa pelo comando ou, melhor, pela partilha da significação do futuro pós-colonial.

¹ Bacharel (1989), mestre (1992) e doutor (1998) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com doutorado sanduíche na Universidade de Atenas (1996-7) e pós-doutorado na Universidade Paris IV (2004-5 e 2015-6). É professor do quadro permanente de Instituição Federal de Ensino Superior desde 1993. Integrou o Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e atualmente é professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Atua na área de Filosofia Antiga.

A própria referência a “outras filosofias”, “outros significantes” e “outras línguas” é, ademais, sintoma do mesmo fenômeno. Pergunta retórica e irônica: quem seria o “mesmo”, o *autó*, o *idem*, nessa relação com o outro, o *állo*, o *alter*? Ora, para o outro *ele mesmo*, ele não é outro, mas si mesmo consigo mesmo, e outro é aquele primeiro “si” que chamou pela primeira vez o *seu* outro de outro. O justo e oportuno enaltecimento de uma “filosofia da alteridade” – supõe-se tacitamente que em oposição a certa metafísica da identidade – é antes atestado da exacerbação dessa metafísica. Não à toa multiplicam-se atualmente as reclamações por reconhecimento de identidades e identificações, bem como os apoios aos respectivos representantes e representações. Multiplicam-se, no endosso inadvertido do “um”.

O “um” parece ser mesmo o traço mais característico da filosofia europeia. Vide o que diz Hegel sobre a Filosofia ter começado com Tales de Mileto²:

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. Começa aqui um distanciar-se daquilo que é em nossa percepção sensível; um afastar-se deste ente imediato – um recuar diante dele. Os gregos consideraram o sol, as montanhas, os rios etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos, móveis, conscientes, dotados de vontade. Isto gera em nós a representação da pura criação pela fantasia – animação infinita e universal, figuração, sem unidade simples. Com esta proposição está aquietada a imaginação selvagem, infinitamente colorida, de Homero; este dissociar-se de uma infinidade de princípios, toda esta representação de que um objeto singular é algo que verdadeiramente subsiste para si, que é uma força para si, autônoma e acima das outras, é sobressumida e assim está posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é. Este universal está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo (Pré-Socráticos, 1978, p. 9).

E também Nietzsche, no mesmo sentido³:

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a *água* é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um”. A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa comunidade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. Se tivesse dito: “Da água provém a terra”, teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas

2 *Preleções sobre a História da Filosofia*. Tradução: Ernildo Stein.

3 *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, §3. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho.

difícilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações de natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado de esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: “Tudo é um” (Pré-Socráticos, 1978, p. 10).

Essa Grécia da primeira filosofia, no entanto, só fez carreira histórica por conta de uma expansão colonial levada a cabo pelas mãos de um aluno do filósofo Aristóteles. O Império Alexandrino sincretizou as civilizações orientais mais antigas sob a égide do elemento grego e vem daí a ambivalência trágica que o Ocidente carrega no rastro de seu destino até hoje (extermínio e miscigenação; aculturação e assimilação cultural recíproca). O Império Romano apropriou-se dos despojos do Império Alexandrino e fruiu com pompa sua hegemonia por considerável tempo e considerável espaço, mas ruiu paulatinamente por dentro quando uma unidade mais poderosa que a da monocracia dos Césares, a saber, a do monoteísmo hebraico-cristão, triunfou sobre o panteão de um politeísmo quase infinito de tão plural.

É bem intuitivo que o ideário monoteísta favoreça regimes políticos monárquicos, ao passo que o politeísmo vá de par com certa polifonia e com certo dissenso próprios da democracia. Assim, a Antiguidade pagã greco-romana é a própria vigência da ambivalência e compreende-se que, num certo sentido, o monismo introduzido pela filosofia tenha mais a ver com o então futuro monoteísmo cristão do que com o passado da tradição homérica.

Quando lemos dois dos fragmentos de um dos mais antigos filósofos gregos, Xenófanes de Colofão, segundo os quais “um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”⁴ e “todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”⁵ (Pré-Socráticos, 1978, p. 65), aceitamos com mais naturalidade que o cristianismo seja uma criação histórica compósita, resultante de tríplice determinação: a religião hebraica, a filosofia grega e a institucionalidade romana. A violência colonial do Ocidente tem muito a ver com o “um” da tradição que se seguiu daí.

4 Fragmento 23 da edição de Diels-Kranz (DK) in CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 109. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado.

5 Fragmento DK 24 in SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, IX, 144.

Por outro lado, parece uma evolução civilizacional que o deus postulado não seja só o deus de um povo eleito, mas de toda humanidade. Que ele se sublime numa transcendência o mais distante possível das criaturas e das afetações viciosas das criaturas. Que o credo relativo a esse deus não rejeite a razão prosaica, mas antes veja nela uma auxiliar da verdade revelada e da fé na verdade revelada, capaz de apoiar em argumentos lógicos a força dessa verdade.

Mas um paradoxo se esconde por trás dessa aparência: a fé cheia de razões numa verdade universal do deus de toda a humanidade faz com que alguns humanos se sintam legitimados a corrigir outros humanos que não reconheçam essa universalidade. Dito sem rodeios: a aparente evolução civilizacional está mais para avanço da barbárie autolegitimada.

Um povo que se considere eleito e o único protegido pelo verdadeiro deus julga-se, em seu transe etnocêntrico, autorizado à exclusão xenófoba. Um povo que fale em nome do deus de toda a humanidade julga-se autorizado a coisa ainda pior.

Mas fica a pergunta: há algum espaço, num mundo redondo em que todos os paralelos e todos os meridianos já foram traçados e todos seus habitantes já sabem muito bem da existência uns dos outros, para algum tipo de transe etnocêntrico? Ou o caminho, em vez de ser o do retorno à justaposição de clausuras culturais que coexistam, na melhor das hipóteses, sem se exterminarem mutuamente (o que sem dúvida já é melhor do que o extermínio de umas por outras), seria o da radicalização do avanço civilizacional, em que nenhuma cultura particular possa reclamar para si a guarda da universalidade, mas a genuína universalidade prevaleça, aquela que reconhece toda cultura humana e todo indivíduo humano como digno da humanidade, isto é, como titular de vida humana digna, ainda que a própria definição (universal) de “dignidade” seja problemática?

Antes, porém, de erigir um sentido libertador para o “um” da universalidade, é preciso desconstruir o sentido opressor.

É assim que o filósofo brasileiro Muniz Sodré fala criticamente do monismo cultural do Ocidente (Sodré, 2017). E nós brasileiros temos bastante legitimidade para falar do Ocidente, já que somos ao mesmo tempo a última flor do Lácio, parida tardiamente nos estertores da marcha para Oeste da tradição greco-latina-cristã-ocidental, e os sempre fora, abaixo, à margem do centro dessa mesma tradição. Falamos neolatim por sobre o silenciamento de um primeiro genocídio por invasão, secundado pelo silenciamento de um

desterro forçado não menos genocida. Somos, por um lado, os mais ocidentais do Ocidente e, por outro lado, estamos longe de caber no leito de Procusto desse conceito.

É assim também que a filósofa feminista belga Luce Irigaray fala não menos criticamente (Irigaray, 2020, p. 6) de “uma filosofia e uma cultura monossubjetivas e monossexuadas” (além de “patriarcais” e “falocráticas”), adjetivos aos quais o trabalho de filosofia afro-brasileira de Daniel Arruda Moura acrescenta a seguinte lista, lavrada na mesma prefixação do “um”: “monogâmicos, monopolistas, monoculturalistas, monológicos e monoteístas” (Moura, 2023, p. 20).

No entanto, tanto Sodré quanto Irigaray, ao criticarem o monismo a ser superado, falam de como ele opera: ele parte de um dualismo dicotômico e então coloca um dos dois termos como dominante e o outro como dominado, sacramentando a dominação do “um” sobre *seu* outro, um outro só concebível na sua relação (desfavorável) com esse “um”.

Diz Sodré sobre o universalismo cristão, calcado na dicotomia corpo-espírito, e sobre sua violência colonial:

[...] o universalismo cristão, incrustado no universalismo da cultura, construiu-se em nome do espírito e em detrimento do corpo. A separação radical entre um e outro é um fato teológico com grandes consequências políticas ao longo da história: no domínio planetário das terras e dos povos ditos “exóticos”, as tropas dos conquistadores pilhavam ouro e corpos humanos, enquanto os evangelizadores (jesuítas, franciscanos), pilhavam almas. A violência civilizatória da apropriação material era, na verdade, precedida pela violência cultural ou simbólica – uma operação de “semicídio”, em que se extermina o sentido do Outro – da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representativas do verbo cristão (Sodré, 2017, p. 118-199).

Diz Irigaray sobre o ainda limitado pensamento da alteridade no Ocidente e sobre sua violência patriarcal:

Na tradição ocidental, o outro é sempre o outro do mesmo, o outro do próprio sujeito e não um outro sujeito a ele irreduzível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e mais geralmente o sujeito cultural e político, nesta tradição (Irigaray, 2002, p. 3).

Um monismo que resulta do recalçamento de um dos polos de um dualismo pressuposto é um mau monismo e faz mal também à própria radicalidade do dualismo.

É como se tomássemos a tábua dos dez pares de contrários dos Pitagóricos (Cf. Aristóteles, 1970, 986a 23-26) e retivéssemos a primeira coluna como dominante e subordinássemos a segunda coluna ao domínio da primeira:

Péras kai Ápeiron (Limite e Ilimitado)

Perittòn kai Ártion (Ímpar e Par)

Hèn kai Plêthos (Um e Múltiplo)

Dexiòn kai Aristerón (Direita e Esquerda)

Árren kai Thêly (Masculino e Feminino)

Eremoîn kai Kinoûmenon (Quieto e Em movimento)

Euthù kai Kampýlon (Reto e Curvo)

Phôs kai Skótos (Luz e Escuridão)

Agathòn kai Kakón (Bom e Mau)

Tetrágonon kai Heteromékes (Quadrado e Retangular)

E a história da filosofia ocidental parece mesmo a história da prevalência dos primeiros termos e do recalçamento dos segundos, não obstante o fato de sempre ter havido, desde o começo, filósofos de uma linhagem contra-hegemônica. Sempre houve um Górgias para cada Parmênides, um Isócrates para cada Platão, um nominalista para cada realista, um cético para cada dogmático, um hedonista para cada moralista. As modernas filosofias da alteridade e da multiplicidade também conseguem rastrear sua ascendência na Antiguidade. O Ocidente não é monolítico e não vai por si falar de “filosofia ocidental” no singular.

Aliás, não seria igual equívoco falar no singular de “filosofia oriental”, “filosofia africana”, “filosofia brasileira”? Em todas essas tradições não há nominalistas, realistas, céticos, dogmáticos, hedonistas, moralistas, agnósticos, confessionais, materialistas, idealistas, iluministas, românticos, analíticos, existencialistas?

Aliás, não seria o monismo uma chave filosófica presente em todas as culturas e todas as épocas, tanto quanto o dualismo e o pluralismo? E o reprovável não seria usar a chave trocada quando a situação requisita o tratamento por outra chave?

Frequentemente se tenta reduzir a uma alternativa mutuamente excludente um problema que é cheio de camadas e condicionantes, e isso seria reduzir a complexidade múltipla do fenômeno a um dualismo tosco, mas também há a situação em que tentar escapar

de um “é ou não é” radical, sem minudências relativizantes, é que é tergiversação e covardia. Evasivos adoram impingir a pecha de “maniqueísmo” sobre seus adversários para ficar em cima do muro com ares de complexidade, como se a filosofia de Mani não fosse digna de respeito como qualquer outra, o que nada tem a ver com a radicalidade da *epokhé* (suspensão do juízo) dos cétricos, fundada em verdadeira experiência da *isosthéneia* (equipolência).

Às vezes é hora do terceiro-excluído e da não-contradição: ou um ou outro.

Às vezes é hora do terceiro-incluído: nem um nem outro.

Às vezes é hora da contradição: e um e outro.

Às vezes a contradição é só o estágio da constatação da tese da antilogia, segundo a qual para cada coisa há dois discursos opostos um ao outro, a aguardar – quem sabe? – ulterior iluminação da polissemia na tentativa de dirimir a homonímia e restituir o efeito de univocidade: e um, num certo sentido qualificado, e outro, num outro sentido diferente.

O *kairós* é o grande critério, mas ele é precisamente o critério do não-critério, já que por definição nega a possibilidade de uma receita prévia que garanta previamente o sucesso e exatamente joga para o instante da decisão a tarefa de agarrar a oportunidade.

Não se pode medir a realidade com uma única régua e essa é a chave óbvia do pluralismo. Mas o próprio uso do plural não nos diz algo precioso sobre o “um”? Se há várias filosofias até mesmo no interior de uma única tradição, como foi dito acima, para não falar das filosofias das múltiplas tradições, por que fazemos questão de usar para todas o mesmo único termo?

Voltamos então ao momento Sócrates da história, em que o uso da mesma palavra em situações singulares distintas leva à reclamação pela definição explícita do sentido dessa palavra, sentido esse obviamente pressuposto no momento da decisão sobre quais situações particulares merecem aquela designação e quais não.

O que é a justiça? O que é a coragem? O que é a temperança? O que é a piedade? O que é a amizade? O que é o belo? Como decidir se a virtude pode ser ensinada ou não, antes de determinar o que seja virtude?

E não adianta vir com uma lista de itens particulares como substitutivo da tarefa da definição do conceito universal. A extensão de um conceito não dá sua definição. A lista

“azul, vermelho, amarelo, verde etc.” não define cor. Antes a pressuposição do que seja cor é que orienta o autor da lista a colocar nela o azul e o vermelho, e a deixar de fora o agudo, o áspero e o salgado.

Eis o sentido próprio de “universal”, do latim *universalis*, adjetivo cognato do substantivo *universus*, “em direção” (*versus*) ao um (*unus*). Supõe-se, portanto, que esse direcionamento ao “um” se dê a partir do “múltiplo”, sempre concernido nessa operação. De fato, é como Aristóteles esclarece a estrutura própria do universal (que em grego se diz *kathólou*): *hèn epì pollôn*, “um sobre muitos”. A questão é saber se esse “sobre” traz ou não consigo um sentido de dominação opressora pelo “um” que avilta e recalca os muitos, ou o sentido de uma elevação libertadora que os potencializa e sublima.

Ora, reconhecer que todos os indivíduos da experiência ordinária são sempre justos e injustos em diversas medidas, e bons e maus, e belos e feios, e em geral misturadamente os contrários (em diversas medidas), e que pretender falar da justiça, do bem e da beleza implica em tratar dessas noções enquanto tais, sem que sejam propriedades exclusivas de ninguém, é procedimento altamente libertador. Liberta das clausuras típicas do senso comum: o egocentrismo, o etnocentrismo e o antropocentrismo (“bom sou eu, bom é meu povo, boa é minha espécie; o mau é sempre o outro”). Colocar o centro na própria ideia e não nos exemplares individuais que dela participam (em diversas medidas) – e esse é o sentido da teoria das ideias de Platão – é no fundo a operação mais genuinamente filosófica, em sua oposição ao egoísmo, ao racismo e ao especismo, nos quais o senso comum tão facilmente cai.

É claro que o “sobre” do “um” relativamente aos “muitos” do universal pode significar também um outro tipo de verticalidade. No próprio termo grego *kathólou*, esse “sobre” do *epì* ganha um sentido bem claro: “de cima para baixo” (é o sentido primário de *katá*), que se junta ao “todo” de *hólon*, sem qualquer menção às partes, aos muitos, aos outros. Mas, no fundo, a ambivalência do termo latino que derivou no adjetivo da língua portuguesa “universal”, é também a ambivalência do termo grego que derivou no adjetivo “católico”.

O fato é que o um e o múltiplo se relacionam de muitas maneiras. De maneiras vigorosas e exangues, radicais e medíocres. Por exemplo: nunca houve tanto falatório no mundo e nunca o cidadão médio carregou tanta informação no computadorzinho de bolso,

apetrecho indefectível em qualquer ocasião. Mas parece que paira no ar uma unidimensionalidade tediosa sem precedentes. Mau múltiplo, mau uno. Múltiplas bolhas em paralelo, cada qual fechada na sua versão totalizante da realidade, cada qual fechada no seu pequeno um. Mau uno, mau múltiplo.

Exemplo de bom uno e bom múltiplo? Ouçamos o que os antigos⁶ diziam do termo *homónoia*, o consenso que se busca criar a partir do dissenso característico do convívio em coletividade próprio de toda *pólis*:

Mas lhe parece que o consenso é o maior bem para as cidades e que nelas, muito frequentemente, as assembleias dos anciãos e os melhores homens exortam os cidadãos a compartilhar do mesmo senso; e por toda parte na Hélade vigora uma lei que impele os cidadãos a jurar em sermão compartilhar do mesmo senso, e por toda parte <efetivamente> proferem um tal juramento; eu, porém, julgo que isso acontece não como se os cidadãos se decidissem pelos mesmos coros, nem como se louvassem as mesmas flautas, nem como se fossem tomados pelos mesmos poetas, não a fim de se comprazerem, mas a fim de serem persuadidos a obedecer às leis, pois as cidades dos cidadãos que nele perseveram tornam-se as mais fortes e as mais felizes; sem consenso, nem a cidade se *cidadaniza* bem, nem a casa se dá belamente naquilo que é próprio da casa (Antifonte, 2008, p. 82-83).

Os concidadãos podem – e é até bom que o façam – ter as posições mais diversas sobre arte, religião, cultura e filosofia, e podem conduzir suas vidas privadas como lhes aprouver, no limite da extravagância da mania idiossincrática, mas uma certa filosofia precisa ser propugnada por todos em uníssono na praça pública para que a pluralidade vigore: aquela que mantém o pacto do convívio democrático. Bom múltiplo, bom uno.

Esse trecho dos *Memoráveis* de Xenofonte citado acima costuma ser recortado e adicionado às edições das obras remanescentes do sofista Antifonte, que teria composto uma obra intitulada precisamente *Peri homonoías, Acerca do consenso*. A mesma coisa se faz com um outro trecho recortado de Jâmblico⁷, que desloca o sentido eminentemente político do termo *homónoia*, para o âmbito da alma individual, uma vez que um indivíduo também é uma multiplicidade de afetos, desejos, opiniões, propensões e aversões, os quais só se tornarão benfazejos e produtivos se harmonizados em algum nível de unidade. Diz o texto:

O consenso, como o próprio nome quer demonstrar, compreende em si convergência, comunidade e unificação do mesmo senso; a partir daí, se estende a

⁶ Cf. Xenofonte, *Memorabilia* IV 4, 16.

⁷ Estobeu, *Exhortatio philosophiam*, II 33,15.

idades, casas comuns, todos os discursos comuns, bem como as casas particulares, e perpassa todas as naturezas e consanguinidades, tanto as comuns como as particulares; e também compreende o acordo de cada um em relação a si mesmo quanto ao pensamento; pois aquele que é conduzido por um só senso e um só pensamento, compartilha do mesmo senso consigo; divergindo de si quanto ao pensamento, porém, se entrega a raciocínios desiguais e por isso cai na dissensão interna; e por um lado, aquele que persevera na mesma conformidade de parecer quanto ao transitar do senso é pleno; por outro lado, o errante, que com cambiantes raciocínios é arrastado por opinião diferente, é instável e inimigo de si mesmo (Antifonte, 2008, p. 82-85).

E não só no campo da política (como a arena efetivamente coletiva e como esse microcosmo múltiplo que é o interior dos grupos menores e até do indivíduo) a universalidade, como a justa medida do um e do múltiplo, é critério. Também no campo da ética: qual é o sentido substantivo do imperativo categórico em sua formalidade vazia, senão a universalidade? Devemos agir como imaginamos que todos deveriam agir em situações idênticas e com idênticas condicionantes. É claro que nunca as situações são idênticas, nem as condicionantes, por isso não há regra universal em sentido forte, metafísico, mas há aquela orientação geral, intuitiva e instintiva, que leva o agente moral a se perguntar pelo caráter universalizável ou não da sua ação em cada situação particular, como medida da moralidade dessa ação. Querer só para si (ou para os seus) direitos, permissões e recompensas, deixando para os outros proibições, obrigações e castigos – vale dizer: não poder universalizar suas ações – é uma flagrante imoralidade.

Além do sentido lógico, político e ético da noção de universal, é possível arguir a favor dela por um viés cosmológico (e a cosmologia é o domínio em que a física e a metafísica se encontram). A própria palavra grega *kósmos*, em latim *mundus*, cujo sentido primeiro é “ordem”, se traduz bem em português hodierno por “universo”, de preferência a “mundo”. E, por definição, só há um universo. Até mesmo para uma filosofia hiperpluralista, como a dos atomistas antigos, que preconizam uma infinidade de corpúsculos num espaço infinito, se associando e dissociando no nascimento e na morte de infinitos mundos, há um único céu em que os infinitos mundos boiam, e no caso o nome do universo é *ouranós*.

A noção de um multiverso, segundo a qual múltiplos universos coexistem paralelamente, parece simpática e favorável a uma filosofia que valorize a multiplicidade, a alteridade e a diferença. Mas a verdade é que a mente que teve essa noção já se colocou numa meta-instância em que os múltiplos universos se perfilam em paralelo, subsumindo assim essa pletora numa meta-unidade.

Ademais – é a maior parte dos modelos das diversas ciências da natureza em voga que o diz – todos os espécimes de uma espécie de ser vivo provieram de um ancestral comum; todas as espécies provieram de um primeiro ser vivo; o ente biológico se desentranhou do ente geológico numa continuidade físico-química; o planeta Terra é só um grão de matéria cuspidos nos torvelinhos do movimento astronômico, segundo as leis da Física que são as mesmas em todo o universo.

É o *homôu pánta* de Anaxágoras (Diels-Kranz, 2004, 59 B1), e seu *memíkhtai pân en pantí* (Cf. Aristóteles, 1970, 1009 a 27): no princípio todas as coisas estavam reunidas, numa mistura em sentido forte, de fusão ontológica de toda identidade e toda alteridade. E, de um modo geral, a *arkhé* de cada filósofo pré-socrático já apontava para direção em que vai a cosmologia contemporânea. A poeira estelar de Carl Sagan é a versão atualizada da água de Tales. E, se todas as coisas do universo vieram umas das outras desde a mesma origem comum, todas são parentes umas das outras, conforme a disposição da diacronia, o que leva, numa visada sincrônica desse processo, à ideia de uma grande fraternidade universal.

Não apenas todos os indivíduos humanos irmanam-se na unidade da espécie, mas todos os seres vivos irmanam-se na unidade da proveniência comum da vida, a qual, segundo essa mesma concepção, não deve faltar em nenhum ente geológico e astronômico, também irmãos, num monismo vitalista radical.

É verdade que cada espécie de coisa (*eîdos, idéa*), bem como cada indivíduo de cada espécie (*idiótes*) precisa disputar com as/os demais a matéria comum, na tentativa de suprimir-lhe o *péras* do outro, o limite do contorno que distingue cada coisa, e imprimir nela o seu *péras*. Mas isso só acrescenta mais um traço à ontologia do uno, um traço dual e plural, feito a guerra de Heráclito, a luta dos contrários, totalmente coerente com a sua homologia do “tudo é um”. O conceito heraclitiano de harmonia faz essa síntese: unidade na multiplicidade. Que os entes (*ónta*) tenham também que, em alguma *medida*, se devorar uns aos outros para afirmar seus *pérata* – feito a guerra pelas batatas do Machado em *Quincas Borba* – num revezamento perpétuo de nascimentos e mortes, segundo a ordem do tempo, não abole o fato de eles se irmanem, em alguma *medida*, na paz panteística do *ápeiron* de onde todos provêm e para onde todos retornam, já o dizia a Sentença de Anaximandro⁸ (Pré-Socráticos, 1978, p.

⁸ DK 12 B1, na tradução de José Cavalcante de Souza: “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo”.

65), o enunciado remanescente mais antigo da filosofia grega, logo europeia, logo ocidental. O ponto da questão é a medida.

Em nome da justa medida, é muito justo que se invista com violência contra a pretensão de universalidade da filosofia colonialista greco-latina-europeia-ocidental, conforme uma noção imagética de justiça como uma balança de dois pratos em equilíbrio: se a história pregressa forçou a mão em um dos pratos, a tarefa do presente é forçar o outro, visando ao recobro do equilíbrio no futuro.

Há como escapar da imagem da filosofia como uma grande assembléia ecumênica, em que os participantes, sentados em círculo em recíproca equidistância, revezam-se no púlpito central e, pelo exercício do logos, expõem seus pareceres sobre o que é caso e acolhem os pareceres dos demais, e assim convencem e são convencidos sobre a representação, sempre problemática e provisória, da realidade comum, da vida compartilhada?

E o exercício do logos não é algo comum a todos os povos e indivíduos de todas as épocas e que tem um sentido muito mais amplo do que seria uma razão ou racionalidade em sentido estrito, capaz inclusive de arguir, argumentar, justificar, discursar dialogicamente em prol de teses irracionalistas, místicas, críticas às pretensões da razão, defensoras da superioridade do mito, da arte, da religião, do delírio, da inspiração, do corpo ou do que quer que seja que aponte para o próprio limite de exercício do logos, de todo modo, arguir, argumentar, justificar e discursar dialogicamente, num diálogo que seja mais do que barganha entre os interesses específicos de cada parte?

Nessa universalidade alargada, pelo alargamento dos “muitos” sobre os quais o velho “um” se coloca, a vez de ocupar o púlpito no centro do círculo parece ser daqueles que têm algo a ensinar a todos sobre como lidar com as encrucas em que a filosofia colonial europeia colocou o planeta todo, parece ser daquelas filosofias que “permaneceram fiéis à terra e não acreditaram em promessas extraterrestres” (cf. Nietzsche, 1987, p. 30), como a dos povos que habitavam o território do Brasil antes da chegada dos portugueses.

A crítica que legitimamente se faz ao universalismo, no fundo, não é ao seu conceito propriamente, mas ao fato de ele ter se manifestado historicamente como parcial, ou seja, por, no fundo, não ser ele universal, do mesmo modo que criticamos a democracia por ela ser “burguesa”, “formal”, “limitada”, “excludente”, ou seja, por não ser genuíno *krátos* do

dêmos. O que criticamos na democracia é o não-democrático dela, não ela mesma. O conceito como tal permanece salvaguardado no horizonte utópico.

No horizonte utópico da civilização brasileira não está o fortalecimento da universidade pública, que continua se chamando “universidade”, e o franqueamento dos seus muros aos “muitos”, historicamente excluídos? E a entrada dos muitos na universidade não significa real ampliação, e não mera substituição? Não queremos estudar Krenac, sem deixar de estudar Platão? Não queremos que as crianças estudem, na escola republicana, gramática, geometria, genética, a teoria darwiniana da seleção das espécies, o modelo atômico de Rutherford, as leis de Newton e muitos outros tópicos preciosos que a humanidade coligiu ao longo do tempo e que a rigor pertencem a todos os humanos? Dentre esses tópicos certamente está uma História do Brasil que não comece apenas em 1500. E a laicidade dessa escola há de estar certamente aberta ao estudo das diversas religiões, de seus textos e tradições orais, como história e como literatura, como criação humana de valores, e a filosofia, em suas múltiplas formas de manifestação, há de ser disciplina essencial.

Sabemos das limitações históricas que subjazem a palavras bonitas como “filosofia”, “democracia” e “universalidade”, mas parece não ser o caso de renunciar a elas, e sim de ressignificá-las, ao menos por ora. Não haveria problema em renunciar a elas, se esse fosse o caso, mas não parece ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTIFONTE. *Testemunhos/ Fragmentos/ Discursos*. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed, Trilíngue por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004. 3 v.

IRIGARAY, Luce. A questão do outro. Tradução: Tania Navarro Swain. Em: *Labrys, Estudos feministas*, n° 1-2, 2002, p. 2-12.

MACHADO DE ASSIS. *Quincas Borba*. Editora de B.L. Garnier, 1891.

MOURA, Daniel Arruda. *Filosofias incorporadas: encantamentos e saberes contracoloniais*. Monografia, UFF, 2023.

NIETZSCHE, F.W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SAGAN, Carl. *Cosmos*. Tradução: Angela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.