

## Geofilosofia: imagens de mundo em variação

Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva<sup>1</sup>

### Resumo

Os esforços de descolonização do pensamento, através da crítica aos marcadores sociais da diferença, implicam a *abertura a/ instauração de* outros modos de fazer filosofia, mas se chocam com a pretensão universalizante desta última. Propomos uma leitura da noção de geofilosofia, de Deleuze e F. Guattari, que busca superar seus limites eurocentristas. A retomada em novos termos cosmopolíticos dessa noção exige a consideração da ideia de universal e a reconfiguração dos marcadores da diferença, de maneira a evitar o escolho do relativismo e a proliferação de particularismos exclusivos a que toda renúncia do universal dá lugar.

### Palavras-chave

Geofilosofia - cosmopolítica - imagem de mundo - universal - abertura

### Resumé

Les efforts de décolonisation de la pensée, à partir de la critique aux marqueurs sociaux de la différence, impliquent *l'ouverture à/l'instauration d'*autres modes de faire philosophie, mais ils se heurtent à la prétention universalisante de cette dernière. Nous proposons une lecture de la notion de geophilosophie, de G. Deleuze et de F. Guattari, qui cherche à dépasser ses limites eurocentristes. La reprise de cette notion à nouveau frais exige de rendre compte de l'idée d'universel et la reconfiguration des marqueurs de la différence, à fin d'éviter l'obstacle, rendu possible par le renoncement à l'universel, du relativisme et de la prolifération des particularismes exclusifs.

### Mots-clé

Geophilosophie - cosmopolitique - image de monde - universel - ouverture

---

<sup>1</sup> Cleber Daniel Lambert da Silva - Professor de Filosofia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. É membro do GT Deleuze da ANPOF, co-organizador do livro *Deleuze, hoje*, Ed. FAP-Unifesp, 2014. E-mail: cleberlambert@unilab.edu.br

### ***1. Geofilosofia como dramatização cosmopolítica***

"Toda realização cosmológica, na medida em que ela triunfa em razão de sua asseidade, torna-se de alguma maneira imperialista, totalitária, duramente insolente em sua recusa de considerar o outro; de considerar o direito igual de uma outra instauração. Alguma coisa não somente de insolente, mas de seco, de pobre. É conveniente saber que um pensamento que talha e realiza o mundo à sua maneira, sem sentir transparecer as outras maneiras, e sem sentir, ao mesmo tempo em que se realiza, o chamado a uma mediatização ainda mais instauradora, reunindo e re-efetuando sua realização com as outras [maneiras], preservando sua originalidade essencial, é um pensamento ao qual falta (...) diversidade e (...) riqueza". *Etienne Souriau, L'Instauration Philosophique*

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari (1991, p. 91) propõem liberar a filosofia de uma "forma de interioridade" histórica que a remete a uma origem grega e ao seu desenvolvimento segundo uma "razão necessária", a fim de conectá-la a "meios" de exterioridade e de modo a pensá-la a partir de uma "razão contingente" que compreende uma multiplicidade de "planos" em um "Uno-Todo ilimitado" e "aberto". Para alcançar esse objetivo, os autores afirmam que é conveniente aproximar-se do pensamento de outra maneira que não através da relação clássica de tipo sujeito e objeto. "Pensar se faz antes na relação do território e da terra", dizem eles, quer dizer, o pensamento encontra condições necessárias para sua produção na relação entre a consistência de territórios constituídos em torno de formas de vida e a própria terra, a qual, contrariamente à concepção de E. Husserl, não é imóvel, mas "desterritorializante e desterritorializada" (1991, p. 82). A terra não é "um elemento entre outros", mas "reúne todos os elementos", sem totalizá-los. Para Deleuze e Guattari (1991, p. 85), cabe distinguir as "desterritorializações relativas" do pensamento - conforme sua "relação histórica com os territórios", sua "relação geológica com as eras e catástrofes", sua "relação astronômica com o cosmo" - da "desterritorialização absoluta" enquanto maneira pela qual a terra é "adsorvida" pelo pensamento. Nesse último caso, a Terra é também o impensável no pensamento, sua abertura ao Aberto: "Pátria (...) perdida, esquecida, desconhecida" que faz do filósofo uma espécie de "Estrangeiro" que "retorna do país dos mortos" (1991, p. 67). Ora, a geofilosofia deve levar em conta não somente as desterritorializações relativas, pois há, para Deleuze e Guattari, um modo pelo qual a "a desterritorialização absoluta só pode ser pensada segundo certas relações, por



determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas geográficas, históricas e psicossociais". "Há sempre", continuam os pensadores, "uma maneira pela qual a desterritorialização absoluta, sobre o plano de imanência, toma o lugar de uma desterritorialização relativa num campo dado" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 85). Ao considerar a desterritorialização absoluta do pensamento em sua relação com um território, ou seja, com as relações espaço-temporais qualificadas que são os *meios*, a geofilosofia deve poder constituir uma espécie de *dramatização em torno de modos de existência*. Dessa maneira, de acordo com a variação de meios, de seus encontros, seguindo vetores de desterritorialização (D/T) e de reterritorialização (R/T) e com a maneira pela qual a "Terra passa pelo puro plano" de um pensamento, o que varia é o próprio conceito de humano, mas também de mundo, dos seres e de suas relações. Deleuze, em curso de 1978, em Vincennes, afirma:

O etnólogo constrói esquemas de homens na medida em que ele indica maneiras – uma civilização define-se entre outras coisas por certos ritmos espaço-temporais que fazem variar o conceito de homem. É evidente que não é da mesma maneira que um Africano, um Americano ou um índio vão habitar o espaço e o tempo (DELEUZE, 1978).

Ora, se pudéssemos contrair ao máximo o problema cosmopolítico que nos interessa diríamos que ele consiste na existência de uma filosofia que propôs uma conceito universal de humanidade a partir do qual ela pretendeu fundamentar, *de juris*, os julgamentos das demais maneiras de habitar o espaço e o tempo segundo uma hierarquização definindo graus inferiores e superiores numa escala que conduzia a um ideal sob o qual é possível reconhecer marcadores particulares tais como homem-branco-heterossexual-europeu-etc. Cabe ressaltar, imediatamente, que a dramatização geofilosófica não deve ficar presa aos limites de um plano antrope e organocentrado, ou seja, ela não deve apenas considerar o que releva de um sistema de universalização que envolveria estritamente marcadores sociais da diferença como princípio de hierarquização e de exclusão, mas também marcadores cosmológicos (humanos e não humanos) e marcadores vitais (orgânico e inorgânico) da diferença.

De fato, os meios e territórios não são eminentemente humanos, o que faz com que, por um lado, seja inviável sustentar, como o fez Heidegger, que o animal seja pobre em mundo, e, por outro lado, seja inevitável, para uma reflexão geofilosófica, levar na mais alta conta a exposição, em Deleuze, da ética como etologia. Assim, a geofilosofia deve consistir em uma cartografia dinâmica dos modos de existência que

fazem variar as idéias de humano(s), de mundo(s), de seres que o(s) habitam e, com elas, as próprias fronteiras das dualidades natureza/cultura e vida/matéria. É nesse sentido que Deleuze e Guattari (1991, p. 82) lembram como Kant coloca "o pensamento em relação com a terra" com sua "revolução copernicana". Mas se ele o faz é para, em seguida, reterritorializar os devires, os saberes e os modos de existência de outros povos, para os submeter à legislação do "sujeito transcendental europeu" em um movimento de universalização cosmopolítica que envolverá o conjunto do planeta. Dessa maneira, em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant faz da Europa a civilização que dará leis a todas as outras nações, ela que se compreende como destinação do movimento interno necessário iniciado pelos Gregos. O desafio consiste, então, em pensar a dramatização de diferentes modos de existência de um ponto de vista geofilosófico, ou seja, do ponto de vista de uma "razão sintética e contingente" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 90), levando em conta as variações conectivas entre o absoluto e o relativo que formam os diferentes agenciamentos cosmopolíticos. Desde então, entende-se que o problema geofilosófico seja inseparável da dupla interrogação: "qual cosmo, quais cosmopolíticas?" (LATOURE, 2007). Desse ponto de vista, constitui um falso problema a questão em torno da existência ou não de filosofias outras, desde que lançamos um olhar para o problema da instauração de um plano ou da síntese contingente pela qual a desterritorialização absoluta "toma" o lugar de uma desterritorialização relativa em um campo dado.

## **2. Instauração do plano: imagem/matéria de mundo**

Voltemo-nos para passagens de *O que é a filosofia?* onde se trata da questão do trânsito que leva do caos a qualquer obra de pensamento. Retomamos a configuração problematizante que se expressa através da ideia de uma tensão pela qual o pensamento e o caos travam relação para fazer dela um uso algo distinto daquele que encontramos em Deleuze e Guattari. Interessa-nos não o questionamento acerca da natureza das variações conceituais, das variabilidades do afeto, das variáveis funcionais, que especificam cada uma das disciplinas do pensamento - filosofia, arte e ciência, respectivamente -, mas a investigação daquilo que Deleuze e Guattari chamam, na esteira de Souriau, de "instauração" filosófica. Interessa, sobretudo, a noção de plano quando ela caracteriza o ato de pensar, ou seja, aquilo que Deleuze e Guattari chamam de pré-filosófico ou não-filosófico para se referir ao plano de imanência. Essa análise permitirá considerar aquilo que Souriau (1939, p. 384) chama de "dimensão de

cosmicidade" da instauração e que Deleuze e Guattari estranhamente ignoram. O intuito é, com isso, abordar não somente o trânsito do caos à obra de pensamento, mas também a relação dessa passagem tensa e atlética com a "Terra", pois, com efeito, para Deleuze e Guattari, a filosofia consiste na instauração de um plano pré-filosófico ou não-filosófico, o qual, por sua vez, é definido como seu "solo absoluto", "sua Terra" ou "sua desterritorialização" (1991, p. 44). Dessa maneira, a geofilosofia implicaria em seu âmago a não-filosofia. Para nós, como veremos adiante, ela funciona como uma espécie de *precursor cosmológico sombrio*.

Para os autores de *Qu'est-ce que la philosophie?*, a criação de conceitos, necessariamente filosófica, remete a uma "razão contingente" e mesmo as "conexões" no conceito dependem de encontros que poderiam ser outros e permanecem, a esse título, abertos a novas conexões e variações. É verdade que isso introduz a multiplicidade na filosofia. Contudo, se Deleuze e Guattari recusam, por um lado, a ideia de uma "razão necessária", eles fazem, por outro lado, a instauração filosófica depender de condições necessárias tais como a existência de um "meio relativo" ele mesmo de imanência, uma "desterritorialização relativa" que é ela mesma "imanente e horizontal", como ocorre com o meio grego - o regime de amizade/rivalidade na cidade - oposto ao meio relativo de transcendência e à sua desterritorialização relativa de "transcendência e vertical", próprios às civilizações onde a religião e a sabedoria encontrariam seu elemento - o regime de hierarquização em torno da figura de um déspota ou divindade nos impérios. Na sua compreensível ânsia de salvar a filosofia, como disciplina, das velhas rivais (ciências sociais, lingüística, lógica, psicanálise) e das novas (comunicação), cada vez mais "insolentes" e "desastrosas", Deleuze e Guattari oporão D/T horizontal e vertical, reservando a imanência do conceito à filosofia e a transcendência da figura e da opinião às religiões, às concepções do mundo, à comunicação. "Há religião cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou sobre a terra, e há Filosofia cada vez que há imanência" (1991, p. 46).

Ora, essa concepção permanece cativa de um pensamento ainda demasiadamente marcado por uma opinião filosófica ocidental<sup>2</sup>. Com efeito, tal como a entendemos, a geofilosofia deve ser compreendida enquanto abertura à multiplicidade de instaurações.

---

<sup>2</sup> Assim, a crítica de Jean-Pierre Faye: "Dizer que não houve filosofia árabe [como asseguram curiosamente Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *O que é a filosofia?*] é afirmar que a falsafâ não existiu: é dizer não existiu também filosofia italiana, 'philosophie' francesa, philosophy inglesa, Philosophie alemã. Nós nos autorizamos uma oposição amistosa e afiada aqui diante da perspectiva estranhamente eurocêntrica, e paradoxal em se tratando deles, de Gilles Deleuze e Félix Guattari" (FAYE, p. 59).



Deleuze e Guattari eles mesmos buscam distinguir sua leitura dos "julgamentos de humor" que, partindo de uma "oposição radical entre as figuras e os conceitos", limitam-se a desvalorizar um dos dois termos e acena para "afinidades inquietantes (...) sobre um plano de imanência que parece comum". Contudo, acrescentam logo em seguida que as "correspondências não excluem uma fronteira, mesmo difícil de discernir" (1991, p. 88). Essa fronteira é uma maneira, ainda, de manter uma razão necessária a ligar a filosofia ao modo imanente de instauração do plano, resultando dela uma geografia da filosofia que a encerra nos limites da porção ocidental. Para nós, a razão contingente não deve afetar somente os encontros com os meios, mas sua própria natureza: a multiplicidade de meios relativos. Ela também não afeta somente as conexões no conceito, mas o próprio material conceitual em sua relação com outros materiais (lingüísticos, técnicos, sensíveis, imagéticos, etc.): uma multiplicidade de materiais. A relação dessas instaurações outras com a instauração filosófica conceitual e imanente é de equivocidade: elas estão para os seus respectivos meios, assim como a filosofia da imanência está para o meio ocidental, sem ter *necessariamente* o mesmo sentido de criação de conceitos. Por outro lado, elas tem uma relação de univocidade já que elas realizam em uma multiplicidade de casos o mesmo sentido *necessário* de instauração de cosmicidade. Deleuze e Guattari pensavam a razão contingente afetando o encontro com os meios e preservavam a razão necessária como natureza imanente da filosofia. Nós pensamos a razão necessária como sentido de cosmicidade da instauração (desterritorialização absoluta) e a razão contingente afetando seu encontro múltiplo com os meios (relativos) e afetando a própria natureza dos meios (D/T imanente, emanante, transcendente, etc.). Assim, a noção de geofilosofia só parece ser determinável se nos voltarmos para uma multiplicidade de instaurações, mas não para levantar o problema em torno da possibilidade ou não de sua existência ser qualificada de filosofia, seja para conceder-lhes alguma dignidade, no primeiro caso, ou, ao contrário, para não maculá-las ou para reservar à Europa/Grécia a excepcionalidade dessa criação. Mas o que vem a ser então a instauração? Passemos à análise daquilo que Deleuze e Guattari chamam de plano de imanência, pois ele define o que vem a ser o ato de instauração. Feito isso, consideraremos o que nos parece constituir sua limitação e o que permitiria superá-la.

Dado que outros esforços foram dedicados à compreensão da ideia de plano de imanência em Deleuze, façamos uso de alguns de seus progressos a fim de avançar na seara proposta acima. Entre esses esforços, nós nos deteremos no trabalho "Plano de Imanência e vida", de Bento Prado Jr. (2004). Nessa instigante investigação "diferencial

e comparativa", Foucault, a fenomenologia e Wittgenstein são mobilizados para esclarecer a noção de plano de imanência em Deleuze. De acordo com o autor, o maior "rendimento" dessa empreitada comparativa foi obtido do último nome. Assim, em Deleuze e em Wittgenstein, Bento Prado Jr. encontra um "dispositivo metafísico" que ligaria "filosofia" e "caos". Para um, tanto quanto para o outro, a filosofia exige que o pensamento afrente o caos, nele mergulhe e dele possa retornar. Se no autor de *Lógica do sentido* é o plano de imanência que permite traçar um crivo que corta o caos, para lhe conferir consistência, no autor do *Tractatus logico-philosophicus* a noção de jogo de linguagem surge como um "conjunto" ou "aglomerado" simbólico-prático que se distribui em um tipo especial de proposições: "as pseudoproposições de base". Estas últimas são consideradas como "nem verdadeiras nem falsas" e "abrem o espaço que será povoado por certas tribos de proposições propriamente ditas e proibirão a entrada de quaisquer outras tribos" (PRADO JR., 2004, p. 156). Assim como o plano de imanência corta o caos para lhe dar consistência, cada jogo de linguagem cria o espaço onde proposições se tornam significativas e eventos são transformados em estados-de-coisa, instaurando, dessa maneira, um mundo com alguma estabilidade.

Contudo, tanto para Deleuze quanto para Wittgenstein, aos olhos de Bento Prado Jr., o fazer da filosofia é situado não somente em relação ao caos, mas também na tensão que a opõe ao senso comum. Lembremos das palavras de Deleuze. "Diríamos que a luta contra o caos implica em afinidade com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, *contra a opinião* que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 191). Bento pensa certamente nessa afinidade reivindicada com o inimigo quando cita uma passagem de Wittgenstein que serve como um dos sustentáculos de sua leitura comparativa. "Através da filosofia devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem" (WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., p. 78, apud PRADO JR., 2004, p. 154). Graças a essa afinidade com o inimigo, Bento pode apontar, no filósofo austríaco, uma distinção que nos parece extremamente profícua para a presente investigação geofilosófica. Trata-se da distinção entre a *Weltbild* e a *Weltanschauung*, ou seja, entre aquilo que se entende como a imagem do mundo e a concepção de mundo, respectivamente. A primeira consiste no "amálgama de pseudoproposições cristalizado na base de um jogo de linguagem" (PRADO JR., 2004, p. 157). Quanto à concepção de mundo, ela apóia-se espontaneamente nesse amálgama.





Ora, é a situação vital do pensamento diante do caos, a tensão do pensamento instalado precariamente no plano que recorta o movimento infinito e caotizante, que constituiria o fator distintivo da filosofia em sua especificidade, enquanto disciplina do pensamento. Apesar de nascer da reivindicação de ruptura com o senso comum, ou seja, com pré-concepções cristalizadas, a filosofia toma a "parada provisória e arbitrária" do devir - em que consiste o *Weltbild*, a imagem do mundo - como a mais "sólida *arkhè*", "dando lugar a uma teoria universalista capaz de dominar pelo conhecimento a *Omnitudo Realitatis*" (PRADO JR., 2004, p. 157). Nesse sentido, continua o filósofo brasileiro, poder-se-ia afirmar que, assim como na crítica bergsoniana à metafísica clássica esta nada mais é do que a extrapolação especulativa do senso comum, assim como em Deleuze a imagem dogmática do pensamento decalca "os problemas sobre as proposições", "as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica", em Wittgenstein o *Weltbild* "degrada-se" em conhecimento dado, a imagem de mundo é "transfigurada" em *Weltanschauung*, o amálgama na base do jogo de linguagem é tomado como verdade ou certeza racional. Bento Prado Jr., tão leitor de Bergson quanto de Deleuze, lembra, apoiando-se naquele primeiro, como essa ilusão é *natural* e, desse modo, necessária em termos práticos para a vida, já que a inteligência necessita agir sobre a matéria e o faz através da linguagem, conferindo alguma estabilidade ao devir. No entanto, no caso da metafísica clássica, criticada por Bergson - assim como o pensamento da recongnição o será, igualmente, por Deleuze - *a ilusão natural é prolongada em ilusão filosófica*. Bento ainda deve ter em mente a passagem de Deleuze em que a afinidade com o inimigo se mostra necessária pelo fato de o outro inimigo, a opinião e a ilusão natural sobre a qual ela se assenta, consistir precisamente na proteção contra o caos. É o que parece sugerir a seguinte passagem. "No fundo, a filosofia e o senso comum partilham a mesma ilusão, mas, só a ilusão filosófica tem efeitos desastrosos para o pensamento e, sobretudo, para a própria vida" (PRADO JR., 2004, p. 157). Esse desastre se manifesta quando a filosofia passa a se compreender segundo o regime da "*adequatio*", ou seja, como um conjunto de proposições referidas a objetos ou estados-de-coisa transcendententes, e "não como um 'fazer', ou como uma prática construtiva que introduz no caos um mínimo de consistência e que exprime a forma imanente de 'uma vida' " (PRADO, 2004, p. 158).

Feita essa passagem pelas análises de Bento Prado Jr. acerca do plano de imanência, ela pode ser retomada nos termos desta investigação. A instauração do plano constitui o precursor cosmológico sombrio das atividades variadas de pensamento,



incluindo a filosofia. Com efeito, o plano consiste em uma estação provisória e precária do caos: uma imagem de mundo ou esquema cosmológico. No entanto, ao confundir o sentido necessário de cosmicidade da instauração com o meio relativo, a filosofia produz a universalização fechada, ou seja, o esquema cosmológico de base, factício e transitório em seu acontecer, mas necessário em seu sentido de cosmicidade, é convertido em "sólida *arkhè*", em ordem absoluta e necessária, ao invés de dar lugar ao árduo esforço pelo qual esse material pode ganhar a consistência de uma forma de vida, de uma edificação sustentante, de uma cosmicidade duradoura na origem de uma maneira de pensar e de existir em um campo dado. A geofilosofia, tal como a entendemos, implica esse dado fundamental segundo o qual não há concepção de mundo que não envolva um esquema cosmológico ou imagem de mundo como solo ou Terra do pensamento. Uma imagem de mundo consiste, a cada vez, para retomar Souriau, na "aquisição de formas arquiteturais, [no] desenho de outros seres, [no] enriquecimento segundo uma lei diferente, segundo uma maneira de existir diferente", "um cosmos lúcido, brilhante, rico e variado", esfera-cosmos que deixa para trás a "realidade medíocre, mas praticamente suficiente" da concepção de mundo, "esfera cinzenta" tal como uma "bolha de sabão plena de fumaça de tabaco" (SOURIAU, 1939, p. 389). É a partir dessa cosmicidade esférica que a filosofia produz seus conceitos: a esfera-Platão, a esfera-Aristóteles, a esfera-Descartes, etc. A insuficiência de Deleuze e Guattari, com sua leitura geofilosófica, é limitar essa variação diferenciante somente à filosofia e permanecer, assim, presa à sua própria esfera-Occidente... Ao insistir sobre a distinção entre conceito e figura, não se leva suficientemente em conta a natureza do plano de pensamento enquanto cosmicidade de um *weltbild* e suas conseqüências para a atividade filosófica. Assim, o que outras práticas de pensamento fazem à sua maneira é produzir cosmicidade: assim, por exemplo, a esfera-Africana (GORDON, 2016) e suas variações, de acordo com cada instauração singular, conceitual ou não: esfera-Kagame, esfera-Bidima, esfera-Noguera, esfera-Ubuntu. A universalização fechada consiste precisamente na ilusão que faz com que a imagem de mundo seja tomada como concepção absoluta de mundo, a parada provisória e precária (acontecimental) degrada-se em uma ordem imutável e sólida (origem). Souriau faz referência a um "movimento de conversão, de amor, de unificação dissolvente" (SOURIAU, 1939, p. 392) que tende a pôr uma esfera ou conjunto delas em um centro ideal: o duplo da realidade medíocre.

Uma explicação que dê conta desse processo deve ser buscada no próprio esforço vital e sua tendência a se cristalizar ou se solidificar localmente, o que pode ser



acelerado pela hesitação frenética do pensamento diante do "movimento infinito" ou por uma quase inevitável fadiga diante das resistências: como afirmam Deleuze e Guattari, o caos caotiza e, diante dessa ameaça constante, a opinião e a transcendência aparecem como uma espécie de "sedimento", de "esgotamento interno", para retomar expressões precisas de J.-M. Salanskis<sup>3</sup>. Um "pensamento", uma "ação", uma "maneira de existir", nesse caso, "não possuem mais nada de instaurativo e de realizador, o processo é um puro desfazer; não um desabrochamento, mas um esvaecer" (SOURIAU, 1939, p. 393). A geofilosofia deve interessar-se pela instauração de cosmicidade, não apenas enquanto ela é filosófica - e essa é a limitação, ainda, da concepção deleuzo-guattariana -, mas enquanto envolve uma multiplicidade de atividades de pensamento: certamente, aquelas que efetuem a atividade filosófica entendida como criação de conceitos, mas também aquelas que se apresentem como contemplação, meditação, análise da linguagem, cosmovisões, etc.. A dicotomia entre figura e conceito esvaece, pois a transcendência não mais aparece como um inexplicável movimento vertical, mas como fadiga do pensamento. Toda imagem de mundo possui, por sua própria natureza, uma dimensão figural que não implica necessariamente sua oposição ao conceito, ao contrário, não há criação conceitual interessante que não implique um precursor cosmológico sombrio, uma imagem/matéria de mundo. Deleuze e Guattari eles mesmos o dizem: "Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz polémico, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: 'o átomo vai tão rápido quanto o pensamento'. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Noûs*" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 41). São eles ainda que reconhecem haver outras "Idéias criadoras" (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 13), mas para restringi-las, em seguida, à arte e à ciência e assegurar à filosofia uma função. Para nós, a geofilosofia implica um sentido acontecimental de universalização, marcado pela multiplicidade de imagens/matérias de mundo, de que a ciência, a arte e a filosofia são variações no interior da esfera-Occidente. A geofilosofia, assim compreendida, introduz um sentido cosmopolítico de amplidão e de abertura<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Dedicamos uma reflexão a esse tema e autor em "Deleuze e os Slogans da imanência", in. *Deleuze hoje*. Org. Sandro Kobol Fornazari [et al.], São Paulo: Editora Fap-Unifesp, p. 2014, pp. 295-313.

<sup>4</sup> "Um pensamento capaz de sentir como aquilo que ele determina pode também ser determinado de outra maneira, e quais correspondências se apresentam (...) entre certas existências lúcidas e outras existências não menos lúcidas, mas realizadas diferentemente, segundo outras cosmologias. E como o real soa, então, um acorde variado, rico e pleno, por pouco que se avance nessa cosmicidade!" (SOURIAU, 1939, p. 396).

Isso dito, é possível desdobrar as questões levantadas inicialmente: em que consiste o universalismo moderno ocidental senão na extrapolação de um certo *weltbild* em uma concepção de mundo a ser imposta a força a outros povos, impedindo seus devires? Mas como superar esse universalismo de modo a não reproduzir a ilusão de uma origem absoluta e necessária (por exemplo, a tese afrocêntrica de uma *origem necessária* egípcia e negra da filosofia)? Com efeito, a origem em filosofia nada mais é senão, como vimos, o prolongamento da ilusão natural em ilusão filosófica. A filosofia, nesse caso, torna-se *especulação* em torno de um sentido pré-formado eterno, imutável, necessário. O inimigo necessário, para Deleuze e Guattari, o caos, aponta para o fato de que origem e fundamento em filosofia não podem ser senão o produto de uma tendência quase inevitável que é preciso conjurar a cada vez. Seria um equívoco afirmar que a ilusão natural tem conseqüências desastrosas somente para o pensamento. Ela não deixa de servir, igualmente, a finalidades práticas dos poderes constituídos que, em determinados contextos históricos, podem alcançar dimensões de dano e de violência inauditas, como foi o caso da modernidade/colonialidade. A ilusão natural integra a cada vez agenciamentos com componentes econômicos, sociais e técnicos que lhe dão uma extensão inaudita. Mas o corte no caos e a consistência obtida pelo plano apontam para aquilo que se deveria chamar de a-fundamento ancestral, ou seja, o sentido implicado em uma imagem de mundo não é pré-formado, mas é da ordem de uma *performance*, ou seja, de um *pensamento em ato*, a cada vez reiterado como uma forma de vida consistente. Não há um sentido pré-formado que cabe ao pensamento especular. É necessária a cosmicidade de um pensamento que performa uma vida. De onde, por outro lado, a relação da filosofia com as forças insurgentes (o povo por vir).

A abertura a outras cosmicidades não está, portanto, imune aos riscos, congênitos ao pensamento, da ilusão natural. Dessa maneira, a crítica ao universalismo europeu e seus marcadores hegemônicos pode mergulhar o pensamento filosófico no relativismo generalizado a partir de determinações tais como cultura, língua, etnia e raça, que ressuscitam a ilusão da origem em novos particularismos exclusivos. Diante disso, o tema da descolonização da filosofia torna-se espinhoso.

### **3. Geofilosofia e universalismo**

A etnofilosofia é exemplo de um empreendimento de rompimento com o universalismo europeu que se desdobrou em uma impasse fatal. Em que consiste esse impasse? Séverine Kodjo-Grandvaux chama, na esteira de Paulin Houtondji, de

etno/antropo-discursos a " 'obra de etnologia com pretensão filosófica', repousando sobre uma confusão entre os discursos etnográfico e filosófico" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 26, cit. de P. HOUNTONDJI). É o que se pode observar em trabalhos como aqueles de Plácide Tempels, intitulado *La Philosophie Bantoue*, de 1945, e de seus discípulos, nos quais se supõe "que há, nas sociedades que eles estudam e das quais eles se fazem os porta-vozes, um pensamento de ordem filosófica própria ao conjunto da comunidade apreendido, já pronto, existente desde sempre, mas do qual os membros da comunidade não teriam consciência" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 26). Desvela-se, através da análise de suas línguas e culturas, uma filosofia *Bantu*, uma filosofia *Akan*, uma filosofia *Ioruba*, etc. Kodjo-Grandvaux afirma que essa compreensão faz nascer uma ontologia fixista, própria à concepção ocidental, demasiada ocidental de *philosophia perennis*. "[As sociedades africanas] articular-se-iam em torno de um saber fechado, percebido de maneira intuitiva e inconsciente pelas populações africanas estudadas que 'filosofa[m] sem saber'. Os etnofilósofos pretendem somente ler essa filosofia, convertê-la 'de implícito a explícito' (...)" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 27, cit. de A. KAGAME e I. LALÈYÊ, respectivamente). O etnofilósofo, em um empreendimento "louco e sem esperança", lança-se na reconstrução sistemática da "visão do mundo dos povos africanos", do "pensamento dos ancestrais", da "*Weltanschauung* coletiva de seu povo" (P. HOUNTONDJI apud KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 28). Para a estudiosa, estamos diante de um mito, "aquele de 'uma filosofia africana específica, [de] uma visão do mundo comum a todos os Africanos de ontem, de hoje e de amanhã, [de] um sistema de pensamento coletivo e imutável, eternamente oposto àquele da Europa'" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 29). Seus críticos apontaram o quanto a etnofilosofia respondia a uma necessidade de exotismo por parte dos europeus e serviu ao poder colonial, preocupado em compreender o *outro* para melhor perpetuar sua subjugação. Ora, ocorre que a "suposta filosofia intuitiva, implícita, imediata e coletiva" apresentada pela etnofilosofia é, na verdade, ela mesma, instauração. Essa construção busca passar-se por uma filosofia subjacente e essencial, *de juris*, quando ela expressa, *de facto*, "investimentos particulares" e "projeções singulares" (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 32) de seu autor, do contexto no qual ele elabora a construção e de suas escolhas teórico-filosóficas. Tudo se passa como se essa imagem de mundo ocultasse sua própria degradação em *Weltanschauung*, em opinião filosófica com pretensão não ocidental, mas restaurasse em seu seio um dos fundamentos do universalismo europeu: a ilusão da origem e a



universalização fechada que ela acarreta. A crítica ao universalismo europeu conduz direto a uma universalização ela mesma fechada e, portanto, a uma guerra de universalismos, ou o que dá na mesma, de particularismos exclusivos.

É notável que o filósofo Souleymane Bachir Diagne, em seu retorno à filosofia Bantu, procure oferecer uma saída ao impasse em torno da etnofilosofia, sucintamente mdescrito acima, fazendo valer outra dimensão do empreendimento levado a cabo por Kagame, a saber, aquela que diz respeito à relação entre a filosofia e as línguas africanas. Partindo do pressuposto de que cada língua forja uma "visão de mundo" diferente, Diagne retoma o problema daquilo que Kagame designa como "filosofia-lingüística", a qual remete ao "fato da relatividade lingüística e a questão, que ele pode suscitar, do relativismo filosófico" (DIAGNE, 2000, p. 50). Diagne vê nela a emergência de um "projeto de antropologia global", no seio da qual as seguintes questões devem se colocar: "a linguagem determina as categorias lógicas que nós utilizamos, assim como as noções fundamentais que nós temos em torno do ser, do tempo, etc.?" Segue uma longa citação de Bachir Diagne (2000, p. 50) que nos permitirá formular a problemática geofilosófica que está em jogo.

Alexis Kagamé (...) estimou, dois anos antes que o lingüista É. Benveniste, em 1958, propôs demonstrar que as categorias lógicas de Aristóteles não eram senão as categorias lingüísticas do grego, que aquilo que a onto-logia do Estagirita apresentava como uma gramática do raciocínio em geral não era senão a gramática de sua própria língua e, talvez, das línguas da mesma família (se levamos em conta a importância da presença nas línguas indo-européias, por exemplo, do verbo ser tão importante para a estrutura canônica da proposição na lógica clássica, afirmando ou negando um predicado/atributo de um sujeito/substância). Por consequência, o projeto de *A Filosofia bantu-ruandesa do ser* apresentou-se como a explicitação, para a língua kinyarwanda, das categorias que ela carrega, em uma análise que reproduz conscientemente aquela que Aristóteles não realizou senão tomando as particularidades do grego pela universalidade do discurso onto-lógico em geral.

Essa confusão das particularidades da língua grega e indo-européias com a universalidade do discurso onto-lógico em geral não constitui, combinado a componentes raciais, étnicos, econômicos, etc., um dos elementos na base da degradação da imagem de mundo em concepção de mundo compartilhada por aquilo

que é, na atualidade, criticado como o universalismo europeu e que permitiu à pequena porção do mundo chamada Ocidente considerar-se como "o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade" em oposição ao "Resto" como figura da "diferença", da "existência objectal", do "ser-outro" de que a "África, de maneira geral, e o Negro, em particular, foram apresentados como os símbolos realizados" (MBEMBE, 2013, p.25)? Malgrado as diferenças entre os empreendimentos filosóficos singulares de cada pensador, no interior da tradição ocidental, eles repousam em uma tese cosmopolítica *inconsciente* que, ao se sustentar sobre a necessidade da imagem de mundo, degrada-se em concepção de mundo que se apresenta enquanto universalidade sob a qual se insinuará o sujeito transcendental europeu-branco-hetero-burguês-moderno-etc.<sup>5</sup> A solidificação da imagem de mundo e sua degradação em concepção fechada do mundo participa de um agenciamento mais amplo em que outros componentes (de raça, gênero, sexualidade, etc.) e outras forças (econômicas, técnicas, científicas, etc.) concorrem.

Entretanto, aos "juízo[s] de identidade" fundados na imagem de mundo que sustenta o universalismo europeu opor-se-ão, numa história de lutas e resistências incessantes, as "afirmações] de identidade" (MBEMBE, 2013, p. 52) daquilo que parece, segundo o marcador social da diferença mobilizado, constituir um agenciamento cosmopolítico assentado em uma imagem de mundo diversa, posto que releva da positivação dos próprios termos tocados de "inessencialidade" (FANON, 2011) pelo universalismo europeu. Assim, as filosofias serão pensadas em variações a partir desses termos que são o gênero, a raça, a etnia, a sexualidade, etc., de modo a criar uma nova cartografia cosmopolítica: esfera-Negra, esfera-Mulher, esfera-Bantu, esfera-Yanomami, etc. Nada, porém, evita o risco de que a ilusão natural leve a uma cristalização dessas imagem insurgentes de mundo. Situadas em contextos de luta, em que o pensamento afronta permanentemente o risco de dissolução diante do poder hegemônico, mas também diante da noite do caos a que toda circunstância de desespero,

---

<sup>5</sup> S. Kodjo-Grandvaux (2013, p. 85-6) sintetizou esse tema com precisão: "Tomando-se a si mesma como inscrita de maneira substancial em uma história, em uma cultura, em uma época e em um povo, uma certa filosofia, em face do Outro, recorre a um vocabulário animalesco, recusa-lhe o acesso à humanidade e não reconhece nele quase nenhuma inteligência, considerando que somente a leviandade e a inconsistência o caracterizam. Essas filosofias consideram-se, então, como aquelas que caracterizam propriamente a cultura da qual seus autores emanam. Hegel, Husserl, Heidegger ligam consubstancialmente filosofia e Europa, assim como filosofia e civilização: a filosofia nasce na Grécia, a civilização é, portanto, essencialmente, européia. (...) A violência desses discursos leva à exclusão de homens e de mulheres da humanidade, da civilização, da história; a filosofia aparece, dessa maneira, como a marca distintiva das sociedades que se concebem como superiores. Ela se pensa, portanto, sob o modo da exclusão".



violência e desumanização conduz, as formas de vida que se performam em torno dos marcadores sociais necessitam produzir o máximo de consistência. O risco, que é parte da dimensão polêmica própria da situação vital - razão pela qual o plano não é somente cosmológico, mas imediatamente cosmo-político -, é que a consistência viva e ativa da cosmicidade esférica torne-se um bloco sedimentado, maciço e impermeável, desaguando em particularismos exclusivistas *des-democratizantes*, em novas pretensões universalizantes fechadas ou na negação de qualquer via para o universal<sup>6</sup>. A noção de interseccionalidade não resolve o problema, como mostra seu uso por feministas brancas que, como critica N. Ajari (2015), mobilizarão essa noção como "fim em si" para avançar posições islamofóbicas. Balibar (2010, p. 16) descreveu esse risco consubstancial da seguinte maneira, referindo-se ao universalismo erigido sobre o particularismo exclusivista da luta de classes:

Nós não podemos alimentar a ilusão [...] de que classes *organizadas* seriam imunizadas por natureza contra o autoritarismo interno que decorre de sua transformação em 'contra-Estado' (...), nem que elas representariam um princípio de universalidade ilimitada ou incondicional. O fato de que, em sua maioria, o movimento operário europeu e suas organizações de classe tenham permanecido cegos aos problemas da opressão colonial, da opressão doméstica, da dominação que se exerce sobre as minorias culturais (quando ele não foi diretamente racista, nacionalista e sexista), apesar dos esforços e dos intensos conflitos internos que formam uma espécie de 'insurreição na

---

<sup>6</sup> Deleuze e Guattari fazem referência a uma "máquina dual" que codifica o socius e funda um estado de dominação: o plano das "formas, dos objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós e que reconhecemos a força de experiência, de ciência ou de hábito". Por isso, os autores insistem que o devir-mulher, o devir-criança, o devir-negro não se "assemelham" à mulher, à criança, ao negro enquanto "entidades molares" ou "estados", ainda que eles "possam ter posições privilegiadas possíveis, somente possíveis, em função de tais devires". "Os judeus, os ciganos, etc.", continuam Deleuze e Guattari, "podem formar minorias em tais ou tais condições; isso ainda não é suficiente para que se tornem devires. Reterritorializamo-nos ou nos deixamos reterritorializar sobre uma minoria como estado; mas nos desterritorializamos em um devir. Mesmo os Negros, diziam os Black Panthers, devem devir-negro. Mesmo as mulheres devem devir-mulher" DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p. 339 e pp. 356-7. A distinção entre condição necessária e suficiente impõe-se. Diante da alienação a que todo estado de dominação conduz, o negro, por exemplo, é reterritorializado, pela máquina dual, na "zona de não ser" (FANON, 2011). Mas ele se reterritorializa na "zona de ser". Mbembe também falará em dois momentos da descolonização. O primeiro, condição necessária, mas ainda não suficiente para abolir a máquina dual, consiste na passagem de uma "consciência destruída a uma consciência autônoma" através da "negação imediata" do Outro. O segundo, "muito mais complexo", consiste em "auto-abolir-se abandonando a parte servil constitutiva de si e trabalhando para a efetuação de si enquanto figura singular do universal", tornando possível a abolição do conjunto da máquina dual, a auto-invenção e a instauração de "novas relações de reciprocidade" (MBEMBE, 2010, p. 62). Essa leitura parece se acordar ao pensamento de Fanon (2011, p. 241-3) que trata de uma dimensão imediata, na experiência vivida do Negro, que ele chama de reação, não suficiente para destruir o ser-agido a partir do exterior - "ele passa de um modo de vida a um outro, mas não de uma vida à uma outra" - exigindo um segundo momento, propriamente de ação, de auto-criação e de invenção de um "mundo humano".



insurreição', não deve nada ao acaso. É preciso explicá-lo não somente através de tal ou qual condição material, por tal ou qual corrupção ou degenerescência, mas pelo fato de que *a resistência e a contestação contra as formas de dominação e de opressão determinadas repousam sempre sobre a emergência e a construção de contra-comunidades que tem seus próprios princípios de exclusão e de hierarquia* [Nós sublinhamos]. Toda essa história - freqüentemente dramática - chama nossa atenção para a finitude dos 'momentos insurrecionais', em outra palavras, para o fato de que não existe algo como universalidades emancipadoras 'absolutamente universais', escapando às limitações de seus objetos. As contradições da política de emancipação transpõem-se e se refletem, portanto, no seio das constituições de cidadania as mais democráticas, contribuindo, através disso, [...] para a possibilidade de sua des-democratização<sup>7</sup>.

Assim, a *fons et origo* de todos os colonialismos é a metafísica ocidental, como afirma E. Viveiros de Castro (2009), não enquanto origem necessária, maneira de ver que seria só um sintoma da ilusão natural, mas no sentido de que ela estendeu o uso dessa ilusão, que forma uma espécie de "metafísica original do gênero humano", de uma maneira inaudita. Como a geofilosofia poderia contribuir de alguma maneira para conjurar a manifestação de uma tendência quase inevitável que impõe escolher entre o relativismo dos particularismos exclusivos e o universalismo fechado? A única chance parece residir na própria tensão que liga pensamento e caos, a qual pode, somente ela, renovar incessantemente a imagem de mundo, molecularizá-las através de um duplo movimento, de certo modo frenético e simultâneo, de abertura ao caos e de fechamento em uma forma consistente de vida, que se vive enquanto multiplicidade e movência. Seu fechamento e solidificação em uma forma una e imutável significa a degradação e a fadiga do elã de vida. É nesse sentido que Diagne (2014, p. 19) afirma que um "universal pós-colonial (...) e descolonizado (...) não pode advir senão através da horizontalidade das relações entre as culturas e as línguas", mas à condição de "não se tomar as culturas e línguas" - ou qualquer formas de vida comunitárias constituídas contra formas de opressão determinadas - "enquanto insularidades fechadas sobre elas mesmas" à maneira de uma esfera-"mentalidade" - ou de uma esfera-essencial ligando um grupo. Assim, a negritude, por exemplo, entendida como o que ela sempre foi para

---

<sup>7</sup> Soulegmane Bachir Diagne retoma essa reflexão de Balibar precisamente em torno da crítica feita por Aimé Césaire ao comunismo francês e seu universal eurocentrista que fará da própria luta de classe um instrumento de obnubilação do colonialismo (DIAGNE, 2014, p. 18).

seus criadores, ou seja, como "*movimento*" e não como essência, como figura singular de um universal aberto. A geofilosofia deve contribuir, através das variações das imagens de mundo, para a construção permanente do universal como devir e abertura.

Diagne destacará, ainda, nesse sentido, o importante papel da prática de tradução, no plano das línguas e das culturas, que ele conectará à noção de "universal lateral", de M. Merleau-Ponty. A tradução não deve ser pensada somente em termos de interculturalidade, mas também de intraculturalidade. "A tradução mostra linhas de compartilhamento que perpassam as comunidades que não devem, pois, ser essencializadas. (...) Em todo caso, o modelo de uma passagem de um grupo cultural a um outro, por tradução, não deve deixar de se complicar para integrar à reflexão o processo da individuação, a maneira que o indivíduo possui de se 'construir' em sua capacidade de se mover em um universo (multiverso)" (DIAGNE, 2014, p. 20). O filósofo Bidima pensa, também em referência à noção de universal lateral, uma "filosofia das *transações*" a partir da etnofilosofia, criticando o "dualismo implícito (Filosofia versus Etnologia) de conotação religiosa", que recusa a "mistura" em nome da separação. "O *universal lateral* faz de todo filósofo um etnólogo de seu tempo, na medida em que seu olhar e seu gesto colocam em perspectiva o que lhe é ao mesmo tempo distante e próximo" (BIDIMA, 2011, p. 676).

Portanto, não há imagem geofilosófica de mundo capaz de reunir as imagens de mundo em um universal estático, fechado e acabado. A geofilosofia deve tomar a tensão entre pensamento e caos como precursor cosmológico sombrio das diferentes imagens de mundo, ou seja, como sua permanente abertura, tradução e re-instauração, contrabalanceando a tendência quase inevitável à solidificação local e, portanto, o risco contínuo de fechamento. Nesse sentido, ela dá a pensar uma via cosmopolítica nova que Diagne (2014, p. 21), na esteira de Balibar (2010), sintetiza: "Etienne Balibar indica que não se trata de renunciar ao universal para pensar o multicultural, mas de levar em conta que o 'processo' no qual as diferenças antropológicas, longe de ser 'obstáculos internos à universalização dos direitos do cidadão e ao devir cidadão do sujeito', ao contrário, são o ponto de apoio para um 'devir sujeito do cidadão'".

### **Considerações finais**

A via geofilosófica esboçada acima resolve até certo ponto o problema para a incerta humanidade, mas está destinada a se chocar com um "obstáculo interno": a solidificação em torno de uma imagem de mundo antropocêntrica e narcísica. As



ambigüidades dos movimentos insurgentes são sintomas de uma abertura necessária, mas ainda insuficiente. Diante disso, a crítica aos marcadores cosmológicos da diferença deságua em uma imagem de mundo anti-anthropocêntrica que recusa a insularização em torno *apenas* de marcadores sociais. Com efeito, não é atípico que um anti-eurocentrista no plano dos marcadores sociais compartilhe com o universalismo europeu sua posição anthropocêntrica. Assim, nega-se ao animal e outros seres a capacidade de ser *gente* (em seus próprios termos), reduzidos a um "conglomerado anômico de objetos a espera de sentido e de utilidade" (DESCOLA, 2005, p. 19). Sob a escusa de que o anti-anthropocentrismo é um anti-especismo eurocentrista, tal leitura vira as costas à necessidade de abertura a cosmologias não anthropocêntricas (por ex., o multinaturalismo ameríndio) e a uma via cosmopolítica que estenda uma constituição a *cidadãos trans-mundos*, para além da partilha humanos/não-humanos<sup>8</sup>. Poderíamos encerrar aqui entusiasticamente. Contudo, o anti-anthropocentrismo, por sua vez, promove a insularização da humanidade no seio de uma *natura multiplex*, uma espécie de unificação geocentrada que encerra o elã de vida nesse planeta refratário. Assim, a geofilosofia deve levar em conta uma imagem de mundo não dado, que considera a vida para além não somente das insularizações sociais e cosmológicas, mas também do marcador orgânico da diferença, abrindo a via cosmopolítica para um antropodecentrismo: superar a *Natura naturata* e retornar à *Natura naturans*. Uma retomada para fazer passar a energia criadora vital no interesse de uma humanidade a ser instaurada, que não está destinada a morrer com este corpo e nesta Terra, capaz de superar diversos "obstáculos, mesmo talvez a morte" (BERGSON, 2007, p. 271). Trata-se, pois, de "pensar a humanidade a partir de seu limite extraterrestre" (SZENDY, 2011, p. 101) e, assim, de considerar a vida em formas mais permeáveis e plásticas, tal como ela teria efetivamente em habitantes de outros planetas. Há algo de verdade nessa cosmo-ficção e mesmo as "indicações bastante discretas" de Deleuze acerca do "*sur-homme*" já não correm o risco de cair numa "história em quadrinhos" (DELEUZE, 2004, p. 139).

---

<sup>8</sup> Essa reflexão teve a ocasião de se manifestar em um debate entre os filósofos Norman Ajari e Tristan Garcia, no programa *Paroles d'honneurs*, debate "*Qu'est-ce que la dignité?*", mas sem lamentavelmente tomar a direção sugerida aqui. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=BEGWiKvyG6M&feature=youtu.be>> : acesso 11 de março de 2017.

## Referências Bibliográficas

- AJARI, N. *Vacarme critique les Indigènes: la faillite du matérialisme abstrait*. 12 de julho de 2015, disponível em <http://indigenes-republique.fr/> . Paris: 2015(b).
- BALIBAR, E. *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques*. Paris, PUF, 2010.
- BERGSON, H. *L'Évolution créatrice*. (Ed Critique dir. F. Worms). Paris: PUF, 2004.
- BIDIMA, J.-G. "Philosophies, démocraties et pratiques. À la recherche d'un 'universel latéral' ". *Critique (Philosopher en Afrique)*, n. 771-772. Août-Sept. Paris: PUF, 2011.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 2004.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DESCOLA, Ph. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DIAGNE, S. B. "La negritude comme mouvement et comme devenir". *Rue Descartes*, 2014/4 (n° 83), p. 50-61.
- \_\_\_\_\_. "Penser l'universel avec E. Balibar". In *Pourquoi Balibar?* Coord. Gaille, M. et al. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014.
- FANON, F. *Oeuvres*. Paris: Éditions La Découverte, 2011.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KODJO-GRANDVAUX, S. *Philosophies Africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013.
- LATOURET, B. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la paix selon Ulrich Beck". *L'émergence des cosmopolitiques- Colloque de Cerisy, Collection Recherches*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.
- MBEMBE, A. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- NOGUERA, R. "Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia". *Griot - Revista de Filosofia*, v. 4, p. 1, 2011.
- PRADO JR., B. *Erro, Ilusão, Loucura. Ensaïos*. São Paulo, Editora 34, 2004.
- SOURIAU, E. *L'Instauration Philosophique*. Paris, Alcan, 1939.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques Cannibales*. Paris: PUF, 2009.
- SZENDY, P. *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions Cosmopolitiques*. Paris: Minuit, 2011.