



DESDE QUE FILOSOFAMOS?

Elzahra Radwan Osman¹

Resumo: Este artigo investiga os motes de conformação do pensamento produzido junto à tradição filosófica, mas também a despeito dela. Neste sentido, inquirimos sobre a legitimidade e abrangência de conceitos tais como origem/original, filosofia europeia/filosofia latino-americana, identidade/alteridade, com o intuito de desconstruir algumas formulações metafísicas sobre a estrutura do pensamento, para então podermos vislumbrar um projeto filosófico *desde* uma perspectiva não universalista.

Palavras-chave: alteridade; identidade; filosofia; pensamento.

¹Graduada em Ciência Política e graduanda em Filosofia (UnB). Pesquisadora das áreas de Filosofia da Linguagem, Teoria Literária, Epistemologia, Filosofia Política e das relações entre Estética, Escritura e Linguagem. E-mail: assaddaka@gmail.com

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.

Michel Foucault

A filosofia é uma atividade cultural de reflexão.

Murilo Seabra

*Même quand elles parlent,
elles ne sont pas entendues dans leur différence.*

Abdelkebir Khatib

INTRODUÇÃO

Diferentemente do que diz Foucault na epígrafe acima, existem cada vez menos momentos em que há necessidade de pensarmos e vermos de modo diverso, mesmo a despeito de nossas reais condições para fazê-lo – e isto ocorre devido a uma contingência histórica. Cabe-nos, então, decidir, em determinada altura, e mais de uma vez, quando se faz necessário recuar frente ao que se constituiu como sendo as verdades sobre o mundo e, logo, as nossas verdades. Este recuo, estejamos certos e certas disso, não ocorre apenas por um ato de vontade; “se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê” (FOUCAULT, 1984, p. 13), só o reconheceremos no interior de uma tradição, cultura ou espaço-tempo particulares. Ou, melhor dizendo, a partir do *desde*, categoria epistemológico-política cunhada pelo filósofo brasileiro Julio Cabrera, angustiado com a possibilidade de um pensamento que se realiza com o auxílio de suas próprias categorias conceituais. O *desde* seria então uma perspectiva que existe, mas que se quer transcender – o que explicaremos ao tentar abordá-lo a partir das diversas conjecturas em que aparece. Por ora, e para todos os efeitos, o

desde se confundirá com a Tradição. Ainda que Foucault nos fale a partir de uma tradição reconhecida como referente ao pensamento ocidental, propõe-se o questionamento que pode ser visto como o norte de toda a sua filosofia: é plausível o reconhecimento de saberes outros que não os já sugeridos pelas práticas discursivas? A partir do contexto brasileiro ao qual este estudo está inserido, poderíamos nos perguntar: é possível continuar a pensar senão realizando “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 1984, p. 13), tendo em vista a produção dos silenciamentos sobre a filosofia no Brasil?

Desta feita, pretendemos constituir nosso filosofema perpassando os diversos discursos sobre as (im)possibilidades de referendarmos o fazer filosófico sob nossas próprias categorias, aqui compreendidas como categorias brasileiras, visto que a filosofia “é uma atividade cultural de reflexão”. Para tanto será preciso elucidar o que entendemos por estes discursos, para não incorreremos na incompreensão khatibiana: quais são os discursos? De onde falam? A quem se direcionam? Faz-se necessário, também, investigar quais categorias lhes são pressupostas e que autorizam ou obliteram o fazer filosófico *desde* o Brasil.

O DESDE ORIGINAL

A categoria *desde* pode ser encontrada em quase todos os discursos em que se adjudicam uma originalidade de raiz. Ao nos remetermos ao início do que se convencionou chamar de Filosofia, percebemos o esforço dos pensadores jônicos em descaracterizar as narrações mitológicas em seu juízo de verdade. Eles não se sentiam legatários de uma tradição que lhes era ancestral, ao contrário, faziam a adjudicação de seu pensamento a partir de um rompimento radical. Os pensadores jônicos, portanto, opunham o pensamento mítico ao *logos*.

Ora, se a este último está referenciado o próprio surgimento da filosofia, visto que a ele devemos a possibilidade da palavra, do pensamento, da razão e de tudo o mais que se institucionalizou em filosofia, a explicação do mundo por meio do mito se mostraria apenas

como utilidade educativo-religiosa aos inaptos à busca do conhecimento verdadeiro. O mito seria a expressão de uma cultura ainda dependente dos fenômenos divinos hábeis em sua explicação do mundo, ainda que nem sempre coerentes porque ilógicos, privados de consciência teórica e passíveis de negação. No entanto, a historiografia mais interessante sobre os primórdios da filosofia grega nos aconselha cautela quanto a esta diferenciação:

[...] não se trata de uma vaga analogia. Entre a filosofia de um Anaximandro e a teogonia de um poeta inspirado como Hesíodo, Cornford mostra que as estruturas se correspondem até no pormenor. Mais ainda, o processo de elaboração conceitual que tende a construção naturalista do filósofo está já em gestação no hino religioso de glória a Zeus que o poema hesiódico celebra. O mesmo tema mítico de ordenamento do mundo repete-se aí, com efeito, sob duas formas que traduzem níveis diferentes de abstração (VERNANT, 1973, p. 295).

Se supusermos por original a total ausência de influências de uma tradição de onde o *desde* se constitui, chegaremos a formulações desencantadas, como “Quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?”. Mais ainda, conjecturaríamos que o *desde* surge no bojo de uma tradição e a ela estará sempre referendado, como no exemplo sobre os primeiros filósofos. Em sua opacidade, o *desde* não soluciona o problema da “origem” nem o da “originalidade”, mas nos possibilita duas constatações importantes sobre o substrato do pensamento: somos tradição, não conseguimos nos esquivar deste mínimo lugar que é o da linguagem pública wittgensteiniana e do fato de que a única coisa que nos liga realmente com toda a humanidade é sermos portadores e transmissores de cultura e a ela reagirmos dentro dos saberes constituídos, os sociais, os étnicos, os políticos, os religiosos, os identitários, os localizados, os coloniais. Também a reação, quando ocorre, é social mesmo se individual/singular ou coletiva/localizada; é uma reinvenção, e não invenção, a partir das suturas daquilo que a tradição calou. Nós inventamos novos problemas a partir daquilo que nos afeta, por isso eles não são descobertos; são reinventados porque são apropriação de algo que nos antecede *ad eternum*.

O DESDE COMO DEVIR

O conceito de *devenir*, tal como cunhado por Gilles Deleuze e muito em voga na literatura filosófica, ao mesmo tempo em que nos ilude sobre a possibilidade de ignorarmos os discursos produzidos pela tradição, nos possibilita a compreensão de como, e a partir dela, nos derivamos. O *devenir* não é assimilação nem construção: são possibilidades múltiplas e geográficas, as quais podem vir de todos e quaisquer lugares, uma vez que são os vários encontros com as ideias, os lugares e os outros. Ainda assim, o *devenir* é original, por não ser nem um nem outro, mas ser novamente múltiplo (DELEUZE & PARNET, 1998). O *devenir* não será nunca uma cópia ou um modelo; está entre duas ou mais possibilidades. Não há conciliação possível: e é o roubo/encontro desta potencialidade que nos dá acesso às linhas de fuga. Ou então são as linhas de fuga entre dois, no meio, que nos conduzem aos *devenirs*.

O *devenir*, numa perspectiva mais pessoal, são as múltiplas possibilidades que uma cultura possui de se reinventar (como também de se defender da acusação de plágio), o que ela faz a despeito de quaisquer estruturas que se lhe conformam, ou exatamente devido a elas.

O DESDE COMO CÓPIA

Neste momento, valemo-nos de um imaginário comum às tentativas mais entusiasmadas de renovação cultural – o canibalismo. Antes, porém, que o deflagremos em seus resíduos digestivos, posto que o canibalismo também foi comida, fazemos uma nota a partir dos ensaios do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiro de Castro, sobre os relatos etnográficos dos viajantes portugueses acerca do canibalismo de tronco Tupi e que inspiraram as elucubrações que deram ensejo ao Movimento Antropófago Modernista.

No ensaio *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem* (2002), Castro procura desfazer alguns dos equívocos sobre os Tupinambás, grupo indígena que praticava o canibalismo. Estes equívocos

foram perpetuados pelo olhar do colonizador a fim de definir quem eram os tupinambás: de um ecletismo acrítico e, portanto, pouco confiável. Assim, acompanhamos através dos relatos de jesuítas o arrebatamento dos clérigos com a rapidez com que os Tupinambás se convertiam ao cristianismo, para mais adiante se mostrarem exasperados com a facilidade com que se despiam das vestes cristãs. O que fugia à compreensão dos jesuítas era a busca dos Tupinambás por símbolos de alteridade em outros povos como possibilidades de renovação de sua própria cultura; “o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora” (CASTRO, 2002, p. 220). A utilização dos instrumentos europeus, a adoção da língua, das vestes e inclusive da religião eram elementos culturais alienígenas a que se submetiam de bom grado, segundo Castro, por serem “signos dos poderes da exterioridade” (2002, p. 220). Nas palavras do autor:

O que estou dizendo é que a filosofia Tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância (CASTRO, 2002, p. 220).

Os Tupinambás não se “desconvertiam”, apenas não podiam abrir mão de seu canibalismo que era a própria referência para esse *status* ontológico citado acima, pois “as leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir a sua alteridade” (CASTRO, 2002, p. 224). Tanto quanto o são, também, as categorias de guerra, vingança e prática canibal, pois que, por meio desses institutos, os Tupinambás reafirmavam uma ordem social onde o outro se tornava a memória do próprio grupo. Pela vingança e pelo canibalismo adotavam nomes, tatuagens, discursos, cantos que eram a memória do inimigo e que passava a ser a guardiã da memória coletiva do canibal.

O DESDE IDENTITÁRIO

Conquanto a categoria Tupinambá de identidade/alteridade mostra-se diversa daquela que nos legou a tradição ocidental, diríamos que fora do abrigo do canibalismo ela perderia sua função essencial. Haveria algo como uma tradição através da qual os Tupinambás agenciavam suas demandas. Mesmo aquelas de alteridade exigiriam um substrato comum reflexionado na cultura, o que chamo de *desde-cultural*: para ser mármore, por exemplo, teríamos antes que ser murta e vice-versa; para ser um ou outro, ainda é preciso ser.

O outro (espinhoso) arremate que retiro desta etnologia diz respeito às soluções apresentadas pelo movimento modernista em sua tentativa de fundamentar o projeto republicano brasileiro, ao engendrar o novo homem. Claro, o novo homem² é uma categoria tão antiga e tão cara às teorias sobre o *desde* quanto o é a originalidade.

Para muitos dos intelectuais que trataram do tema da cultura brasileira, ainda hoje somos “uns desterrados em nossa própria terra”, porque nossa identidade é uma “inconclusa”, “inacabada”, “sempre por se fazer”, (BRESCIANI, 2001) devido ao nosso mal de origem: de terra colonizada por portugueses, onde diversos povos confluíram, fruto do transplante da cultura europeia, do desencontro do homem étnico-cultural com o seu meio, e a qual, antes da Independência, nunca se pretendeu transformar em uma Nação. Viveríamos aqui sempre buscando construir uma identidade genuína que nos servisse de reconhecimento entre brasileiros e que confluísse para uma mesma comunidade de interesse. Este inacabamento que resultará na *ninguendade* brasileira, como nos diz Darcy Ribeiro, precisaria ser superado para que saíssemos da condição de país de periferia, subdesenvolvido, à margem do sistema econômico-político mundial (Cf. BRESCIANI, 2001).

Poderíamos dizer que o tema da nossa identidade se coaduna

² Claro está: o novo homem, já que a nova mulher não estava em consideração...

mais uma vez com o das ‘ideias fora do lugar’(SCHWARZ, 2000), pois já exortava Oswald de Andrade a nos posicionarmos “contra todos os importadores de consciência enlatada” (BRESCIANI, 2001, p. 409). Não poderíamos adotar uma cultura alheia como se fosse a nossa. Era preciso que nos reconheçêssemos culturalmente para que fôssemos agentes ativos do mundo.

Quando Mário de Andrade escreve *Macunaíma*, parece querer nos falar desta identidade fluida brasileira que vem da confluência de vários povos sem nos dar forma definida, e deixa a sensação de inadequação a que a perda de um caráter identitário rijo, usurpado pelos nossos males de origem teria imprimido ao povo brasileiro. Não somos nem nativos, nem europeus. Somos povos colonizados, deportados, explorados e depois abandonados à própria sorte. Então a pergunta que Mário parece fazer é: qual é o lugar do povo brasileiro que são todos e é nenhum e vive a tentativa de se adequar, na tentativa de sobreviver aos novos tempos, os da modernidade? Parece-nos óbvio que aquilo que está sempre sendo visto como uma busca que nunca chega a uma conclusão, sempre por se fazer, não se mostre como questão arrematada.

Sendo a identidade uma construção de segunda ordem, ela estará sempre sujeita ao processo político de reformulação de suas bases, pelo qual passaram sempre as identidades nacionais no Ocidente. Também, se vista como pertencente ao fatalismo das culturas que se formam dentro de um espaço e um tempo histórico, ela será refém da tradição cuja recepção teve maior êxito na definição daquilo que foi concebido como nacional.

A *importação das ideias*, crítica dirigida às nossas elites intelectuais que estavam ‘em busca do povo brasileiro’, torna-se tese difícil de ser sustentada quando nos debruçamos sobre as teorias de que se valeram os intelectuais para construir seu pensamento. A alegação destes era que, enquanto leis sociológicas não podiam servir para explicar toda e qualquer realidade social, devido à especificidade racial e histórica de cada povo, os instrumentais da sociologia, da antropologia e das demais ciências em uso

podiam servir universalmente como ferramentas.

Em primeiro lugar, Flusser percebia os positivismo, marxismo, escolástica, etc. à brasileira como figuras caricatas dos seus correspondentes europeus, com o qual Flusser passa a ver o academismo brasileiro com olhares críticos e um pouco irônicos. Como se estas correntes tão seriamente cultivadas adiassem um encontro crucial, e talvez traumático, com o homem novo (CABRERA, 2008, p.7).

Referimo-nos a uma elite que construiu seu pensamento político sobre a realidade nacional, sobre a cultura e a identidade brasileiras, bem como com o pensamento autoritário, chamando em seu auxílio a legitimidade que naquele momento ofereciam as ciências positivistas. O darwinismo social, o evolucionismo de Spencer, as concepções de Vacher de Lapouge ou de Gumplowicz, a psicologia das massas de Le Bon constituem, tanto quanto o positivismo, a base de seu cientificismo (ORTIZ, 1994). No entanto, as escolhas efetivas que fizeram, tanto das teorias sociológicas como de alguns de seus elementos, serviram a que resolvessem no domínio ideológico as questões que se punham sobre a inferioridade da nossa raça miscigenada, à impossibilidade da democracia e os motivos concretos de nosso atraso como povo e Nação.

A partir do momento em que entram em declínio na Europa, as teorias raciológicas apresentam-se como hegemônicas no Brasil. Torna-se, assim, difícil sustentar a tese da “imitação”, da “cópia” da “última moda” (ORTIZ, 1994, p. 30-31). A esses estudiosos servem as teorias sobre as massas irracionais. As teorias biológicas sobre a seleção natural, por sua vez, usadas na defesa da inferioridade/superioridade inscrita nos padrões biológicos das raças, e que vão dar no desenvolvimento teórico de um suposto ‘darwinismo social’, também inscrito biologicamente (supremacia racial do homem branco, visto, portanto, como raça superior, enquanto o negro e o índio são ‘entraves’), lhes servem à defesa do evolucionismo que um dia nos conduziria ao desenvolvimento de um Estado-nação forte. “As ciências sociais da época reproduzem no nível do discurso as contradições reais da sociedade como um todo. A inferioridade racial explica o porquê

do atraso brasileiro, mas a noção de mestiçagem aponta para a formação de uma possível unidade nacional” (ORTIZ, 1994, p. 35).

No entanto, quando analisamos o livro *Crítica da razão tupiniquim* (GOMES, 1994), encontramos formulações referidas à nossa intelectualidade na mesma tradição das críticas às “ideias fora do lugar”. A crítica é menos a “crítica de uma razão brasileira” do que de sua inexistência. Ao longo das páginas, o autor nos mostra as múltiplas facetas desta razão, cujas características – dependência, acritica, cópia da última moda parisiense – tornam-na ilegítima como pensamento nacional, estéril porque imitação, apenas uma “Razão Ornamental”.

A nossa razão tupiniquim, produzida pelos nossos intelectuais, já foi conceituada por Sérgio Buarque de Holanda (1995) como ‘Bovarismo’, o estado de alienação de nossa realidade alimentado pela importação de modelos políticos e institucionais europeus de pensamento e, mais ainda, pela recusa em produzir pensamento genuinamente brasileiro. O autor do texto complementa esta reflexão nos dizendo do nosso mito da imparcialidade, da nossa Razão dependente e do nosso ecletismo. Para ele, no Brasil, desde sempre nos recusamos a conviver com o conflito, seja ele de qual tipo for, o que teria inclusive fortalecido alguns mitos a ponto de torná-los inquestionáveis: “o mito da cordialidade, do espírito aberto e conciliador, da democracia racial e das revoluções sem sangue”, (BRESCIANI, 2001) pois são estes mesmos mitos que conferirão à Razão Ornamental status de *brasilidade*.

O mito da imparcialidade, que recebe todo o conhecimento produzido no exterior sem atentar para a necessidade que exigiria a realidade brasileira, vai dar ensejo ao ecletismo. E assim nos gabaríamos de ter por característica nacional a tal da geleia geral, dos pensamentos, das teorias, dos conteúdos filosóficos à disposição de que produzamos não um conhecimento original, refletido, posicionado no mundo e, por isso mesmo, crítico; antes, estaríamos representados pelo bacharelismo, pelo formalismo estéril, pela oratória pomposa. Sendo assim, não estaríamos

produzindo conhecimento, como se fosse necessário apenas escolher o melhor de tudo que o mercado pode oferecer.

O DESDE CULTURAL

Como é reconhecido pelos estudiosos do pensamento brasileiro, a maior parte das caracterizações sobre o sujeito e a coletividade herdeira da colonização portuguesa mostra-se em sua maioria pessimista; qualificações como a de povo-criança, sociedade amorfa, estruturas sociais frouxas, elites bovaristas davam a tônica tanto da diagnose quanto de seu antídoto (Cf. LAVALLE, 2004). Para tanto, seria preciso criar a nova nação republicana no sentido de que era preciso “abrasileira-lá”. As instituições político-sociais adotadas pela República Velha, condizentes ou não com os modelos liberais europeus, não coadunavam com a realidade brasileira. A solução era a não adoção de regimes, leis, códigos e instituições de outros povos-nações, mas sua acomodação através do que constituía a verdadeira realidade nacional, daquilo que fosse originariamente nosso.

O Movimento Modernista, que se inicia oficialmente com a semana da arte moderna em 1922, vem de novo nos lembrar de que não poderíamos mais imitar os modelos culturais europeus como faziam os Parnasianos, a menos que os digeríssemos antes. O nosso modernismo pensou resolver este impasse pela “Antropofagia”. Oswald de Andrade, em seus dois manifestos, o da *Poesia Pau-Brasil* e o *Antropófago*, conclamam-nos a reconhecermos o outro através de um processo seletivo: assim como os nossos índios, só deglutiremos aquilo que nos interessa: o outro que for um “bravo herói” (ou o “bom e belo” - neste caso a alta cultura).

O recado estava dado. Não poderíamos continuar importando instituições e ideias que não condissessem com a realidade nacional e com seu novo projeto de modernização. Enquanto o primeiro movimento de nossa intelectualidade (os interpretadores do Brasil – Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e muitos outros)³ foi o de

³Importante salientar que parte significativa destes intelectuais engendra o que na literatura sociológica vem a se chamar de ‘o pensamento autoritário brasileiro’, responsável pelas

pensar a necessária e adequada estrutura política e social a uma sociedade formada historicamente por uma aristocracia feudal e arcaica (Cf. CHAUÍ, 2000), os movimentos culturais que o acompanharam, como o modernismo brasileiro, pretenderam forjar o *homem* condizente com as novas instituições.

Sob a sombra de um projeto modernizador, as alteridades históricas locais, como são as da América latina, encontraram-se novamente participando de projetos políticos globais (Cf. MIGNOLO, 2003), haja vista que esta demanda surge do “centro” é gestada no exterior e *desde* lá por nossos intelectuais (Holanda, Freyre, Oswald etc.). A criação de um novo homem (e da nova mulher), por não aceitarem o que existia, por mal o vê-lo, passa pelos vanguardismos europeus e seu gosto pelo exótico e pitoresco. A boa nova estava em inverter a potência dos adjetivos pessimistas para os otimistas: éramos sim mestiços, uma grande comunidade étnico-cultural, mas daí advinha nossa irreverência e também nossa modernidade.

O canibalismo oswaldiano ainda se dá por uma relação hierárquica com o colonizador europeu, visto que a sua antropofagia implica na não existência de seu *desde*, pela descrença de que na arte de consumo da alteridade nos valem de nossas próprias categorias. A proposta é no mínimo duplamente ingênua: primeiro quando pressupõe uma imparcialidade quanto aos julgamentos da cultura do Outro, ao se arrogar um lugar de privilégio existencial no mercado cultural; e segundo quando desconsidera que o nosso *desde* está marcado pela colonização.

A solução ao impasse (para quem começa a pensar sobre ele) está no reconhecimento de que nossa identidade ou o nosso *desde-colonial* está arraigado na tradição, seja ela ocidental ou a que se consumou nos trópicos, como também no reconhecimento de que este é mais um modo, de outro modo, de nos valermos de nossa própria alteridade em relação

cartas e posicionamentos políticos que sustentaram os golpes de Estado ao longo do século XX.

aos centros hegemônicos. Assim, defendemos a proposta cabreriana de pensar não tanto a produção do pensamento, como a marcação de nossa identidade “*desde* a marginalização, *desde* a não-história, *desde* o desamparo, *desde* o subdesenvolvimento”⁴.

O *DESDE* COMO CATEGORIA EPISTEMOLÓGICA

Apropriamo-nos do que não é nosso não porque nos falte algum ponto de correspondência em nosso “quadro de referências” ou porque podemos nos destituir de uma tradição e daquilo que temos tentado formular como o *desde*. Contudo, irremediavelmente, porque não supomos conhecer, apreender, ou capturar as “linhas de fuga” senão nos valendo de um núcleo relativamente estável, aquele que nos assegura algumas crenças sobre como podemos repisar uma tradição e de repente nos vemos em modesto desencontro com ela.

O novo é um acidente do *desde*, já que sem esta mínima referência torna-se impossível “pensar diferentemente do que se pensa” (FOUCAULT, 1984, p. 13); ou seja, o *desde* é tanto a categoria epistemológica de que nos valem na tentativa de compreensão de nosso objeto, como também o seu ponto referencial. Aqui poderíamos traçar uma analogia com a ideia de ‘funções’ presente no sistema transcendental kantiano, apenas não estabelecemos a distinção entre intuições e funções que ele realiza, pois tomamos aqui o conceito de categoria como sendo tanto intuição quanto ponto de partida (ou funções) para a apreensão dos objetos. Quero me explicar através da metodologia do antropólogo brasileiro:

O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse - pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo ‘der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas (CASTRO, 2002, p. 15).

⁴ CABRERA, Julio. Acerca de *O filósofo cordial como educador e como autor*, de Paulo Margutti (Texto fornecido pelo autor).

Forçar nossa imaginação se traduz, para o autor, num esforço em transportar termos e relações internas entre uma tradição e outra, sem, no entanto, transportarmos conceitos, mas criando outros que se adequam àquela realidade. Partimos de nossas próprias categorias epistemológicas para delas desconfiar e tentar ir mais além pelo deslocamento. Haveria outro caminho possível?

Voltemos à categoria de reação que pensamos ser capaz de legitimar este mínimo identitário, algo como a “coisa-em-si kantiana”; não podemos prová-la, mas sem ela não há reações. Assim, falar em *desde* é também esclarecer duas categorias postas pela subjetividade moderna, e que por si só já são dois problemas importantes em filosofia. Pressupõem a existência de uma identidade e de que existe o outro constituindo a diferença. Não cuidamos de entregá-lo, no entanto, às soluções derridianas. Devemos a este filósofo, para quem a identidade será sempre mediada pela diferença, a possibilidade de repensar o *desde* a partir de suas categorias de alteridade, de subjetividade e historicização que concluem sobre os múltiplos caminhos de construção das categorias de identidade e, portanto, do *desde*.

A desconstrução vem para que possamos pensar a construção dos lugares de fala, como também para dizer que este mesmo lugar de fala não pode ficar totalmente imune aos essencialismos, visto que disso depende a existência mesma do *desde*. Embora *constructo*, será por sua mediação, pelo *desde*, o confronto que se estabelece entre a tradição e o indivíduo, entre uma possibilidade identitária e outra, entre sua ativação ou desconsideração, visto que apenas podemos nos atentar para aquelas sociabilidades nas quais nos inserimos ativamente; as outras permanecerão à margem, tanto dos projetos epistemológicos quanto, e como consequência, dos projetos políticos.

Assumir um ponto de vista não é afirmar um ponto de partida metafísico para o conhecimento, mas também não é negar que este ponto de vista possa ser criado e ser apropriado por uma tradição ou

por um grupo social. Haraway (1995), em seu projeto epistemológico, nos oferece dois conceitos que podem nos auxiliar na apreensão do *desde*, o de “saberes localizados” e a de “objetividade”. As críticas da autora vão além da suposição de uma estrutura social para o conhecimento; assim, peregrina desde o construtivismo até o desconstrutivismo, já que não quer que admitamos um posicionamento epistemológico hierárquico, rígido e construído aleatoriamente pelo “a”. As categorias de objetos de conhecimento devem ser permanentemente ativadas. A alternativa ao relativismo, segundo a autora, é a de saberes parciais, localizáveis, críticos, o que significa que precisamos admitir não uma verdade, e sim que todo conhecimento é situado e corporificado; mas, partindo deste princípio, não escapamos da responsabilidade que temos quando partimos de saberes localizados: “nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo investido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial, ambos tornam impossível ver bem” (HARAWAY, 1995, p. 24).

A localização de um saber impediria assim o discurso retórico sobre a verdade e sua consequência maior: a *des-responsabilização* ético-política sobre seu conteúdo. “Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18).

A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver [...]. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar (HARAWAY, 1995, p. 21; 33-34).

O DESDE COMO FATOR FILOSÓFICO - CONCLUSÃO

Quero defender a tese de que o fato de não “enxergarmos” o *desde* nos impossibilita enxergarmos a filosofia. Não importa o quanto nos aproximemos ou nos afastemos dos projetos epistemológicos globais, e em que medida nossa filosofia será equiparada em excelência com a dos grandes centros; se não pudermos perceber que nossa produção de pensamento é “um outro pensamento”, é “liminar”, é “subalterna” (MIGNOLO, 2003), continuaremos julgando-a a partir das categorias do colonizador.

Isto se deve principalmente porque assumimos a posição do outro em relação a uma tradição da filosofia ocidental mesmo quando fazemos Filosofia. Esta posição deveria nos conduzir aos caminhos que nos possibilitassem vislumbrar nossos projetos locais, primeiro através da crença de que a “colonialidade de poder” não é uma escolha: ainda que não estejamos interessados em desterritorializar a nossa filosofia, não escapamos do fato de que estamos sempre falando de algum lugar; não nos referimos a uma estrutura rija condicionante dos “modos de ver e de conviver”, mas às construções coletivas que mesmo móveis possuem um papel determinado enquanto existem. Também não escapamos ao fato de que a colonialidade de poder é constitutiva da modernidade, tanto quanto são nossos projetos filosóficos:

Essas perspectivas, da América Espanhola, do Maghreb e do Caribe, contribuem hoje para repensar, criticamente, os limites do moderno sistema mundial – a necessidade de concebê-lo como um sistema mundial colonial/moderno e de contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo ‘moderno’, mas também a partir de suas fronteiras. Estas são apenas contra-histórias ou histórias diferentes; são histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da margem do sistema mundial colonial/moderno, ou, se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Embora Mignolo, ao abordar teorias que pretendem pensar um projeto epistemológico na margem de nossa colonialidade, esteja pensando em projetos locais posteriores, mesmo em consonância com os centros – já que deles não mais podemos abdicar de nos referendar – quando nos diz que “um outro pensamento situa-se em todos esses, e em nenhum deles, em sua fronteira” (MIGNOLO, 2003, p. 104), parece nos dizer também do *desde*, o qual embora não pensado ou refletido no fazer filosófico, pode prontamente ser encontrado.

Quando nos apropriamos de uma tradição, podemos fazê-la pragmaticamente ou semanticamente; no entanto, parece que como forma de deslegitimar o que vinha sendo produzido no Brasil, escolhemos a tese da “teoria das ideias fora do lugar” (BRESCIANI, 2001) antes de pensar o próprio pensamento, ou *desde* que filosofávamos. Na análise das ideias fora do lugar, é patente a diferença semântica entre o nosso pensamento e aquele produzido em Europa, portanto entre os projetos epistemológicos:

O pensamento Liminar traz para o primeiro plano a irreduzível diferença epistemológica entre a perspectiva a partir da diferença colonial e as formas de conhecimento que, sendo críticas da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, permanecem ainda ‘dentro’ do território, ‘sob custódia’ dos ‘universais abstratos’ (MIGNOLO, 2003, p. 130).

Para além da tentativa de “visualizarmos” nossa filosofia, silenciada por tantas críticas, há no *desde* a possibilidade do reconhecimento de que nossas categorias epistemológicas, se percebidas em sua colonialidade/localização/liminaridade, podem nos ajudar a pensar o necessário projeto filosófico para o Brasil.

Abstract: This paper investigates the themes of thought conformation produced by the philosophical tradition, but also in spite of it. In this sense, we ask about the legitimacy and scope of concepts such as source/original, European philosophy/Latin American philosophy, identity/otherness, in order to deconstruct some formulations about the structure

of metaphysical thinking, so that we can glimpse a philosophical project from a non universalist perspective.

Key-words: Identity; otherness; philosophy; thought.

Referências

BRESCIANI, Maria Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX - fundamentos de um lugar-comum. In: _____; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memórias e (res)sentimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CABRERA, Julio. *Acerca de O filósofo cordial como educador e como autor, de Paulo Margutti*. (texto inédito). s.d.

_____. *Vida filosófica e filosofia profissional*. (texto inédito). s.d.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: FTD, 1994.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 5, p. 07-42, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

LAVALLE, Adrián Gurza. *Vida pública e identidade nacional*. São Paulo: Globo, 2004.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade,*

saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In _____. *Ao vencedor, as batatas*. São Paulo: Duas Cidades / Ed. 34, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e pensamento entre os gregos. *São Paulo: Difusão Européia do livro*, 1973.