

COMO ME TORNEI UMA BIXA

HOW I BECOME A FAGGOT

Fabiano Lemos¹

RESUMO: O discurso em primeira pessoa tem sido considerado, nos modernos paradigmas de rigor e objetividade da filosofia enquanto especialidade acadêmica, um risco: ele não apenas abre o espaço de uma individualidade excessivamente singular, mas escapa aos mecanismos de normatização da produção discursiva ela mesma. No entanto, essa percepção é constituída historicamente, e seria importante mostrar em que sentido o suposto rigor filosófico, que exclui a autobiografia de seu ofício, opera na construção de uma hegemonia epistêmica que, politicamente, se traduz como colonialidade. Sob este aspecto, falar em primeira pessoa pode ser também compreendido como um exercício de resistência que nada tem de vago, mas, antes, se move em um registro de rigor muito peculiar. No artigo a seguir, procuro assinalar o esboço da história política do rigor e performatizar um discurso que lhe serviria de contraponto.

PALAVRAS-CHAVE: Cânone, contracânone, colonialidade, epistemologia política.

ABSTRACT: The first-person discourse has been considered, within the modern paradigms of philosophy's rigor and objectivity as an academic specialty, a risky one: it not only opens the space of an excessively singular individuality, but also escapes the mechanisms of normatization of discursive production itself. However, this perception is historically constituted, and it would be important to show in which sense the supposed philosophical rigor, which excludes autobiography from its field, operates in the construction of an epistemic hegemony that, politically, is translated as coloniality. Thus, speaking in the first person can also be understood as an effort of resistance that is not vague, but rather moves along a very peculiar path of rigor. In the following article, I try to point out the outline of the political history of rigor and perform a discourse that would serve as a counterpoint to it.

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bolsista de Produtividade em Pesquisa CNPQ. Contato: fabianolemos@gmail.com

KEYWORDS: Canon, counter-canon, coloniality, political epistemology.

Porque a noite não é terna.
(Herberto Helder, *Photomaton & Vox*)

“Falarei em primeira pessoa”.²

E, no entanto, é preciso fazer um desvio, antes mesmo de começar. Pois essa frase, essa imagem ou esse enunciado – isso para o qual não adotamos ainda um nome, esse “falarei em primeira pessoa” – desperta um certo desdém, e, no pior dos casos, um erudito horror, quando pronunciado em meio aos assim chamados homens rigorosos da filosofia. Para eles, guardiões de sabe-se lá que chave hermenêutica capaz de atestar a separação entre o discurso do testemunho e o discurso da ciência, essa frase significa algo tão patético, no sentido etimológico do termo, como “falarei em línguas”. Sintomático e, ao mesmo tempo, caricato, sob esse aspecto, é o trabalho recente de Herman Cappelen e Josh Dever, *The Inessential Indexical*, segundo o qual “não há noção profunda ou filosoficamente interessante de conteúdo perspectivístico” (CAPPELEN & DEVER, 2013, p. 173). Se o subtítulo do livro, *On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person* [*Da insignificância filosófica da perspectiva e da primeira pessoa*], pode rapidamente assanhar alguns ânimos analíticos, parte de seus pressupostos têm um alcance muito maior, indicando a partilha, mais ou menos generalizada, da ideia de que, para o progresso da razão, a primeira pessoa deve ser evitada ou confinada ao domínio da poesia.

Essa percepção de que o verdadeiro filósofo deve evitar a tagarelice, na mesma medida em que deve mostrar de si apenas o suficiente para ser tomado como exemplo de algo maior, no entanto, é mais recente do que a mitologia da racionalidade poderia supor. Em 1580, um leitor desavisado poderia abrir o primeiro livro dos *Ensaio*s de Montaigne e se deparar com esse aviso: “Eis aqui um livro de boa-fé, leitor. Ele te adverte, desde a entrada, que não me propus outra finalidade senão doméstica e privada” (MONTAIGNE, 1967, p. 20). Que Montaigne tenha precisado dizer isso, que sua contribuição para a posteridade seja lida em tudo o que seu texto tem de universal, enquanto apagamos ou subordinamos a insistência com que ele se torna continuamente personagem de suas narrativas, é algo que caracteriza o

² Esse texto foi inicialmente apresentado na VIII Semana de Graduação em Filosofia da UERJ, em dezembro de 2022. Para a presente versão, não alterei absolutamente nada do caráter coloquial do texto, uma vez que sua função era colocar em questão a arbitrariedade da fronteira entre a escrita e a fala, o acadêmico e o retórico. Acrescentei, no entanto, algumas precisões bibliográficas para os poucos textos referidos, bem como a epígrafe.

sentido mesmo da modernidade filosófica. Paradoxalmente, à medida que a filosofia conquista o território conceitual da subjetividade – penso aqui, sobretudo, em Kant, é claro – à medida que o sujeito se torna objeto de um discurso sem excessos, o testemunho pessoal, a presença poética do Eu, é expulso do projeto de rigor metodológico. Se, no entanto, não naturalizamos esse desprezo pelo falar de si, pelo falar em primeira pessoa, enfim, se temos um mínimo de desconfiança de que o rigor da racionalidade moderna não se opõe tanto quanto pensa à vertigem da falação, então será possível ver em que sentido a suposta retidão dos bons filósofos comporta uma cegueira, uma estupidez ou algo de má-fé.

Alguém retrucará que *As confissões*, de Rousseau ou o *Ecce Homo*, de Nietzsche nunca deixaram de despertar seguidores entre os filósofos, e que as passagens autobiográficas de Derrida – ou *otobiográficas*, como ele preferiria – produzem justamente um apelo seguro em um número sempre crescente de leitores neste meio. Isso é apenas em parte verdadeiro. É pouco provável que vejamos muitas análises sobre passagens como aquelas em que Rousseau nos conta sobre um episódio em que um jovem, após desistir de seduzi-lo, teria se masturbado ao seu lado, ou sobre o horror, físico e moral, por ele sentido ao ver o seu esperma derramado no chão perto dele (ROUSSEAU, 1959, p. 67). Essa passagem, hoje lida, no máximo, com curiosidade anedótica, havia sido excluída de muitas edições da obra de Rousseau até o século XIX não apenas por pudor, mas por desinteresse conceitual (Mc ALPIN, 2010, p. 241). Como mostrou Mary MacAlpin, na contramão da tendência filosófica, o episódio, incluindo a forma como é narrado, introduz uma crítica à instituição pedagógico-religiosa que esclareceria alguns pontos, por exemplo, das teses de seu livro anterior, o *Emílio*. Não apesar de dar testemunho, mas porque o faz.

De maneira análoga, os capítulos de *Ecce Homo*, de Nietzsche, com seus títulos extravagantes – “Porque sou tão inteligente”, “Porque escrevo livros tão bons”, “Porque sou um destino” – não costumam receber especial atenção da parte dos ouvidos técnicos dos iluministas, sendo deixados como sintomas megalomaniacos nas mãos não menos insuportáveis dos devotos celebratórios de Nietzsche.

Quanto a Derrida, enfim, respiramos ainda o ar carregado de acusações tão deslegitimadoras quanto peremptórias. Sua maneira de escrever é, entre risinhos de condescendência e resmungos de impaciência, depositada com pressa na esteira da incompreensibilidade dos pós-modernos – uma etiqueta cuja estupidez me demandaria um outro encontro apenas para falar sobre isso.

A contraprova imediata de tudo que estou dizendo aqui, a constatação de muitos rousseauístas, nietzschianos e derridianos em nossos departamentos de filosofia, não deve obscurecer, a meu ver, uma questão importante: poderiam esses especialistas não apenas estudar seus autores, *mas falar e escrever como eles*? Isso é importante, sobretudo quando notamos que muitos estudiosos de Hegel ou Heidegger se comprazem em se comunicar nos dialetos um tanto ridículos do *hegelianês* ou do *heideggerianês* sem que sejam por isso desacreditados. Ao contrário do que se pensa, não há nada de óbvio neste problema. Há exceções, certamente – mas é preciso considerar sua localização no tecido institucional da universidade, bem como os esforços feitos por sua comunidade, para garantir a absoluta excepcionalidade desses casos. É preciso considerar seriamente, politicamente, o motivo pelo qual os filósofos que falam em primeira pessoa são flexionados pelas narrativas que fazem de Rousseau um paranoico, de Nietzsche, um louco, e de Derrida, um arrogante ilegível. Na contramão da modernidade filosófica, ou seja, do nosso presente, treinar o ouvido para que ele não reduza a primeira pessoa à mera subjetividade, e para que o discurso do testemunho seja levado a sério, é aceitar o risco de ser paranoico, louco, incompreensível.

Mas quem é, portanto, essa primeira pessoa de que quero falar – ou melhor, *na qual* eu quero falar ou dar testemunho? Que lugar é esse, em que é possível estar, como quando se está em um país ou em uma casa, sem que sejamos confundidos com ele? E como essa primeira pessoa, portanto, esse país e essa casa aos quais me dirijo para fazer o estranho gesto de falar, traz sua própria marca paranoica, insana e ilegível, que é a marca de ser uma bixa?

Aqui é preciso que falemos um pouco da violência na filosofia de Kant, não porque ele seja o inventor da subjetividade moderna, o que é questionável, mas porque é assim que ele é figurado no interior da tradição que separa de modo enfático o sujeito transcendental, lugar único da verdade universal, e o sujeito empírico, território escorregadio povoado de vaidades e excessos. As análises de Hannah Arendt a respeito desse tema acabam por deixar intocado o sistema de valores da universalidade como premissa, e, portanto, não o abordarei aqui, ainda que considere algumas de suas intuições realmente interessantes. Seja como for, se Kant, de fato, pretendeu operar essa separação – ressentida de maneira mais ou menos rocambolesca pelas gerações que o seguiram – a violência que ela solicita não deixou de assombrar a própria construção do espaço seguro do rigor racional. Pensa-se silenciar a verborragia arrogante do sujeito empírico através da eloquência fria do sujeito puro. Seria importante mostrar, no entanto, que a língua universal da subjetividade transcendental é, ao mesmo

tempo, uma língua da subordinação – de modo que, em cada enunciado asséptico e vigoroso do Eu puro encontraremos o silêncio volumoso do Eu empírico cativo.

O primeiro passo na captura e no silenciamento da vaidade do Eu consiste em traçar, para ele, um espaço restrito, no qual possa ser vigiado. Em termos kantianos, isso significa estabelecer um limite intransponível entre o sujeito que pensa e o que existe substancialmente, de modo que esse último não pretenda alcançar a legitimidade daquele. Não entrarei em detalhes sobre como Kant, refutando o cartesianismo, evita as imprecisões decorrentes de se derivar do *eu penso* um *eu substancial*, denunciando essa passagem como um *paralogismo*, um termo que, sem muito esforço, pode ser traduzido como discurso excessivo e desviante, como *falatório*. Essa complicada argumentação, que se supõe ser conhecida de todos os filósofos sérios, a *Analítica dos princípios* da *Crítica da Razão Pura*, restringe o alcance do que pode ser falado de forma rigorosa, relegando a tudo que não é do domínio do puro na filosofia, ou seja, à antropologia, à política, à geografia, a possibilidade vigiada de falar sobre o Eu empírico.

O passo seguinte desse enclausuramento consiste em instituir uma ordem entre o território da razão pura e o da natureza empírica. É aqui que o dispositivo epistêmico da subordinação é explicitamente formulado. O que ouvimos, desde o prefácio da primeira *Crítica*, é a voz de comando da racionalidade:

A razão tem de ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e, na outra, o experimento que ela imaginou segundo seus princípios, claro que para ser instruída, não, porém, na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas, sim, na de um juiz nomeado, que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe (B XIII).

E para que não reste dúvidas de que a relação entre o sujeito racional, detentor da ordem do discurso, e o sujeito empírico, que pretende falar sobre si mais do que pode, é a de um juiz, júri e executor para com um suspeito, basta remetermos à identificação feita por Kant mesmo entre filosofia rigorosa e força policialesca:

Constatar a utilidade *positiva* desse serviço prestado pela Crítica equivaleria a dizer que a polícia não possui nenhuma utilidade positiva por ser sua principal função

fechar a porta à violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que cada um possa tratar tranquila e seguramente de seus afazeres (B XXV).

Fechar a porta, as frestas, as fissuras; deixar cativa a violência através do uso da lei sem que se atente para a violência necessária para isso. Aqui reside uma notável ironia: enquanto qualquer tentativa de falar um discurso que não seja o da autoridade policial da razão é imediatamente desqualificada, para usar um termo solicitado frequentemente pelos que gozam o gozo da Lei, como uma *lacração*, um estudo realmente rigoroso – não só dos conceitos kantianos, mas de suas estratégias narrativas – poderia facilmente mostrar o quanto a vocação maior da *Crítica da Razão Pura* é justamente *lacrar*. Poderíamos, para proveito dos que só falam em alemão, recorrer a esse belo nome: *Versiegelung*. Deixo para outra ocasião uma leitura detida do que seria essa teoria da lacração da filosofia moderna alemã. Mas, assim como a Lei e a Polícia se alimentam da mitologia branca da cidadania universal contra os desejos individuais, mas não conseguem justificar absolutamente as formas de genocídio de que elas podem fazer uso, também no coração do idealismo kantiano residiria uma tensão irresolvida. Ela se arrasta por toda a obra de Kant: o fato de que esse sujeito que só é livre na medida em que se despoja de sua concretude está, ao mesmo tempo, sempre exercendo sua racionalidade, sua liberdade, em um mundo concreto que demanda, até para que haja domínio, sua reencarnação. A uma certa altura, ao tratar das antinomias da razão, Kant é compelido a observar:

Esse sujeito agente não se submetera, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais (...). Numa palavra, na medida em que é intelectual, a causalidade deste sujeito agente de modo algum se situava na série das condições empíricas que tornam necessários os eventos no mundo dos sentidos (...). Conforme o seu caráter empírico, [no entanto], enquanto fenômeno, esse sujeito estaria submetido à ligação causal, segundo todas as leis de determinação e, nesta medida, nada mais seria do que uma parte do mundo dos sentidos cujos efeitos efluíam ininterruptamente da natureza, tanto quanto qualquer outro fenômeno (B 567-568).

O que significaria, portanto, para o sujeito transcendental, o mistério – que é, talvez, uma maldição, se pensarmos na incapacidade de Kant de determinar rigorosamente a passagem da metafísica para a física – de pertencer ao mundo, um pouco à maneira do apóstolo Paulo em 2Cor, estando fora dele? No fundo, o que quero dizer é que a subjetividade

transcendental é o mecanismo de silenciamento e de submissão da subjetividade empírica apenas na medida em que ela é continuamente marcada pelo esforço que ela mesma faz contra a tagarelice da primeira pessoa, pessoa transformada em subalterna, em segunda. Na fala do sujeito puro encontra-se, assim audível – aos que se dispuserem a ouvi-lo – o silêncio do eu. De certa maneira, esse poder de estar presente, próprio do subalterno, será o tema do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* – mas aqui iríamos longe demais se quiséssemos mostrar em que sentido, apesar disso, Hegel é um continuador da mitologia kantiana e de sua dimensão policial.

Seja como for, esse elo entre o puro e o empírico, entre o puro e a primeira pessoa transformada em segunda, tem consequências importantíssimas para a relação entre a moral e a política em Kant e em seus herdeiros. A cada vez que a filosofia transcendental se volta para seu cotidiano, somos conduzidos a uma série de conflitos entre essas esferas. Se a *Crítica da Razão Prática* era inflexível quanto ao dever de autodeterminação do sujeito racional, os textos políticos de Kant são pródigos nos relatos da desigualdade na distribuição desse poder: não só, no plano empírico, a autodeterminação é um privilégio maior entre os soberanos do que entre os súditos, entre os homens do que as mulheres, entre os brancos do que os negros, mas ela é assim *porque esse é o plano da própria razão*. É verdade, portanto, que todos os homens são racionais, mas a essa pressuposição cosmopolita se liga uma outra que lhe é estruturante – e o cinismo do cosmopolitismo moderno, e, ainda mais, o do contemporâneo, consiste em esquecer-se disso – segundo a qual nem todos os indivíduos podem ser homens no mesmo sentido. Nenhuma surpresa, portanto, quando Kant, colocando a emancipação como tarefa universal, pode, no entanto, rir-se das mulheres que têm pretensões filosóficas – afirmando que lhes faltaria não apenas intelecto, mas, mais significativamente, uma barba – ou apressando-se em descartar a contribuição das culturas não-europeias, defendendo, enfaticamente, que os nativos das Américas seriam a raça mais inferior, e que os negros só lhes seriam melhores porque poderiam ser treinados, como afirma uma passagem de suas lições de antropologia, de 1781 – mesmo ano da *Crítica da Razão Pura* (cf. Ak XXV, II, p. 1187). Já se tentou demonstrar que essas passagens, que se multiplicam na obra de Kant, são menos importantes que a reflexão sobre o sujeito transcendental e que, assim, poderiam ser abandonadas. Se a primeira parte do raciocínio – que elas são menos importantes – pode, por caridade, ser verdadeira, deduzir dela a segunda – que devem ser esquecidas – é uma espécie de paralogismo político. Isso porque não existiria uma hierarquia epistemológica entre o puro

e o pragmático se não subsistisse essa conexão incômoda, mas absolutamente racional, entre o sujeito e os sujeitados.

Evidentemente, não precisamos concordar com Kant, mas a minha questão é se estamos discordando o suficiente e da maneira correta. Pode-se, talvez, selecionar dentre os aspectos conceituais de um autor somente aqueles que nos interessam para a construção de um outro campo filosófico. Apesar de considerar essa hipótese um tanto otimista ou voluntarista, admito que ela pode ser consistentemente defendida, até certo ponto. Podemos tomar de Heidegger, digamos, algo diferente de seu nazismo, ou romper o silêncio de Foucault acerca da importância das mulheres em sua *História da sexualidade*. É preciso, contudo, fazer duas observações. Em primeiro lugar, essas interpretações que recalcam os aspectos totalitários de uma obra ou autor não correspondem, em nenhuma hipótese, a compreendê-los melhor que eles mesmos, tanto porque esse caminho historicamente está vedado, quanto porque o recurso a um critério universal reintroduziria uma escala de valores que é justamente o que se questiona aqui. Em segundo lugar, e é o que me parece mais importante, essa recusa em analisar o nazismo, o racismo, a misoginia, a homofobia, o classismo da filosofia acaba por se converter em uma legitimação dos modelos teóricos dominantes e da isenção se sua dimensão política. Essa problematização começa com as tensões em torno do modo de dizer da filosofia, com a naturalização de sua língua.

Seria possível, assim, ainda, uma língua não sujeitada? Podemos falar um idioma, por hipótese, esse da primeira pessoa, longe o suficiente do kantismo? Sou relativamente cético em relação a isso, se o que se entende aqui por língua desassujeitada for uma língua isenta de violências. Mas nem todas as violências são as mesmas. Suponhamos, por um instante, que falar em primeira pessoa seja reverter o privilégio dado por Kant ao sujeito transcendental. Em relação ao discurso unitário do modelo kantiano de rigor filosófico, tal reversão produz apenas divergências – e essa é, até onde vejo, sua principal vantagem. Ela mostra que lá onde supostamente havia um vínculo e uma ordem naturais, há, antes, o exercício da coação epistêmica, e um estranhamento. Falar em primeira pessoa passa a ser habitar tanto essa violência quanto esse estranhamento, para que eles não possam ser resolvidos sob o preço de seu esquecimento. Eis o motivo pelo qual apenas aparentemente esse discurso do testemunho é memorialista: não se trata de retornar a uma origem vaidosa do Eu, à fantasmagoria da infância perdida, mas de lembrar, ou antes, de narrar a experiência da ausência.

É esse ponto de ausência, esse limite de apagamento, que o discurso filosófico moderno se esforça para se deslembrar. Habitá-lo significa produzir a necessidade do desvelamento, não no sentido heideggeriano, mas no sentido de um apocalipse que dá a ver o suplício. Trata-se, portanto, de uma *des-lacração*, da *Entsiegelung*, do rompimento dos selos de que fala João, em Patmos, no último livro da Bíblia. Esse esforço para recuperar a possibilidade de um discurso em primeira pessoa é, ainda em sentido bíblico, um escândalo. É o que explica o título profundamente apelativo e vulgar que dei a esta comunicação. *Skandalon*, no grego neotestamentário, é o termo empregado no Evangelho de Mateus, capítulo 13, versículo 41, e pode ser traduzido por “pedra onde tropeçamos”. O discurso em primeira pessoa é escandaloso porque faz tropeçar na medida em que desautomatiza o caminho do discurso universal e faz recordar de sua violência. *Des-lacrar* tal uso da força é algo que a filosofia aprenderia nos textos das mulheres que escrevem em um mundo masculinista, dos autores negros e negras em um mundo racista, dos pobres em um mundo classista e sorridente como o da zona sul do Rio de Janeiro. Se o Eu empírico ergue aí uma voz é para revelar a paradoxal condição de não pertencer a nenhum lugar e nenhum tempo e, ao mesmo tempo, não ter para onde fugir. O que parece, à primeira vista, um cacoete egocêntrico constitui, na verdade, um radical anticartesianismo. A mais precisa contraposição ao *penso, logo existo* dos cartesianos é a fórmula que, de uma maneira ou de outra, lemos subterraneamente nas memórias dos escravizados, nos romances autobiográficos escritos por mulheres, na fala enlouquecida da catadora de lixo Estamira: *lembro-me de que não existo*.

Permitam-me, portanto, resumir essas observações de maneira um tanto experimental. Nesse sentido, eu proporia a seguinte fórmula: ser bixa é habitar esse apocalipse. Não porque nós, as bixas, somos espalhafatosas, irreverentes ou porque sempre busquemos atenção – embora às vezes, graças a Deus, seja o caso. Nós, as bixas, suportamos até com uma dolorida alegria a piadinha sagaz da irmandade hétero que precisa confirmar seu lugar ao associar o cômico ao uso do cu, ou ao buscar outras espirituosas analogias desqualificadoras. Nós, as bixas, sabemos que as boas consciências são justamente as que choram mais quando gozamos com elas nos banheiros do centro da cidade, das igrejas, do nono andar. Mas há um outro sentido em que nós, as bixas, somos apocalípticas: é que, apesar dos silêncios da academia, da cumplicidade dos que pensam que esse não é um tema filosófico o suficiente, estamos prontas para nos colocarmos no meio do caminho.

No dia 15 de fevereiro de 2017 a travesti Dandara Kettley foi espancada por 12 homens com pauladas, chutes, socos e agressões verbais, para, em seguida, ser executada a tiros. Dois vídeos divulgados nas redes sociais registram seu suplício – infinitamente mais tangível que o da abertura de *Vigiar e punir* de Foucault – e nos restam como seu testemunho dois Evangelhos. No primeiro Evangelho de Dandara, vemos seu rosto ensanguentado e a ouvimos pedir aos seus agressores que parem a sessão de torturas, enquanto moradores da região incitam a continuidade da punição. Dandara limpa seu rosto com uma camisa amarela. No segundo Evangelho de Dandara, ela é forçada a subir em um carrinho de mão, mas, destruída, não consegue. É erguida até ele por cinco homens. Nos últimos instantes do vídeo, Dandara Kettley recebe dois tiros e uma pedrada na cabeça. Os currículos filosóficos nos ensinam que essa violência é apenas um caso particular de um problema universal a que ele dá o nome de “o Mal”. Dirão que a insistência em se revelar o corpo de Dandara, esse mesmo que os vídeos mostram para que não o vejamos, é lacração. Eu diria que, ao contrário, é uma *des-lacração*. Eis porque, muito antes de Dandara, eu me tornei uma bixa, talvez no segundo seguinte em que eu também, numa noite qualquer nos meus quatorze anos, também levei uma pedrada na cabeça, certamente menos fatal, mas, de todo modo, seguida de alguns chutes na barriga. Dandara é uma pedra de tropeço. Sei que jamais convencerei os iluministas de que esse é um tema relevante. Não há conversa possível nesse ponto.

E, ainda assim, para concluir, “falarei em primeira pessoa”.

Uma das primeiras lições que aprendi, talvez a única, ao passar a frequentar a faculdade de filosofia, é que o nome próprio deve funcionar aí como um cartão de visitas, onde se imprimem títulos e citações, mas que não deve reaparecer no discurso filosófico. Engana-se quem supõe que se trata de modéstia: conheço poucas criaturas tão insuportavelmente vaidosas quanto os filósofos, incluindo eu mesmo. O apagamento do nome é, antes, um protocolo de comportamento cavalheiresco, um acordo que serve à construção da mitologia da imparcialidade. Há muitas questões a serem dirigidas a essa mitologia, mas me limito a apenas uma delas: quem são os que estão aptos a decidir sobre esse acordo? Para me limitar ao que nos é mais próximo, lembro a vocês que a elite do Rio de Janeiro é formada pelo modelo colonial escravista mais abjeto, atualizado na forma bossa-nova da classe média dos herdeiros da zona sul. É virtualmente impossível escapar ileso de seu paradigma existencial, e, portanto, político. Eu, que nasci em Campo Grande e cresci na Vila da Penha,

graças à filosofia, seus ritos de passagem e suas violações, moro hoje no Flamengo. Evidentemente, não estou falando (apenas) de territórios geográficos.

O problema, tanto para mim quanto para os que tropeçam comigo, é que, não tendo vindo de um lugar que possa pretender ser chamado de origem, mantenho o péssimo hábito de me lembrar que não existo. Farei isso, para terminar, pronunciando, em um espaço que não foi feito para isso, um nome, de minha avó Dalva. Será uma enunciação tão apelativa quanto o título que dei a essa minha fala, não teria como dizer de outro modo.

Dona Dalva não era analfabeta, mas lera e escrevera poucas vezes na vida. Tinha sido catadora de lixo, empregada doméstica e moradora de rua. Isso é tudo que eu sei sobre sua vida antes que meu pai viesse ao mundo. Na verdade, isso é tudo que mesmo meu pai sabe sobre ela. Dona Dalva não tem história, não tem origem, nem mesmo sabemos exatamente quando ela nasceu. No começo desse ano, quando ela morreu, alguns documentos diziam que ela tinha 87 anos; outros, 83. Sei que ela se orgulhava do fato enganoso de eu ter me tornado professor, pois foi o que ela me disse na última vez em que nos encontramos, quando ela já estava no meio da enchente do Alzheimer. Eu nunca conversei com minha avó sobre filosofia, e só depois de sua morte me dei conta do óbvio, de que esse lugar que era o motivo de orgulho dela, esse território que eu ocupo como professor, justamente é, de modo perverso, o lugar onde seu nome não designa um objeto sério o suficiente, e não de modo circunstancial, mas estruturalmente. Eu não me refiro, é claro, ao fato de que seu nome precisaria ser integrado em um campo conceitual de interesse amplo, configurado como objeto de estudo, mas ao fato de, diferentemente de outros nomes da tradição branca, machista e de herdeiros, esse percurso lhe é vedado.

Como seria de se esperar, eu nunca falei alemão com minha avó, mas percebo agora que o silêncio de Dona Dalva está no meio do caminho, e dentro, de todo meu Kant, de todo meu Hegel, de todos os meus autores românticos. Dona Dalva era negra e moradora da zona oeste; eu sou branco e morador do Flamengo. Não tenho a intenção de abandonar minhas leituras, nem sugiro que alguém o faça. Ao contrário, penso que será preciso estudar mais Kant, mais Hegel para encontrarmos os indícios dessas distâncias que eu percorri até não pronunciar mais o nome de minha avó e até voltar a pronunciá-lo.

E, uma última vez, “falarei em primeira pessoa”.

– Quanto a todos aqueles que pregam o Evangelho do Bom Senso ao mesmo tempo que desdenham de tudo o que não se ajusta ao escaninho do cânone filosófico, guardo ainda uma maldição: eu espero que vocês morram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPPELEN, Herman; DEVER, Josh. *The Inessential Indexical: On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, tradução de Valério Rhoden, coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MCALPIN, Mary K. Innocence of Experience: Rousseau on Puberty in the State of Civilization. Em: *Journal of the History of Ideas*, N. 2, Vol. 71, 2010.

MONTAIGNE, Michel de. *Oeuvres complètes*, Paris: Seuil, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes I. Les Confessions et autres textes autobiographiques*. Collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1959.