

Renovação do agnosticismo pela “epistemologia fronteiriça”: convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo

The renewal of agnosticism by “border thinking”: some convergences between the vitalistic philosophy of the imperialist period and W. Mignolo's decolonial theory of knowledge

Lara Nora Portugal Penna*

Resumo: O artigo busca sustentar a tese de que W. Mignolo não consegue realizar seu principal objetivo: romper com padrões eurocêntricos na produção de conhecimento. Para atingir tal fim, o método empregado foi a análise imanente do livro “On Decoloniality” (2018). Foi proposto que o afastamento pretendido pelo autor não se efetiva, uma vez que sua teoria do conhecimento e solução epistemológica se configuram como uma renovação da filosofia da vida da fase imperialista. Com isso, Mignolo e sua “epistemologia de fronteiras” reproduzem os aspectos essenciais daquela tendência do pensamento burguês.

Palavras-chave: decolonial; epistemologia de fronteiras; filosofia da vida; agnosticismo; subjetivismo.

Abstract: The article is aimed at supporting the thesis that W. Mignolo fails to achieve his main objective: breaking with Eurocentric standards in the production of knowledge. To achieve this end, the method employed was the immanent analysis of the book “On Decoloniality” (2018). It was proposed that the distance intended by the author does not materialize, since his theory of knowledge and epistemological solution are configured as a renewal of the philosophy of life of the imperialist phase. With this, Mignolo and his “epistemology of borders” reproduce the essential aspects of that tendency of bourgeois thought.

Keywords: decolonial; border epistemology; philosophy of life; agnosticism; subjectivism.

Introdução

O impacto recente do pensamento decolonial não pode ser subestimado em quase nenhum campo de produções acadêmicas. De fato, a recepção positiva dessa teoria é encontrada desde a filosofia (GARCIA, 2020), passando pela sociologia (CONNEL, 2012), pedagogia (PRADO, 2021), psicologia (ALVES, DELMONDEZ, 2015), até campos como a administração (LOUREDO, OLIVEIRA, 2022) e a economia (SANTOS, DARIDO, 2021). Para além da amplitude de áreas que receberam

* Bacharel em Ciências Humanas e em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora - MG, Brasil. E-mail: laranpenna@gmail.com.

positivamente tal pensamento, é possível observar também que essa popularidade cresceu em anos recentes. Segundo o Google Acadêmico¹, o termo “decolonial” apareceu em 3.200 artigos entre os anos de 2000 e 2010, e em 53.000 entre os anos de 2011 e 2023, sendo a maioria deles (45.900) publicados após 2017. A considerar alguns de seus principais autores, é observado um número de citações tão alto quanto 67.933 em Mignolo, 22.148 em Grosfoguel, 19.800 em Walsh e 47.015 em Quijano.

Os autores referidos acima são alguns dos membros do grupo “Modernidade/Colonialidade”, responsável pelo movimento que veio a ser conhecido como “giro decolonial”. Tal grupo, originando-se na América do Sul, expandiu-se para outros lugares com o objetivo de compreender a constituição e transformação da “retórica da modernidade” e, com isso, orientar trabalhos decoloniais, através de análises conceituais acadêmicas, que se esforçam em afastar-se da epistemologia ocidental, e se engajando em atividades não acadêmicas (MIGNOLO, 2018, p. 108)².

Para explicar a origem do movimento em questão, Ballestrin (2013) remonta a autores considerados como precursores essenciais das teorias pós-colonialistas, tais como Aimé Césaire, Albert Memmi, Franz Fanon, Edward Said, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak. Segundo o argumento da autora – que parece ser aceito pela maioria daqueles que buscam remeter-se à origem do “giro decolonial” (QUINTERO et. al., 2019; DULCI; MALHEIROS, 2021) – tais influências pós-coloniais foram decisivas para a formação do “giro decolonial” propriamente dito, através do grupo Modernidade/Colonialidade,

Muito embora tenham ocorrido tais influências na origem do movimento, contudo, o grupo em tela rompeu, desde suas primeiras manifestações, com as teorias pós-colonialistas vigentes até então, valendo-se do argumento exposto, principalmente, por Walter Mignolo, “a voz mais crítica e radical do grupo” (BALLESTRIN, 2013), segundo o qual essas teorias não alcançaram o devido rompimento com padrões eurocêntricos (MIGNOLO, 1998).

O giro decolonial emerge, então, da intenção de superar esse déficit e, assim, romper definitivamente com o que consideram padrões eurocêntricos na produção de

¹ Levantamento realizado em 15 de março de 2023.

² Todas as traduções referentes à obra *On Decoloniality* (2018) são da própria autora.

conhecimento. Mignolo oferece o argumento de que “o eurocentrismo não é um problema geográfico, mas epistemológico e estético (controle do conhecimento e das subjetividades)” (MIGNOLO, 2018, p. 125, tradução própria). Na mesma direção, Quijano afirma: “a repressão promovida pelo colonialismo europeu atingiu, sobretudo, os modos de saber, de produção do conhecimento” (QUIJANO, 2007, apud CHAMBERS, 2020, p. 4, tradução própria).

Assim sendo, considerações epistemológicas estão no cerne da obra desses pensadores. Tomando como objeto de análise Walter Mignolo, o “principal expoente” (DOMINGUES, 2009) dessa teoria, nota-se que na obra do autor o debate epistemológico se constitui de um duplo movimento: recusa da epistemologia ocidental e proposta de uma epistemologia decolonial. Assim, por um lado, Mignolo critica a epistemologia enquanto constituinte da colonialidade do saber e do ser (MIGNOLO, 2018, p. 148) e parte fundamental da expansão do ocidente (MIGNOLO, 2018, p. 137), vendo-a como um “fragmento da cosmologia ocidental” (MIGNOLO, 2018, p. 136).

Por outro, a proposição positiva do autor é, ainda, epistemológica: “a gnose liminar constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais” (MIGNOLO, 2003, p. 34). O resultado disso seria uma epistemologia decolonial que partiria de uma “decolonização epistemológica enquanto decolonialidade” (MIGNOLO, 2018, p. 121). Dessa forma, praticar o “pensamento fronteiriço” (MIGNOLO, 2018, p. 125) ou “epistemologia fronteiriça” (MIGNOLO, 2017, p. 23) é a tarefa decolonial por excelência, que tem como foco “a epistemologia e o conhecimento, e não o Estado” (MIGNOLO, 2018, p. 121) – e nem as relações sociais de produção.

Diante da importância das questões epistemológicas para esses autores, as críticas a eles endereçadas também tendem a reforçar esse destaque. É possível encontrar autores, como Freitas (2019) e Cusicanqui (2010), que buscam avaliar a coerência da proposição epistemológica de Mignolo, sobretudo por defender os espaços subalternizados como *lócus* do conhecimento enquanto ele próprio pertence e atua no universo acadêmico norte-americano.

Há também autores a apontar que os pressupostos analíticos da crítica que levam à proposta de “epistemologia de fronteiras” são reducionistas e faltam em complexidade. Nessa linha de argumentação, Domingues (2009) problematiza as

concepções reducionistas acerca da modernidade em Mignolo, que tornariam absoluto o aspecto da dominação e desconsiderariam o da emancipação. Já Chambers (2020) evidencia a falta de rigor com a qual Mignolo e outros autores decoloniais envolvidos na tese da “colonialidade do saber” criticam a epistemologia ocidental.

Outra linha crítica da teoria decolonial problematiza uma espécie de privilégio epistêmico fortemente associado a uma visão essencialista de grupos não-europeus, contida na ideia de epistemologia de fronteiras. Nesse sentido, argumentam que na base da crítica de Mignolo se encontra uma visão idílica de grupos subalternos, ao colocá-los em um lugar privilegiado na produção de conhecimento, a partir de um critério subjetivista segundo o qual esses povos produziram “saberes emancipados” exatamente por terem vivenciado a exploração colonial. Tal argumento pode ser encontrado em Browitt (2014), Cheah (2006) e Orellana (2015).

Apesar das críticas, indicadas sinteticamente acima, trazerem à tona elementos relevantes, elas não chegaram a avaliar em que medida Mignolo realiza seu objetivo mais essencial: romper com “padrões eurocêntricos” na produção do conhecimento. Isto é, salvo melhor juízo, não foi realizada, até o momento, uma tentativa de investigar se o autor consegue, de fato, se distanciar das teorias que pretende combater – especialmente no nível epistemológico, já que este é o ponto chave de sua propositura.

A partir da constatação dessa lacuna, o presente artigo objetiva realizar uma crítica da epistemologia (no sentido amplo de teoria do conhecimento) de Walter Mignolo, buscando sustentar a tese de que esse afastamento pretendido entre a epistemologia do autor e a epistemologia “ocidental/eurocêntrica” não se realiza, de fato. Esta tese se justifica por um exame prévio da obra do autor no qual foram identificados, em sua teoria do conhecimento, elementos muito característicos da filosofia hegemônica europeia³ na transição entre os séculos XIX e XX. É possível ressaltar na teoria do conhecimento do autor, sobretudo, fortes semelhanças com a chamada “filosofia da vida” – uma tendência irracionalista no pensamento burguês que tem origem no período imperialista, sobretudo na Alemanha.

³ Temos como pressuposto a recusa à ideia de Mignolo de que exista uma “epistemologia ocidental” no singular, o que elimina as disputas e conflitos existentes no pensamento ocidental ao longo de seu longo e complexo itinerário. Ao buscar demonstrar em que medida a teoria do conhecimento do autor decolonial e a de uma ideologia burguesa se assemelham, pretende-se, simplesmente, trazer à tona que o pensador argentino está longe de empreender um rompimento efetivo com o que ele próprio consideraria “padrões eurocêntricos”.

Neste ponto, uma observação é importante. O pensamento configurado na filosofia da vida irá influenciar inúmeros autores desde simultaneamente a sua elaboração inicial até os dias de hoje – influência que frequentemente ocorre com muitas mediações, ou seja, não se trata de um processo linear, ao contrário. Assim, para que seja possível e efetiva uma comparação entre um autor tão contemporâneo quanto Mignolo e as tendências filosóficas a serem expostas aqui, é preciso sempre ter em mente o modo complexo com que se revestem as relações entre a proposta decolonial e tendências filosóficas que emergiram – por mais paradoxal que possa parecer – justamente no continente europeu em um determinado contexto de sua história. Com isso em mente, o presente artigo se propõe a ser uma primeira aproximação ao problema das influências atuantes no pensamento de Walter Mignolo. Por este motivo a análise se limita a abordar a relação do teórico em tela com a filosofia da vida clássica. Em outra oportunidade, será possível avançar em direção à apreensão de mediações mais contemporâneas.

Com efeito, o restante do artigo estará dividido em cinco partes. Na primeira, serão indicadas as questões de método. Na segunda, será recuperada a análise de Lukács em *A destruição da razão* para apreender as características da filosofia da vida. Na terceira, será feita a exposição do pensamento de Mignolo, com foco na sua teoria do conhecimento. Na quarta, serão retomados os aspectos da filosofia da vida que permitirão elaborar as aproximações com o autor decolonial. Na quinta, serão apresentadas as conclusões.

Sobre o procedimento de análise

Para alcançar o objetivo pretendido o trabalho teve como base os ensinamentos de dois autores responsáveis por, entre outros méritos, evidenciar o caráter ontológico da obra marxiana – Lukács (1979, 2010, 2012, 2013, 2020) e Chasin (1978, 2009). Estes autores nos legaram uma forma de analisar objetos ideológicos baseada em um tripé metodológico: análise imanente, análise da gênese e análise da função das formações ideais. O presente artigo se limita a empregar a primeira para servir ao propósito de investigar a natureza do pensamento de Mignolo. Este método constitui uma forma de abordagem que busca apreender o em-si do material analisado em suas fundamentais. Com isso, se buscou desvelar o problema por meio da submissão ativa da subjetividade à objetividade do texto, capturando suas conexões internas e estrutura própria. Segundo Chasin (2009),

tal análise (...) encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam (CHASIN, 2009, p. 26).

Dessa forma, a análise imanente também conduz a uma crítica imanente, uma crítica às dificuldades da “expressão objetivada do pensamento” (Lukács, 2020, p. 10) em questão. Para essa análise e crítica, o estudo teve como foco o livro mais recente de Mignolo: *On decoloniality: concepts, analytics, praxis* (2018) – do qual é coautor, mas só os escritos da segunda parte, de sua autoria, serão considerados. O recorte temporal, isto é, seu livro mais recente se justifica pela suposição de que ele contenha suas concepções da maturidade, já que a pesquisa prévia revelou que a extensa obra do autor em questão passou por alguns reposicionamentos.

A título de um exemplo relevante para o tema do trabalho, um desses casos é o abandono da concepção de “hermenêutica pluritópica”. Como mostra Alcoff (2017), conceito que foi empregado por Mignolo em obras mais antigas, para sugerir uma alternativa à epistemologia ocidental, a partir da ideia de que a hermenêutica “poderia ser curada de seu eurocentrismo e fornecer uma alternativa real aos padrões monográficos e imperiais de referência unificada” (ALCOFF, 2017, p. 46). A autora explica que essa concepção foi abandonada, pois Mignolo chegou, recentemente, à conclusão de que tanto a hermenêutica quanto a epistemologia precisam ser transcendidas, configurando para isso a noção de “pensamento de fronteira”. Contudo, de acordo com o objetivo do presente artigo, ao longo da exposição do pensamento de Mignolo, será possível problematizar em que medida esse afastamento se realizou. A teoria do conhecimento da filosofia da vida

A filosofia da vida não se configura em uma escola de pensamento, mas, sim, em uma tendência filosófica considerada por Lukács a mais influente do período imperialista. Para compreender suas características, é necessário ter em mente o contexto filosófico do período em tela, especialmente no que diz respeito às questões relacionadas a teoria do conhecimento, que são o foco da presente análise.

O argumento do autor húngaro é que a teoria do conhecimento da filosofia da vida não avança para além do idealismo subjetivo⁴, marcado pela “incognoscibilidade,

⁴ O idealismo subjetivo tem como representantes importantes Kant, Fichte e Jacobi. Para esta corrente, “a concretude, que se apresenta como uma efetividade dada, é concebida em essência como produto

a não existência, a impensabilidade de uma realidade objetiva que independe da consciência” (LUKÁCS, 2020, p. 358). No entanto, este em sua forma clássica ainda realizava um debate com a realidade objetiva, mesmo que com o fim de afirmar sua incognoscibilidade. Vale lembrar, nesse sentido, as oscilações de Kant em relação ao materialismo – sem jamais abandonar o idealismo. Já seus desdobramentos, como a própria filosofia da vida, são marcados pela intensificação do irracionalismo diante da coisa em-si. Isto é, há, para os pensadores reacionários, cada vez menos necessidade de considerar efetivamente a objetividade. Como será exposto, isso acarreta, por exemplo, no surgimento do problema das pseudo-objetividades míticas, explanado por Lukács.

A despeito desse desdobramento contudo, as marcas essenciais da teoria do conhecimento da filosofia da vida permanecem: o agnosticismo e o subjetivismo, aspectos correlacionados dos quais se desdobram muitos outros, como o relativismo e o anticientificismo, a serem abordados.

Considerando o contexto filosófico da época, é necessário lembrar que o idealismo subjetivo ocupa lugar central na teoria do conhecimento do período de decadência ideológica da burguesia. No período pré-imperialista, os debates em torno da teoria do conhecimento estavam na ordem do dia. Por meio da posição no debate, no plano desta teoria, entre a dialética idealista e o irracionalismo, por exemplo, se revelavam questões concretas de posicionamento filosófico sobre temas essenciais, como a concepção da história.

No entanto, antes da decadência existiam muitas vertentes gnosiológicas disputando o lugar central, mas com a derrota do idealismo objetivo⁵, com o fim da universalidade do materialismo mecanicista etc., o idealismo subjetivo passa a uma hegemonia quase absoluta e, em consequência, a filosofia fica profundamente permeada por tendências relativistas e agnosticistas. Após a crise, principalmente, do sistema hegeliano, tais tendências passaram a predominar,

como se a necessária renúncia à sistematização idealista significasse,

da subjetividade cognoscente, enquanto o em-si deve permanecer para todo conhecimento um fantasma inalcançável ou um além sempre abstrato” (LUKÁCS, 2018, p. 54).

⁵ O grande representante do idealismo objetivo é Hegel, mas pode-se mencionar também os esforços de sistematização inicial do jovem Schelling. Este idealismo, especialmente, o hegeliano “pretende reconhecer a realidade objetiva como independente da consciência humana e expressá-la filosoficamente numa forma dialeticamente racional” (LUKÁCS, 2011, p. 57), contudo, nesta concepção, a própria objetividade aparece como algo de “natureza espiritual, mental” (LUKÁCS, 2011, p. 58).

ao mesmo tempo, a renúncia à objetividade do conhecimento, às conexões reais dentro da realidade e à sua cognoscibilidade (LUKÁCS, 2020, p. 281-2).

Lukács esclarece que, antes do imperialismo, o idealismo subjetivo correspondia a uma razão social: permitia aos filósofos burgueses se utilizar do progresso das ciências em um sentido favorável aos capitalistas “ao mesmo tempo em que se furtam de tomar uma posição ideológica diante da nova imagem do mundo daí derivada” (LUKÁCS, 2020, p. 337). Contudo, no período imperialista essa necessidade ideológica da burguesia se altera já que passa a haver uma necessidade de se colocar contra o materialismo e, portanto, “a simples “abstenção” em questões ideológicas não é mais suficiente” (LUKÁCS, 2020, p. 338).

Surge, assim, no período imperialista, o que Lukács se refere como necessidade de visão de mundo, essencialmente distinta das ideologias do período ascensional da burguesia. Neste, as visões de mundo se configuravam como reflexos da realidade objetiva mesmo que tenham sofrido deformações causadas pelo idealismo. Naquele, as visões de mundo passam a se basear

numa teoria do conhecimento agnóstica, na recusa de que a realidade objetiva seja cognoscível; por isso ela não pode ser outra coisa senão um mito: algo inventado subjetivamente, mas com pretensões de constituir uma objetividade – insustentável do ponto de vista da teoria do conhecimento –, uma objetividade que só pode se apoiar em fundamentos extremamente subjetivistas, na intuição etc., e que, por isso, só pode ser uma pseudo-objetividade (LUKÁCS, 2020, p. 339).

A filosofia da vida entra em cena nesse contexto no qual a luta filosófica da burguesia deixa de se limitar a “expurgar da filosofia as questões relativas a uma visão de mundo” (LUKÁCS, 2020, p. 355). Essa nova ideologia satisfaz, justamente, a necessidade de construção de tal visão, desencadeada pela crise iminente no período imperialista, quando um período de estabilidade burguesa não estava mais no horizonte.

Diante da iminência da crise, então, os intelectuais burgueses que virão a ser os precursores da filosofia da vida e que, dada a classe que pertenciam, “foram agraciados com uma cegueira “benéfica” para os sinais que anunciariam as mudanças e as crises sociais (...)” (LUKÁCS, 2020, p. 354) dão à mesma a forma de uma crise da cultura. Esse modo de pensar forneceu, assim, para a intelectualidade burguesa, “uma fuga do caráter socioeconômico da própria crise objetiva” e um “elemento da hostilidade ao progresso” (LUKÁCS, 2020, p. 354), o que veio a gerar as críticas ao capitalismo

denominadas por Lukács de românticas, no sentido de apontarem para alguns aspectos culturais que geram desde o “mal-estar” em relação às questões morais, sempre no plano individual, mas deixam intactos os fundamentos daquele modo de produção.

Em termos de necessidade ideológica, a filosofia da vida parte da atualização do idealismo no agnosticismo moderno que é a marca do período:

na medida em que a questão clássica fundamental da teoria do conhecimento – a da relação entre ser e consciência – vai sendo pouco a pouco desfigurada e submetida ao postulado estreito da oposição entre o entendimento (a razão equiparada ao entendimento e reduzida aos termos do entendimento) e a apreensão efetiva do ser, torna-se possível empreender uma crítica ao entendimento, à tentativa de ultrapassar os limites do entendimento, mantendo incólumes os fundamentos do idealismo subjetivo. A chave para todas as dificuldades pode ser encontrada no conceito de “vida”, especialmente quando, como é sempre o caso da filosofia da vida, esse é identificado com o de “vivência” (LUKÁCS, 2020, p. 358-9).

A partir do conceito de “vida”, então, da perspectiva da teoria do conhecimento passa a ocorrer, na filosofia da vida, uma confusão entre objetividade e subjetividade. Isso porque a visão de mundo em questão exige uma

imagem de mundo concreta e sistêmica da realidade, uma imagem da natureza, da história, do homem. Os objetos aqui postulados, do ponto de vista da teoria do conhecimento dominante, só podem ser criados pelo sujeito, mas, ao mesmo tempo, para que a necessidade de uma visão de mundo seja satisfeita, eles têm de surgir à nossa frente como objetos fundados na objetividade do ser. O lugar central que a “vida” assume no interior desse método filosófico – em especial naquelas formas específicas pelas quais a vida é sempre subjetivada como “vivência” e a “vivência” objetivada como vida – é o que possibilita essa confusão – insustentável perante uma crítica gnosiológica efetiva – entre subjetividade e objetividade (LUKÁCS, 2020, p. 360).

Segue-se que, de forma mais precisa, a filosofia da vida lança mão do conceito da vida em sua forma subjetivada, a chamada “vivência”. Esta

e seu órgão, a intuição, o irracional como seu objeto “natural”, podiam, mediante um passe de mágica, fazer aparecer todos os elementos necessários a uma “visão de mundo” sem, de fato, de modo não declarado, precisar renunciar ao agnosticismo da filosofia subjetivo-idealista, à negação de uma realidade independente da consciência, imprescindível na defesa contra o materialismo (LUKÁCS, 2020, p. 359).

A partir disso passa a haver um “apelo à plenitude a vida, da vivência perante a

pobreza do entendimento” (LUKÁCS, 2020, p. 359)⁶. Onde, no nível conceitual isso se expressa em uma contraposição entre vivência e entendimento, na qual há uma valoração que glorifica apenas o que tem origem no primeiro polo. Uma das consequências disso é que se forma um “pseudo-objetivismo, uma aparente superação da oposição entre idealismo e materialismo” (LUKÁCS, 2020, p. 359), o que não é uma característica específica da filosofia da vida, mas uma “aspiração filosófica geral do período imperialista” (LUKÁCS, 2020, p. 359). Assim, quando este período está prestes a se iniciar, surge essa terceira via filosófica que, no entanto, é apenas uma forma de renovar o idealismo, já que não sai do âmbito de estabelecer a “dependência gnosiológica do ser em relação à consciência, ou seja, o idealismo” (LUKÁCS, 2020, p. 359-60).

Os referidos problemas da pseudo-objetividade e da confusão entre objetividade e subjetividade são agravados, ainda, “no momento em que a ideia do mito é inserida na formação conceitual da filosofia”⁷ (LUKÁCS, 2020, p. 360). O mito desperta a ilusão acrítica de que

pode representar um tipo particular de objetividade, a despeito de suas origens subjetivas, do caráter subjetivo de sua vigência (seu “ser” está ancorado na fé). O novo conceito central da filosofia, justamente em virtude da já mencionada confusão entre subjetividade e objetividade (vivência e vida), reforça essas ilusões, dando a elas certo acento contemporâneo: é como se justamente essa época estivesse sendo chamada a refundar o mundo privado de Deus, transformado num deserto pela razão, uma refundação que a partir da “vivência” e da “vida” e com as novas figuras de um novo mito, apontasse novas perspectivas e trouxesse um novo sentido. Em suma: a essência da filosofia da vida consiste em transformar o agnosticismo em misticismo, o idealismo subjetivo na pseudo-objetividade do mito. (LUKÁCS, 2020, P.360)

Nessa filosofia, o lugar de destaque da “vivência” torna problemática ainda uma

⁶ Acerca dessa característica, em outro momento Lukács esclarece que “s. A visão de mundo da filosofia da vida, com seu contraste entre o vivo, por um lado, e o morto, o petrificado, o mecânico, por outro, assume a tarefa de “aprofundar” todos os problemas reais na medida necessária para desviá-los dessas consequências sociais evidentes” (LUKÁCS, 2020, p. 261) – isto é, a necessidade de superação do modo de produção capitalista.

⁷ Lukács explica, na sessão sobre Nietzsche, que este foi o responsável por tal inserção do mito na filosofia. Entre eles, o tema da corporalidade é essencial. Aquela “variante moderna do agnosticismo torna-se mística e criadora de mitos. É impossível subestimar aqui a influência decisiva de Nietzsche na evolução do conjunto do pensamento imperialista: poder-se-ia mesmo dizer que ele criou o arquétipo da mitificação. (...) insistiremos no papel que neles [nos mitos] desempenham o corpo e a carne. Nietzsche rompe efetivamente com a espiritualidade abstrata e a moral pequeno-burguesa da filosofia oficial. Sua teoria do conhecimento e sua moral afirmam e defendem os direitos do corpo, sem fazer nenhuma concessão ao materialismo filosófico. Ora, o aspecto filosófico de um corpo assim privado de toda matéria só pode ser mítico” (LUKÁCS, 1967, p. 48-9)

outra questão: “qualquer filosofia que repouse sobre a vivência terá de ser essencialmente intuitiva, e a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem” (LUKÁCS, 2020, p. 362). Essa teoria do conhecimento então, é “por princípio aristocrática” (LUKÁCS, 2020, p. 362).

Por essa crítica ao viés intuitivista, o autor marxista não pretende defender um abandono completo da intuição, por um lado, e nem uma exaltação unilateral da razão, por outro. No entanto, na relação da intuição com o método científico, trata-se de reconhecer que ambas são importantes, cada uma a sua maneira, em que é sublinhado que a primeira não é legitimamente um órgão do conhecimento e nem parte constituinte deste método, uma vez que

A uma consideração superficial pode parecer que a intuição seja mais concreta e produtiva do que o pensamento discursivo abstrato baseado em conceitos. No entanto, isso é apenas uma aparência, pois em termos psicológicos a intuição nada mais é do que a súbita passagem à consciência de um processo intelectual até então conduzido de modo parcialmente inconsciente. Objetivamente, ela nunca pode ser dissociada do processo do trabalho consciente, o qual, em sua maior parte, é consciente. E para o pensamento científico consciencioso é uma tarefa fundamental, em relação às conquistas da intuição, em primeiro lugar, averiguar tanto a sua consistência em termos de conteúdo teórico e, em segundo, enquadrá-las no sistema dos conceitos racionais, de modo que, depois, eles não possam mais ser diferenciados daqueles conceitos que foram obtidos por meio da faculdade dedutiva (consciente) e daquilo que fora obtido com a ajuda da intuição (no limiar da consciência, numa etapa anterior ao processo tornado consciente). Portanto, na realidade, a intuição, em seu devido lugar, como momento psicológico do processo de trabalho é, por um lado, o resultado complementar do pensamento conceitual e não seu oposto; por outro, os achados intuitivos de uma conexão não constituem nunca um critério de verdade (LUKÁCS, 2020, p. 371-2).

Já no caso da filosofia da vida há uma teoria do conhecimento intuicionista que passa a refutar críticas “meramente conceituais”, às quais faltaria o elemento irracional. Com essa apreensão intuitiva da “realidade”, essa teoria do conhecimento justifica sua própria arbitrariedade, pois o que é apreendido dessa maneira necessariamente não é objetivo.

A partir dessas visões, o conhecimento científico passa a ser equiparado a outros “saberes”, isto é, quaisquer conhecimentos que se baseiam em crenças e experiências subjetivas. Lukács nos lembra que tal tipo de visão consegue angariar influência apenas na medida em que há

um ambiente marcado pela corrosão da confiança na razão e no entendimento, pela destruição da fé no progresso, pela credulidade diante do irracionalismo, do mito e do misticismo. E é justamente na criação dessa atmosfera filosófica que reside a contribuição da filosofia da vida (LUKÁCS, 2020, p. 363)

Uma importante consequência dessa postura diante da objetividade e do conhecimento objetivo é que predomina no imperialismo um forte relativismo, chamado por Lukács de ceticismo em sua versão moderna. Este não é como um ceticismo a exemplo do que, na Idade média, serviu para questionar a ordem social em um sentido progressivo, mas um ceticismo que ao depreciar o conhecimento objetivo, cria, mesmo que seus autores não tenham essa intenção consciente, um ambiente propício para “obscurantismo reacionário mais devastador, para a mística niilista da decadência imperialista” (LUKÁCS, 2020, p. 389). Ademais, ele é “a autodefesa da filosofia imperialista contra o materialismo dialético” (LUKÁCS, 2020, p. 389-90).

Esse relativismo se expressa, ainda, nas tipologias comuns ao período. Lukács explica que como esses autores adotam pressupostos teóricos e metodológicos com os quais é impossível apreender os nexos reais da história e, com isso, ao negar a sua legalidade e, acima de tudo, a possibilidade de demonstrar um progresso, eles tentam expressar tais nexos por meio de tipologias – o que reflete perfeitamente o relativismo. Essa forma de expressão possui um duplo aspecto: possibilita uma “abstenção de juízo” que, na verdade, mascara uma tomada de posição contra o materialismo; e a construção de figuras, nessa tipologia, que “aparecem como o ator principal da história” (LUKÁCS, 2020, p. 381)

Além disso, a teoria do conhecimento da filosofia da vida refletia a característica comum à época imperialista de cumprir a função de ser um meio, um instrumento para o combate à teoria marxista. Este combate, entretanto, se dá de forma vulgar, em um nível de debate extremamente precário, através do qual se procura combater um adversário, na realidade, incompreendido. A partir desta disputa, por um lado os autores se veem na posição de recusar a proposição prática contida no marxismo; por outro, não era mais sustentável ignorar as problemáticas geradas pelo capitalismo. Assim, nessa contraposição, a filosofia burguesa procura

fazer regredir de modo irracionalista o progresso objetivo, cujo reflexo intelectual é a dialética e seus continuadores; e, de fato, se observarmos a essência e não a forma externa dessa contraposição, veremos que se trata agora de eliminar filosoficamente o materialismo

histórico e dialético (LUKÁCS, 2020, p. 358)

Ao mesmo tempo, o resultado de não poder ignorar tais problemáticas é uma à apologética indireta do capitalismo, que se origina em Schopenhauer e Nietzsche: “a defesa do sistema capitalista por meio do reconhecimento e do realce de seus aspectos mais perversos, mas, ao mesmo tempo, porém transformando-os numa contradição cósmica” (LUKÁCS, 2020, p. 400). Por isso esses autores mesclam “um radicalismo puramente ideal com uma adaptação prática absoluta a circunstâncias injustificáveis” (LUKÁCS, 2020, p. 400-401).

A teoria decolonial do conhecimento de Walter Mignolo

Uma vez esclarecidos os aspectos centrais da teoria do conhecimento da filosofia da vida, cabe, agora, expor a teoria decolonial apresentada pelo autor argentino Walter Mignolo. Com essa exposição, os elementos mais marcantes da sua epistemologia começarão a ser ressaltados, o que servirá de base, na sessão seguinte, para uma elaboração mais precisa acerca da aproximação proposta entre as duas teorias do conhecimento trazidas à baila no presente artigo.

Mignolo, na introdução a seus escritos em “On Decoloniality: concepts, analytics, praxis” (2018), elabora um esclarecimento que se tornará basilar ao longo de todo o texto, e particularmente útil para compreender sua teoria do conhecimento: o objetivo do livro é elucidar a “opção decolonial” no âmbito do pensamento e da prática, na versão específica dos autores que se guiam pelo aparato conceitual “modernidade/colonialidade/decolonialidade”; trata-se, então, da apresentação de uma vertente, e não da tentativa de representar toda a teoria. Isso porque, no pensamento de Mignolo,

“representação” é uma palavra tóxica no vocabulário da modernidade e epistemologia moderna. Por quê? Porque representação pressupõe um mundo ou realidade constituídos que de alguma forma são representados e, então, diferentes escolas ou pessoas na vida cotidiana fornecem diferentes interpretações de algo que é objetivo e real. Se o decolonial é argumentado como uma opção, é porque a vida é vivida entre opções, e opções são construídas por pessoas e instituições de acordo com suas próprias suposições e interesses (MIGNOLO, 2018, p. 108-9)

Nota-se que desde o início já se busca esclarecer o que põe essa teoria em movimento: um aparato conceitual com o qual se espera atingir um afastamento da epistemologia ocidental, e uma teoria do conhecimento guiada pela crítica à ideia de que o processo de conhecimento envolve uma representação de algo objetivamente

existente. A elucidação desses dois pontos será o cerne desta sessão. A seguir, será explicada a argumentação do autor argentino acerca da necessidade de afastamento da epistemologia ocidental que, segundo ele, é possibilitado pela tríade conceitual “modernidade/colonialidade/decolonialidade”. Paralelamente, essa explicação permitirá evidenciar os aspectos mais importantes da teoria do conhecimento do autor.

Ao possível questionamento sobre as razões que levaram-no a expressar o conceito dessa maneira, ou seja, entre duas barras, Mignolo responde que a barra que une e separa os conceitos procura fazer menção à inseparabilidade dos processos em evidência, que, uma vez atravessados pelos mesmos “fluxos e energias” (MIGNOLO, 2018, p. 139), não podem ser tratados de forma independente. Além disso, para ele, usar uma tríade conceitual já é um reflexo de pensar de forma decolonial, pois na epistemologia ocidental é comum que os conceitos constituam uma díade (MIGNOLO, 2018, p. 109). Esse aparato significaria, assim, um exercício decolonial que permitiria o afastamento de uma epistemologia eurocêntrica construída, dentre outras coisas, através de díades e binarismos. Feita a ressalva sobre a conexão entre esses processos, cabe explicar como o autor compreende cada momento da tríade conceitual.

O primeiro desses conceitos, a modernidade, é, para ele, essencialmente, uma ficção, uma invenção do Ocidente. Este argumento se relaciona a uma discussão sobre o papel que a ideia de modernidade já desempenhou no Ocidente, desde ser utilizada para justificar que certas formas de colonização ocorrem com o objetivo de tornar modernos povos que não o são, até para, relacionado a isso, tratar o período moderno como um ponto de chegada universal. Mignolo argumenta que, para o pensamento decolonial, entretanto,

a moldagem da modernidade enquanto o desdobramento da história universal é encenada como se houvesse uma entidade ou período histórico separado do lado de fora e independente da narrativa que legitima ações e tomada de decisões para manter a marcha histórica, quando, em termos decoloniais, isso é uma ilusão criada pelo próprio conceito de modernidade (redundância necessária: modernidade é um conceito moderno). Os Astecas, é com frequência mencionado e condenado, sacrificavam corpos humanos para manter o Sol em andamento. A modernidade ocidental sacrifica (e é aceito) o que quer que seja necessário para manter a Civilização em andamento. As consequências da palavra (e das narrativas tecidas em torno dela) resultam na invenção de uma ontologia da história que se estende desde a origem da humanidade até os seus tempos e formas modernos (e pós-modernos) (MIGNOLO, 2018, p. 117).

Com isso, o autor estende as considerações iniciadas ao abordar a representação

para o tratamento da modernidade: continua a argumentar a favor da inexistência de uma realidade independente da consciência. Nesse sentido, é importante para o pensamento do autor a ideia de uma ontologia da história inventada:

Como a modernidade foi *construída através de narrativas ficcionais* nas quais a própria modernidade é o ator principal, a palavra nomeia um período histórico e um conjunto de normas que definem a organização socioeconômica assim como sujeitos e subjetividades particulares. Ficção se torna realidade (MIGNOLO, 2018, p. 118)

Logo, argumenta-se que o que costuma ser utilizado como um referencial em termos de tempo histórico é uma narrativa ficcional que, apesar de sua irrerealidade, exerce influência na organização socioeconômica e na conformação de subjetividades específicas através do “poder” próprio às narrativas. Além disto, outro elemento da modernidade seria uma retórica cujo objetivo é nos persuadir “através de promessas de progresso, crescimento, desenvolvimento e inovação dos objetos” (MIGNOLO, 2018, p. 139). Então, para que a manipulação envolvida na construção da modernidade possa obter sucesso, entram em cena promessas enganadoras que ocultam tal manipulação – nisto reside o entendimento do autor acerca do progresso em sua concepção burguesa. Este é, também, ao lado do desenvolvimento, da razão e da “conversão” (no sentido da colonização), uma narrativa (MIGNOLO, 2018, p. 171), uma espécie de “tática de discurso” da modernidade assim compreendida.

Essa retórica cujo objetivo é nos persuadir é composta de três domínios conectados entre si. No primeiro, a ideia de representação “fundamenta seu poder na *própria ideia de que signos representam algo existente*” (MIGNOLO, 2018, p. 139). O autor relaciona essa crença [de que a representação se refira a algo objetivamente existente] ao argumento de que “aquele que tem o privilégio de nomear e implementar Sua nomenclatura é capaz de administrar o conhecimento, a compreensão e a subjetividade” (MIGNOLO, 2018, p. 139). No segundo, “um conjunto de discursos retóricos destinados a te persuadir de que o mundo é como o campo de representação te diz ser” (MIGNOLO, 2018, p. 139). Enfim, em terceiro, “o sistema de representação e a retórica transmitindo as promessas da modernidade apoiam um conjunto de designs globais cuja implementação garantiria bem-estar e felicidade para todos na Terra” (MIGNOLO, 2018, p. 139).

Note-se que o ponto central do autor sempre se faz evidente: a crítica à representação é baseada na ideia de que o objeto a ser representado não existe de fato, mas é construído através de discursos. Neste ponto, poderia surgir o

questionamento sobre qual a justificação dada pelo teórico decolonial para tratar tais narrativas de forma coesa como “narrativas ocidentais”. Desconsiderando da existência de disputas no interior do que se poderia chamar de pensamento ocidental, a resposta do autor é que, em essência, as narrativas são coerentes entre si “uma vez que pertencem a mesma cosmologia” (MIGNOLO, 2018, p.139). O que permite, então, realizar a homogeneização entre diferentes correntes no assim chamado pensamento ocidental se constitui na a ideia de “cosmologia”, central para o pensamento de Mignolo. De acordo com ele, no interior da ideia de cosmologia ocidental estão inclusas desde a visão de mundo cristã até “narrativas seculares de ciência, progresso econômico, democracia política e, ultimamente, globalização” (MIGNOLO, 2018, p. 139) – a partir da fusão desses elementos se constrói a cosmologia em questão.

Ademais, para o pensador argentino a cosmologia ocidental inventou não só períodos históricos como a modernidade, mas também categorias como “humano” e “natureza”, que, nesta lógica, só fariam sentido na cosmologia ocidental. A estrutura do argumento é a mesma já indicada: “humano não representa uma entidade dada; foi uma invenção” (MIGNOLO, 2018, p. 157). Da mesma forma,

Natureza não existe, ou existe como uma ficção ontológica. *O que há* é a implacável geração e regeneração de vida no sistema solar, processos dos quais emergiram uma espécie de organismos de vida e linguagem. (MIGNOLO, 2018, p. 158-9).

Com isso o autor começa a explicitar de forma mais direta e conclusiva sua visão sobre o que admite existir em última instância, argumento que se completa algumas páginas adiante quando, ainda tendo em mente as narrativas, Mignolo desenvolve seu entendimento a respeito do caráter relativo daquilo que é considerado por ele como efetivamente existente:

As narrativas sustentando o imaginário da modernidade nos fazem crer que a ontologia é representada pela epistemologia: nós sabemos simplesmente o que é e existe. Em termos decoloniais, o caminho é inverso: é a epistemologia que institui ontologias, que prescreve a ontologia do mundo. (...) A maior parte das culturas e civilizações no planeta vê relações enquanto no Oeste somos ensinados a ver entidades, coisas. Relações não poderiam ser chamadas ontológicas. Caso se queira preservar o vocabulário, então precisaria ser falado “relacionalogia” (discursos sobre a relacionalogia do universo vivo). *O que há depende de como nós fomos programados para nomear o que conhecemos* (MIGNOLO, 2018, p. 147-8).

Portanto, ao mesmo tempo que desenvolve seu argumento relativista, reforça o caráter central que desempenha epistemologia para a sua teoria, Mignolo estende

suas considerações à nossa capacidade de apreender o real, seguindo a lógica do perspectivismo, referindo-se ao neurobiólogo chileno:

A máxima de Humberto Maturana aqui adquire seu significado total: *nós não vemos o que existe, nós vemos o que vemos*. Por esta razão, a materialidade do mundo (sua ontologia) é moldada pela epistemologia (sentido do mundo projetado em narrativas e argumentos [logos] codificados, em cada cultura e/ou civilização, como conhecimento (epistemologia) (MIGNOLO, 2018, p. 196).

Assim, as cosmologias e suas narrativas imprimem sentido a coisas, processos, objetos, que não possuem sentido intrínseco. Por essa atuação particular de cada cosmologia, entre elas não há relações; não se pode traduzir o sentido de uma ideia ou narrativa própria a uma cosmologia para encontrar correspondências exatas em outra. Inclusive, quando se tenta fazer isso, de forma que um “universo de sentido” (MIGNOLO, 2018, p. 196) busca interferir em outro, o autor argumenta que ocorre uma espécie de totalitarismo, o que lhe permite criticar teorias que almejam à totalidade e se baseiam em categorias universais. Elas seriam intrinsecamente “totalitárias”, já que algo como totalidade não pode existir em um “mundo” composto por uma multiplicidade de “histórias locais”:

O problema com universais é que, *visando a totalidade, eles se tornam totalitários*. O que isso significa é que totalidades são totalitárias se elas obtêm sucesso em avassalar ou rejeitar reivindicações similares em outras cosmologias. Quando isso ocorreu no período histórico que aqui descrevemos como moderno/colonial, uma totalidade totalitária fornece uma moldura para a colonialidade do conhecimento (MIGNOLO, 2018, p. 164).

Ele explora ainda mais essa crítica aos “universais”, mencionando um problema clássico da filosofia ocidental: “A questão é – em termos decoloniais – se universais existem de fato ou se são apenas conceitos tomados como representações do que existe” (MIGNOLO, 2018, p. 172) – sua posição diante disso já foi explicitamente esclarecida com as críticas à representação. Adiante no argumento, ao continuar explicando como se dão essas “totalidades totalitárias” acima referidas, ele expõe a sua concepção de verdade propriamente dita:

Para estabelecer uma totalidade - um conjunto de discursos que criam uma ontologia - você precisa desmascarar todas as outras cosmologias que têm uma reivindicação de totalidade. E para fazer isso, você precisa impor sua própria totalidade sobre todas as outras. É assim que a verdade sem parênteses anula a possibilidade de verdade em parênteses, isto é, viver em um modo pluriversal de existência, em vez de em um universal. Você precisa não apenas afirmar sua própria totalidade, mas também desvalorizar, demonizar e silenciar as coexistentes (MIGNOLO, 2018, p. 172).

A fim de relativizar a verdade, Mignolo adota então uma terminologia segundo a qual o máximo admitido é uma verdade entre parênteses, isto é, no caso do pensamento decolonial, o que cada cosmologia considera verdade.

Com isso em mente, é possível passar para a explicação do segundo momento do aparato conceitual. Como indicado acima, a compreensão sobre modernidade não está completa sem o entendimento da sua ligação intrínseca com a colonialidade. Este é um conceito decolonial que visa evidenciar que a colonialidade não é uma consequência negativa da modernidade, mas, sim, uma dimensão constitutiva dela. Os conceitos de colonialidade e suas variações (do saber, do ser etc.)

foram conceitos *que vieram à existência no Terceiro Mundo*. Melhor ainda, estes conceitos surgiram no momento cronológico do colapso da União Soviética e, com isso, a ideologia que dividia o mundo em Primeiro, Segundo e Terceiro. Colonialidade e modernidade/colonialidade são, portanto, placas de sinalização na mutação imaginária do Terceiro Mundo em Sul Global. Por isso, nossa perspectiva aqui é *baseada nas memórias e experiências da Guerra Fria e do Terceiro Mundo*, nos quais os conceitos decoloniais de modernidade e modernidade/colonialidade *estão embutidos* (MIGNOLO, 2018, p. 111).

Diante disso, para Mignolo um mérito do conceito “colonialidade” é não ter “surgido através de debates disciplinares ou interdisciplinares, mas das experiências vividas na América do Sul” (MIGNOLO, 2018, p. 112). O conceito é, ainda, intercambiável com outros, como o de “matriz colonial do poder”, abreviada por MCP, empregados de acordo com “o nível de detalhe” que se queira dar no momento (MIGNOLO, 2018, p. 141). A MCP se diferenciaria de conceitos como a “mais valia”, de Marx, ou “inconsciente”, de Freud, segundo Mignolo, por ter sido criado no “Terceiro Mundo”, e não nas “universidades do Norte” (MIGNOLO, 2018, p. 142).

De forma sintética, estamos todos vivendo nessa “matriz colonial de poder”, conceito cujo autor recorre a uma analogia com o filme Matrix para elucidar, no sentido de que ambos apresentam uma “ilusão fabricada” como se fosse realidade. Há a ressalva, entretanto, de que no filme essa ilusão é fabricada por máquinas, e no caso vivido pelos seres humanos,

os criadores das ilusões (modernidade), usando energia de corpos humanos (trabalho) bem como energia da biosfera (água, terra e oxigênio) e do cosmos (luz do sol e da lua), são seres-humanos dentro da matriz colonial de poder, crendo, ou fazendo crer, que existe uma instância exterior da matriz colonial da qual esta pode ser observada. Essa instância foi o Deus Cristão ou o Homem Secular, Observador Científico/Filosófico. *Em termos decoloniais, não há exterior e,*

portanto, o pensamento decolonial não pretende ser uma versão moderna (ou pós-moderna) do Deus ou do observador Científico/Filosófico (MIGNOLO, 2018, p. 114)

Essa matriz é composta por domínios surgidos uma vez que não apenas a ficção “modernidade” foi inventada, mas também todos os âmbitos da vida humana são tratados como esferas constituídas através de discursos e narrativas – assim o autor entende a economia, a política e a história, por exemplo.

Pois o que são economia, política e história se não os decretos de certos tipos e esferas do conhecimento que moldaram a práxis de viver (...)? É através de conversas (discursos e narrativas, orais ou escritas) que as atividades amorfas de um povo são distinguidas, narradas, teorizadas, criticadas, e transformadas em economia, política, história e assim por diante (MIGNOLO, 2018, p. 137).

Tais domínios, ademais

não existem independentemente, com etiquetas dizendo "Eu sou conhecimento", "Eu sou natureza", "Eu sou negro", "Eu sou heterossexual", "Eu sou gay", "Eu sou política", "Eu sou finanças", e assim por diante. Todos esses domínios foram inventados pela retórica (as narrativas) da modernidade. Eles passaram a existir através dos vários fluxos de enunciação (...). Todos os domínios são, portanto, interconectados pela lógica da colonialidade (...) enquanto permanecem escondidos ou disfarçados pela retórica da modernidade (...) (MIGNOLO, 2018, p. 150).

Além de domínios, fazem parte da composição da MCP dois níveis, chamados de “nível do enunciado” e “nível da enunciação”, já que a explicação de Mignolo se dá em uma analogia com uma conversa. Sobre estes, é dito que

O enunciado é o nível composto pelos domínios a serem administrados e controlados. Os domínios formam o nível ontologicamente constituídos pelo nível da enunciação. Eles não existem por eles mesmos, apesar de termos a impressão de que sim. Isto é, epistemologia configura (e nesse sentido, cria) a ontologia dos domínios. (...) Economia e política e, claro, natureza, são constituídas e configuradas pelo conhecimento e princípios e suposições sobre os quais o conhecimento é uma máquina de criação de mundos. Isto é, a epistemologia cria domínios ontológicos (MIGNOLO, 2018, p. 169).

Com esse argumento, então, é abordado o papel do conhecimento, que será desenvolvido a partir deste ponto. Quanto à conexão entre esses domínios, argumentados enquanto esferas em relação, o autor diz que ela se dá justamente através de “fluxos de energia nas esferas conhecimento, subjetividades e interesses” (MIGNOLO, 2018, p. 169). Os mesmos fluxos que entrelaçam os níveis “permeiam os fluxos entre os domínios” (MIGNOLO, 2018, p. 169). Por isso,

os domínios separados - economia, política, conhecimento e

subjetividade, racismo e sexismo, o domínio dos vivos (ou "natureza") - não podem ser compreendidos isoladamente, pois eles são todos interconectados. Os fluxos da enunciação para o enunciado garantem administração, transformação, e controle da MCP - os fluxos do enunciado para a enunciação, em troca, garantem benefícios e interesses próprios para todas as pessoas, instituições e línguas embutidas na enunciação (MIGNOLO, 2018, p. 169-70).

Para além de tais fluxos e energias, portanto, o conhecimento é, mais diretamente, o responsável por tanto transformar esses mundos inventados em “realidades”, seguindo o entendimento do autor, quanto por conectar uma “esfera” com a outra. Nesse processo, é escondido

o fato de que os mundos que a enunciação renderiza não são representações de mundos existentes, mas instituídos pelo “fazer” da enunciação. A enunciação é uma práxis que institui os domínios, sem distinguir os níveis e escondendo os fluxos. O aparato de enunciação moderno/colonial confunde descrição e explicação de mundos com os mundos descritos e explicados. Por essa razão, representação é um conceito crucial na retórica da modernidade: nos faz crer que exista um mundo exterior que possa ser descrito independente da enunciação que o descreve (MIGNOLO, 2018, p.150-1)

Anteriormente foi explicado que o autor compreende o conhecimento como algo equivalente a discursos e narrativas inventados em cada cosmologia com o objetivo de “moldurar” a vida em esferas e, com isso, atribuir sentido e organizar “atividades amorfas” (MIGNOLO, 2018, p. 137). Neste processo,

entidades e relações são concebidas, percebidas, sentidas e descritas. Neste sentido específico, existem tantas “ontologias” e “relacionologias” quantas “cosmologias” existirem. Epistemologias são sempre derivadas de cosmologias (MIGNOLO, 2018, p. 135).

Assim, o conhecimento, com seus princípios e suposições (epistêmicos), é, para ele, literalmente, uma “máquina de criar mundo” (MIGNOLO, 2018, p.169). Por essa visão, o autor constantemente volta ao ponto de “ontologias serem invenções epistêmicas” e completa: “classificações são invenções, não representações” (MIGNOLO, 2018, p. 178). Essas classificações – as que estão envolvidas em todo processo de conhecimento – ocupam lugar importante na discussão porque com esse tema o autor não apenas continua as suas críticas à representação, mas também elabora como se dá a dominação epistêmica da matriz colonial do poder. O argumento é direcionado a isso pois romper com essa dominação, principalmente no conhecimento, – através de um “desligamento” – é o objetivo decolonial por excelência, como será abordado abaixo. Em suas palavras,

o conhecimento é o domínio primordial da MCP. Economia é

conhecimento organizando e legitimando práxis. Capitalismo nomeia um tipo de conhecimento que justificou e justifica a subjugação de economias não capitalistas. Por isso, a tarefa decolonial mais básica e fundamental é no domínio do conhecimento, uma vez que é o conhecimento que assegura a unidade da MCP e que conforma subjetividades (MIGNOLO, 2018, p. 177)

Para o autor, “a operação básica implementada para garantir domínio epistêmico foi a classificação social. Classificação social, em vez de classe social, é o momento epistêmico fundante da MCP” (MIGNOLO, 2018, p. 174). E, ainda: “quando se trata de organização cultural entre humanos, os meios mais eficazes de classificação são os discursos” (MIGNOLO, 2018, p. 180). Para atingir a dominação epistêmica, então, a lógica da colonialidade contou com a forma mais eficiente de classificação: os discursos.

Tais discursos, empregados pela “lógica da colonialidade”, geram as diferenças coloniais, que se manifestam epistêmica e ontologicamente. Estas se referem, essencialmente, a classificações que, da perspectiva do opressor, justificam a subjugação de certos povos e/ou territórios, como “negros” e “índios” nos processos de colonização a partir do século XVI. Neste tipo de discurso reside o poder da “dominação epistêmica” realizada pelo pensamento europeu, que, em sua pretensão de universalidade, silenciou outros saberes. Nesse assunto, ele volta ao seu ponto central ao dizer que as diferenças coloniais “nos fazem crer que as diferenças configuradas entre o narrador, a narração e os eventos e entidades descritos e narrados existem fora da narrativa que descreve e conta as histórias” (MIGNOLO, 2018, p. 186).

Em outras palavras, ele busca eliminar a distinção sujeito-objeto, bem como a realidade à que eles se referem, através de uma crítica complementar à referida anteriormente acerca da “totalidade totalitária” configurada pelo pensamento ocidental. Sobre esta, é dito que ela “possui duas trajetórias, e ambas têm a mesma origem: a distinção epistêmica entre sujeito cognoscente e objeto conhecido” (MIGNOLO, 2018, p. 200). Porém, ao mesmo tempo em que o autor argumenta a favor de uma superação dessa dicotomia, ele declara explicitamente que, em contrapartida, “a fim de pôr em dúvida a fundação moderna/colonial do controle do conhecimento, é necessário focar no conhecedor em vez de no conhecido” (MIGNOLO, 2018, p. 149). Nesse sentido, a perspectiva apresentada por ele defende que “decolonialmente, o Homem/Humano deve ser localizado no ato da enunciação em vez de na entidade que

é enunciada” (MIGNOLO, 2018, p. 159). O que está em jogo, então, evidentemente é uma concepção subjetivista.

Com isso, passamos para o terceiro e último momento do aparato conceitual, e se torna necessário compreender a proposta decolonial, já que frente a tal processo de dominação teorizado por Mignolo, este aponta que a perspectiva decolonial precisa abordar “o saber e o conhecimento corporal e geopoliticamente (quem, onde, por quê, quando)”, o que gera uma realocação dos “universais ocidentais para sua emergência local e os restaura para seu escopo local” (MIGNOLO, 2018, p. 205). A proposta decolonial, então, está indissociavelmente ligada à ideia de romper o que é considerado a principal forma de dominação (a epistêmica, que tornou hegemônico o “modo ocidental” de conhecimento e subjugou outros). Por isso, para o autor,

habitar a fronteira e sentir a diferença colonial epistêmica e ontológica acarretam as *condições necessárias* do habitar, pensar e fazer fronteiriços. Pensamento fronteiriço e epistemologia de fronteiras emergem entre sujeitos coloniais (como Mankanyezi) que percebem que seu conhecimento foi rejeitado e negado. Essa realização é o ponto de partida para *se tornar sujeitos decoloniais* (...) (MIGNOLO, 2018, p. 207)

Com o pensamento fronteiriço/epistemologia de fronteiras, o pensador decolonial se guia pela ideia de fronteira enquanto uma metáfora, no sentido de que existem sujeitos a viver na borda, no liminar entre a modernidade e a colonialidade. Enquanto método da teoria decolonial, busca “operar uma crítica decolonial às teorias do conhecimento, forjadas nos centros geopolíticos de poder (...)” (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 652). Além disso,

Esta epistemologia, que emerge no espaço intersticial entre a tradição e a modernidade, busca ancoragens contextuais em histórias locais, em *cosmovisões* subalternizadas, concretizadas em uma *corpo-política, geopoliticamente situada* (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 656).

Os sujeitos que habitam essa fronteira carregam os traços de uma ambiguidade de separação/contato, isto é, por meio dessa característica da modernidade/colonialidade, “o sujeito olha para si com os olhos do “outro”, os olhos da metrópole colonial, mesmo fazendo parte da “exterioridade da fronteira. A fronteira, portanto, é o *lócus* da subalternidade (...)” (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p. 653).

Com este método, que busca ser uma epistemologia própria ao mesmo tempo em que critica a epistemologia por ser algo característico da cosmologia ocidental, Mignolo busca se afastar da epistemologia ocidental em um aspecto mais abrangente

do que o conceitual, apresentando uma forma de abordagem que, para ele, permite justamente esse duplo movimento: criticar as teorias do conhecimento dominantes ao mesmo tempo em que fornece um novo modo de análise – o modo que parte dos sujeitos decoloniais. A partir dessa concepção de conhecimento, em outro trecho do livro analisado, o autor argentino completa:

Após a Revolução Industrial, extrativismo concentrou-se nos recursos naturais necessários para alimentar as máquinas. E a partir da segunda metade do século XX até o presente, o extrativismo tem abastecido a assim chamada Quarta Revolução Industrial (Tecnológica). O que o extrativismo não pôde fazer foi “extrair” o conhecimento e a alma das pessoas. É por isso que, hoje, *estamos testemunhando o poderoso ressurgimento de conhecimentos indígenas, filosofias da vida, e modos de ajudar o mundo a perceber o quão vicioso e diabólico é o conceito de natureza e seus representantes, recursos naturais, foi e continua a ser* (MIGNOLO, 2018, p. 159).

Por tudo isso, é possível compreender a forma de abordagem decolonial aos problemas do conhecimento. Ao trazer a questão geopolítica à tona, o autor procura focar no local de produção de um conhecimento (se é na Europa ou nos “países do Sul”, essencialmente) – já que o fato de um conhecimento ter surgido em um país latino-americano, por exemplo, já seria um mérito em direção a seu potencial emancipatório; por outro lado, se produzido na Europa, suas pretensões críticas seriam tratadas como meras “críticas internas”.

No que diz respeito à questão corpórea, para defender esses “saberes silenciados”, Mignolo faz uma associação entre o conhecimento, a experiência subjetiva (vivência) e os “corpos” que “carregam” esse conhecimento. Como referido acima, a emergência do pensamento decolonial está restrita a esses sujeitos enquanto “condições necessárias do habitar, pensar e fazer fronteiriços” (MIGNOLO, 2018, p. 207). Assim, a proposta decolonial “depende de conhecimentos que estão embutidos na práxis de viver⁸ que gerou tais conhecimentos” (MIGNOLO, 2018, p. 173). Tais conhecimentos são “incorporados” através da vivência, por pessoas que “carregam em seus próprios corpos” a experiência colonial (MIGNOLO, 2018, p. 168). Isso é posto

⁸ Enquanto em obras mais antigas o autor se referia a vivência de forma mais explícita, como em “eu me interessei muito mais em refletir criticamente sobre a colonialidade e em pensar a partir da vivência dela (...)” (MIGNOLO, 2003, p. 38), no livro agora analisado o termo que dá o mesmo sentido é “práxis of living”. Sobre este, vale notar que o conceito “práxis” é empregado de forma a reduzi-lo de seu caráter objetivo. Isto é, ao afirmar que a práxis de viver gerou certos conhecimentos, não está em questão o mero reconhecimento do fato de que o conhecimento está intrinsecamente ligado a práxis dos homens, mas, sim, tendo em mente o conjunto da obra, trata-se de uma tentativa de encaixar essa ideia verdadeira em um contexto subjetivista.

em evidência na citação acima, pela qual nota-se explicitamente que as filosofias guiadas pelos ideais de vivência são exaltadas.

A partir disso, o exercício decolonial é feito de forma interna à matriz colonial do poder, já que para Mignolo não existe um lugar “exterior” a ela (MIGNOLO, 2018, p. 114). Tal exercício busca

minar o mecanismo que a mantém em lugar [a matriz colonial de poder], requerendo obediência. Tal mecanismo é epistêmico e, então, liberação decolonial implica em desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2018, p. 114)

Isto é, como foi explicitado acima, o que articula esse poder, em última instância, são os mecanismos epistêmicos (eurocêtricos), que devem ser desobedecidos. A teorização mais específica dessa desobediência se dá da seguinte maneira:

A decolonialidade emerge da necessidade de se desligar das narrativas e promessas da modernidade (...). Nesse sentido, a decolonialidade é tanto uma analítica da modernidade/colonialidade (sua constituição, transformação) quanto um conjunto de processos criativos levando a narrativas decoloniais legitimando modos decoloniais de fazer e viver (MIGNOLO, 2018, p. 145-6).

Ou seja, em última instância trata-se de trocar uma narrativa por outra – se desligar das narrativas modernas e se engajar nas narrativas decoloniais, conformando novos tipos de subjetividades. O termo “desligamento” é sempre utilizado pelo autor para se referir à tarefa decolonial, seguindo a seguinte lógica, que já começou a ser indicada: vivemos na matriz colonial de poder; não existe a possibilidade de se colocar para além dela; o que a articula, acima de tudo, é a “esfera do conhecimento”, dominada pelo “eurocentrismo epistêmico”; portanto, de forma interna a essa matriz, o exercício decolonial propõe um “desligamento” dos seus mecanismos (narrativas, discursos) que conformam “subjetividades colonizadas”⁹; e “subjetividades decoloniais” entram em cena a partir do momento em que se constroem narrativas decoloniais que enxergam as falsas promessas envolvidas na modernidade; com essas narrativas por base, na prática se organizam em suas “histórias locais”. Assim, o autor empreende um convite para as organizações em pequenos núcleos entre quem compartilha das mesmas narrativas locais; se “desligando” das “ideias” de universalidade, progresso, desenvolvimento etc.

⁹ Sobre estas, ele faz associações bastante mecânicas como em: “o conhecimento da teoria política e economia política, e as correspondentes formações de subjetividade que esses conhecimentos acarretam” (MIGNOLO, 2018, p. 222)

Em síntese, a tarefa decolonial se dá em dois âmbitos: no teórico, o que a põe em movimento é a intenção de “se desligar” do que está dado no pensamento europeu. Para isso, o autor sugere mudanças conceituais, como empregar um aparato conceitual em tríade, em oposição aos binarismos conceituais identificados por ele no pensamento ocidental; mudanças no âmbito metodológico, com o desenvolvimento da ideia de epistemologia de fronteiras enquanto a proposição mais madura do autor – que sugere focar no sujeito cognoscente, ser empregada pelos sujeitos que expressam a diferença colonial etc.; e também mudanças no foco da análise: abordar o conhecimento nas frentes da localização, temporalidade, corporalidade etc., buscando desvelar as narrativas enganosas a que estamos submetidos.

No nível prático, a sugestão é “se desligar” de projetos que propõem alternativas universalistas, pois nestes haveria um quê de “totalitarismo”; bem como “se desligar” de “falsas promessas” como progresso e desenvolvimento. Feito isso, e uma vez transformados em sujeitos decoloniais a partir dos exercícios de pensamento acima mencionados, sugere-se a organização em histórias locais, em núcleos de mesma cosmovisão, encontrando maneiras próprias de auto-organização guiadas pelo engajamento em narrativas decoloniais, internamente à “matriz colonial de poder”, isto é, sem ter a intenção de dar fim à tal estrutura.

Com isso conclui-se a exposição acerca dos principais argumentos de Walter Dignolo no livro analisado, evidenciando os aspectos mais estruturantes de sua teoria do conhecimento. Feito isso, cabe, então, proceder a elaboração da aproximação sugerida na tese do presente artigo, considerando os posicionamentos do autor argentino em conexão com a filosofia da vida.

Convergências entre a epistemologia de Walter Dignolo e a da filosofia da vida

A exposição precedente procurou evidenciar, em primeiro lugar, que os escritos de Dignolo em “On Decoloniality” (2018) giram em torno de um ponto central: a recusa da existência de uma realidade objetiva e, conseqüentemente, a negação da possibilidade de um conhecimento objetivo e verdadeiro. Vimos, baseados em Lukács, que tal posicionamento é justamente a característica central do agnosticismo, tendência predominante na teoria do conhecimento da filosofia da vida, que reproduz as características de um tipo específico de idealismo subjetivo. Nesse sentido, a visão de mundo fornecida por Dignolo, além de ser essencialmente marcada pelo

agnosticismo, também o é pelo subjetivismo, aspecto intimamente correlacionado e, novamente, característico da filosofia da vida.

A teoria do pensador decolonial enfatiza, acima de tudo, as críticas à representação, sempre no sentido de reforçar o argumento de que não existe uma realidade objetiva a ser representada; para ele os discursos e narrativas criam o sentido de “objetos”¹⁰ que, fora desses mesmos discursos e narrativas, não significam nada, não passam de “atividades amorfas”. Assim, os “domínios” referidos por Mignolo, como o conhecimento, a política etc., não passam de uma criação discursiva, de elementos de uma retórica cujo objetivo é fazer passar por realidade uma ficção.

Tal posicionamento afastado da objetividade se liga indissociavelmente ao relativismo do autor, expresso nas tipologias subjetivistas. Mignolo procura decompor o que se entende por realidade em cosmologias, no interior das quais há domínios, que por sua vez contém níveis, baseando sua visão crítica e, conseqüentemente, sua proposta nessa abstração tipológica completamente descolada da materialidade. Além do mais, tais esferas não existem de fato, mas a retórica da modernidade nos quer fazer crer na sua existência.

Na obra do autor, essa tipologia cumpre as duas funções abordadas por Lukács no livro já mencionado: a de combater o materialismo e a de colocar as “figuras” dessa tipologia – no caso de Mignolo, as narrativas – como responsáveis por “manter a marcha histórica”. Na exposição da teoria decolonial em questão, trouxemos uma citação na qual é argumentado explicitamente esse papel em “(...) a narrativa que legitima ações e a tomada de decisão para manter a marcha da história” (MIGNOLO, 2018, p. 117).

Partindo dessa visão dos domínios, o pensador argentino busca argumentar que eles são fortemente conectados, mas o que o seu tratamento evidencia é que, na verdade, ele não apreende as conexões efetivas das “esferas” entre si. Lukács mostra que isso é o que faz, por exemplo, Simmel, com uma tipologia de decomposição “em mundos independentes e equivalentes” (LUKÁCS, 2020, p. 392). Nesse esforço infrutífero para argumentar que os domínios são interligados, ele se revela incapaz de apreender as conexões de forma real, já que apenas se refere a tais conexões enquanto “fluxos de energia” ou enquanto discursos configurados pelo conhecimento que

¹⁰ Entre aspas porque Mignolo nega a ideia de que sejam objetos.

fornece uma sustentação à MCP. Contudo o autor jamais consegue mostrar de forma efetiva através de que mediações o conhecimento hegemônico é capaz de sustentar formas de dominação – a não ser em exemplos superficiais sobre a conformação de subjetividades.

Com esse tratamento das “esferas” da vida, Mignolo as torna equivalentes entre si e criadas subjetivamente. A equivalência toma, principalmente, a forma de uma equiparação do saber científico a qualquer outra forma de “saber”. Tal procedimento somado ao ataque às noções de verdade e universalidade geram uma espécie de relativismo das equivalências, servindo de base para o anticientificismo no interior da “guerra contra a filosofia racionalista, orientada para as ciências da natureza e originada em Descartes” (LUKÁCS, 2020, p. 379) e que Lukács mostra ter sido inaugurada por Nietzsche e Dilthey. Isso a tal ponto que o artigo de Chambers (2020) é dedicado a mostrar como Mignolo se apropria de forma completamente distorcida de filósofos iluministas, especialmente do próprio Descartes.

Uma vez caracterizado por tais atitudes perante a objetividade e o conhecimento objetivo, Mignolo recai no intuicionismo típico da filosofia da vida. Seu pensamento valoriza a intuição em detrimento à razão, entendida de forma estreita e deformada. Isso repercute, por exemplo, na tendência de refutar críticas que cheguem por vias “meramente conceituais”, como ocorre, também, na filosofia da vida. Ou então na glorificação de conceitos e concepções teóricas que não surgem de “meros debates”, ou no contexto das universidades (onde, aliás, ele próprio se situa).

Como iniciamos a indicar, as experiências subjetivas ocupam o lugar central no conhecimento considerado legítimo pelo autor argentino, em que ele realiza um recorte na ideia de vivência: não é a experiência subjetiva de qualquer um que se baseia o conhecimento legítimo, mas a de apenas algumas pessoas, de alguns lugares muito específicos. Do que resulta uma teoria do conhecimento de caráter aristocrático, mas em um sentido diferente do que seria definido como aristocracia para a filosofia da vida clássica. Para esta última, “a intuição é uma faculdade que apenas os eleitos, os membros de uma nova aristocracia, supostamente possuem” (LUKÁCS, 2020, p. 362), ou seja, reservavam o conhecimento legítimo a algum grupo, a partir da lógica que opera com base na intuição para desenvolver conhecimento não era algo dentro das possibilidades de qualquer um. Mignolo reproduz essa ideia, já que defende que o conhecimento está restrito a um grupo específico, como foi demonstrado. Ele cria,

assim, uma nova elite, mesmo que situe esse grupo nos povos subalternos, de determinadas localizações geográficas que passaram pela experiência colonial.

O autor decolonial, portanto, traz à tona a questão da vivência somando a experiência subjetiva às três dimensões acima mencionadas: a geolocalização, a questão corpórea e as críticas a quem se propõe a abordar um assunto por uma “mera” apreensão conceitual, a partir do universo disciplinar acadêmico, de debates caracterizados por conflitos de interpretações etc. Sobre esses debates acadêmicos e os conceitos que assim surgem, Mignolo é categórico ao glorificar os conceitos decoloniais por terem origem lugares específicos, marcados por tipos específicos de experiências, que conformam subjetividades específicas a partir das quais o conhecimento “bom” emerge. Lembremos que ele usa também este argumento para diminuir alguns conceitos pelo local de origem, especialmente pela origem subjetiva do criador do conceito.

Por isso começamos a indicar na sessão precedente que o que está em jogo para Mignolo não é a vida objetiva em si, mas concepções de vida, memórias de vida, experiências específicas etc., isto é, a vivência. Ao conferir esse grau de importância à vivência, o autor reproduz aquele problema muito característico da filosofia da vida, esclarecido por Lukács. Qual seja: na filosofia burguesa imperialista, é comum apresentar uma pseudo-objetividade, surgida a partir do momento em que, tendo por base uma confusão entre objetividade e subjetividade, é apresentada uma teoria que aparentemente supera o dilema entre idealismo e materialismo, mas, na verdade, renova o idealismo subjetivo de alguma maneira. Essa confusão, no caso da filosofia da vida, parte da centralidade do conceito de “vida” – lado objetivo – na sua forma subjetivada de “vivência”, sendo ela a forma de resolver o dilema entre a necessidade de elaborar uma visão de mundo e não tocar nas bases do idealismo subjetivo.

Isso porque, como mencionado, no período imperialista surge a necessidade de uma visão de mundo para, com base nela, tentar combater o marxismo, e, com isso, passou a ser necessário apresentar concepções teóricas sobre elementos objetivos, como a história e o homem; mas como não podiam abandonar as bases do idealismo subjetivo para lutar contra o materialismo, os filósofos lançaram mão desse uso do conceito de vida na forma subjetivada. Através disso, tentavam apresentar tais elementos objetivos em uma relação com a vida para dar um ar de objetividade, mas como faziam isso equiparando vida e vivência, bem como continuavam negando a

realidade independente da consciência e sua cognoscibilidade, o resultado era a “pseudo-objetividade”.

É necessário também ressaltar que, por a filosofia da vida ser a tendência dominante na filosofia europeia do período imperialista, expressar semelhanças com a mesma implica, também, em convergências com características gerais do período. Nesse sentido, o combate vulgar – isto é, sem compreender corretamente o “adversário” – à teoria, método e prática marxistas é outro fator de aproximação entre a filosofia hegemônica do período em questão e a teoria apresentada pelo pensador decolonial.

No caso contemporâneo, o combate a nível teórico e metodológico se dá na tentativa de romper com a concepção de conhecimento que é legada da obra marxiana, de fundamentação ontoprática. Isso, no entanto, fica bem mais implícito no texto do que as chamativas tentativas de apagar a diferença entre Marx e filósofos burgueses europeus, por exemplo igualando conceitos marxianos a freudianos sob a falsificação de terem sido, ambos, produzidos em “universidades do Norte”.

Relacionado a isso e, enfim, considerando o nível prático, frente à proposição contida no marxismo – conceito de progresso que impulsiona para além do capitalismo – Mignolo procura apresentar a proposta decolonial como superior. No encerramento do texto, o autor completou:

A derrota do capitalismo foi planejada diversas vezes em nome do marxismo. E diversas vezes falhou porque o marxismo permaneceu dentro do quadro da MCP: se opôs ao conteúdo, mas não questionou os termos (suposições, princípios, regulações) do tipo de conhecimento sem o qual o capitalismo não existiria (MIGNOLO, 2018, p. 222)

Assim, a proposta decolonial apresentada tem como pressuposto uma das oposições mais marcantes da teoria do autor – a defesa das histórias locais e a crítica aos projetos globais –, que implica na tentativa de igualar o comunismo a qualquer outro projeto ocidental, inclusive ao próprio capitalismo, na medida em que ambos seriam regidos por uma lógica universal “totalitária”.

Nesta recusa do progresso tanto em sua concepção burguesa – pois seria uma narrativa enganosa – quanto em sua concepção marxista, Mignolo recorre a uma ideia de terceira via, com o que se ressalta outra semelhança com a filosofia reacionária imperialista. Podemos recorrer a outro texto de Lukács para lembrar que

À medida que a crise se prolonga, a concepção de um 'terceiro caminho' progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe, [mas indiretamente] não deixa de ser uma apologia do capitalismo. (...) Finalidade verdadeira dessa tendência é impedir o descontentamento engendrado pela crise, de se voltar contra as bases da sociedade capitalista (LUKÁCS, 1979, p. 44-45)

Mignolo, ao elaborar sua proposta, se guia abertamente pela ideia de “nem capitalismo, nem comunismo”, o que fica claro em um artigo no qual ele busca, entre outras coisas, explorar de que maneira a opção decolonial é, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma ruptura com a descolonização na época da Guerra Fria:

Este é o legado da Conferência de Bandung. Quem participou da conferência optou por desprender-se: nem capitalismo nem comunismo. Optaram por descolonizar. O processo é longo, mas continua. Fanon introduziu a versão teórica, Bandung, a política. A grandeza da Conferência de Bandung consistiu precisamente em ter mostrado que a descolonialidade é uma “terceira opção” que não resulta da combinação das existentes, mas consiste em desprender-se delas. Seu limite estriba em ter-se mantido no domínio do desprendimento político e econômico. Não se colocou a questão epistêmica. No entanto, as condições para colocá-las estavam aí dadas (MIGNOLO, 2017, p. 19).

Contudo, sua proposta não admite a possibilidade de superação efetiva do capitalismo, apenas a construção de novas subjetividades enquanto o capitalismo segue seu curso. Portanto, está mais para uma “decolonização do capitalismo”. Isso se evidencia em declarações como “o pensamento e o fazer decolonial têm uma árdua tarefa de germinar coexistindo com forças avassaladoras” (MIGNOLO, 2018, p. 223) ou “a decolonialidade é uma opção entre opções modernas/coloniais coexistentes” (MIGNOLO, 2018, p. 224).

Essa é uma das formas nas quais a apologia indireta do capitalismo aparece na obra do autor, ligada ao fato de que suas críticas ao capitalismo são críticas românticas, que tratam as problemáticas desse modo de produção como uma crise da cultura, ignorando o aspecto econômico. Em certa parte do texto, o autor decolonial aponta que algumas narrativas envolvidas na MCP estão em uma tentativa “de manter controle do significado epistêmico na esfera da cultura, paralelamente ao controle do significado e do poder na esfera da economia e na da política” (MIGNOLO, 2018, p. 172). Ao mesmo tempo, ele passa todo o texto reforçando que o foco de suas críticas e objetivos de mudança é, justamente, esse âmbito dos significados epistêmicos.

Então, embora ele critique a ideia de “cultura”, especialmente na sua dicotomia com a natureza, enquanto uma criação do pensamento ocidental, de certa forma ele mesmo é consciente de que o que está em relevo, o tempo todo, é o aspecto cultural.

Dessa maneira, sua apreensão da economia é muito problemática, já que o autor faz uso do relativismo de sua teoria do conhecimento para construir uma visão de mundo marcada pelo que Lukács denominou “clima anticapitalista”. Além disso, em Mignolo o realce de certos aspectos negativos do capitalismo aparece de forma mascarada, pois ele tenta restringir o escopo desse modo de produção à “esfera econômica” e, além disso, reduzi-lo a uma mera “forma de conhecimento” também inventada. Assim, as suas críticas nunca são direcionadas ao capitalismo. Ele distorce e oculta completamente o fato de que é o modo de produção capitalista o responsável por todos os problemas que ele levanta, e não uma “matriz colonial de poder”: que ele surge sob as bases da colonização; que, em última instância, em nome dele, e não das “ficções da modernidade”, horrores são cometidos; que o conhecimento hegemônico é capaz de sustentar opressões porque o faz seguindo as necessidades de reprodução do capital; que existem, sim, efeitos subjetivos muito negativos de se viver sob tal organização socioeconômica, mas que eles possuem uma base concreta.

Em conclusão, a frase de Lukács que identifica nos pensadores abordados por ele uma mistura de “um radicalismo puramente ideal com uma adaptação prática absoluta a circunstâncias injustificáveis” (LUKÁCS, 2020, p. 400) se aplica totalmente ao autor decolonial. Como se espera ter ficado claro, a proposta decolonial de Mignolo é a expressão última do relativismo e subjetivismo que caracterizam seu pensamento – o que está longe de ser uma interpretação injustamente imputada ao autor, mas algo que pode ser colhido da estrutura de seu argumento:

Meu argumento é que dentro da MCP não há nada além de opções, opções no interior do imaginário da modernidade e opções no interior dos imaginários decoloniais. Portanto você escolhe uma opção em plena consciência do quadro, ou você é escolhido por uma das opções existentes que você toma, voluntariamente ou não, como a verdade, como a correta ou certa. A decolonialidade é uma opção articulada com a analítica decolonial da modernidade/colonialidade. (...) a partir do momento que você realiza que o que parece ser realidade, objetividade, e verdade não é nada além de uma opção dominante ou hegemônica, você já está pisando fora e habitando a opção decolonial ou outras opções libertadoras (MIGNOLO, 2018, p. 224)

Ademais, mencionar a insuficiência da proposta decolonial não deve ser tarefa restrita à uma perspectiva marxista, mas a qualquer um que busque apreender a fundo

quais caminhos se abrem com a decolonialidade. Essa insuficiência é, antes de tudo, uma incoerência no argumento do próprio autor, que dedica seus escritos a mostrar quão absoluta é a força da “matriz colonial do poder”, para, no fim, não admitir sua superação efetiva e propor uma saída através de um simples “desligamento”. Expurga, pela porta, as contradições identificadas, ainda que na superfície, para contrabandeá-las pela janela.

Considerações Finais

A teoria do conhecimento de Walter Mignolo é, então, semelhante à da filosofia da vida em todos aqueles aspectos essenciais que constituem o seu núcleo: o agnosticismo, isto é, a recusa de que exista uma realidade objetiva e que ela seja cognoscível; a recusa, portanto, de um conhecimento objetivo; o relativismo; a confusão entre objetividade e subjetividade e o subjetivismo, sobretudo na forma da centralidade à vivência. Como se espera ter sido demonstrado, desses aspectos se desdobram outros e todos estão em íntima relação. Sobre tal teoria do conhecimento, o autor constrói sua visão de mundo e traça críticas. Com isso, o pensamento do autor decolonial constitui uma espécie de renovação do agnosticismo, com algumas características próprias.

A principal particularidade de Mignolo reside na centralidade dada, em sua teoria, à determinados povos subalternos – determinação guiada pelas experiências subjetivas conectadas à certas localizações. Com isso, o autor se distingue também, é claro, nos temas: à sua maneira problemática e limitada, abordou formas de opressão e tentou denunciar questões das quais precisamos nos libertar. Contudo, como demonstrou Lukács, para uma teoria subjetivista e idealista, até o ponto de partida em questões concretas não é o suficiente para evitar distorções.

Para fins de investigação futura, pode-se sugerir algumas indicações no sentido da aproximação mais específica entre Mignolo e os autores que ditam a forma e o conteúdo iniciais da filosofia da vida – Nietzsche¹¹, Dilthey e Simmel. Por um lado, o autor decolonial é um desdobramento da filosofia da vida desses autores,

¹¹ Mencionado, aqui, não enquanto um partidário da filosofia da vida – até porque finaliza suas atividades intelectuais nas vésperas do período imperialista – mas, sim, enquanto o principal responsável pelo que Lukács denomina “antecipações intelectuais” do que viria a se cristalizar na filosofia da vida, e, com a sua influência, responsável também pela criação de um ambiente filosófico propício para essa nova ideologia se disseminar.

desenvolvendo, por exemplo, o relativismo de Simmel em relação aos “saberes” e intensificando o irracionalismo e o anticientificismo de Dilthey. Em alguns pontos, Mignolo vai além até mesmo de Nietzsche¹², já que este argumenta que tudo é representação, no sentido de que nada “é”, mas “se torna”. Para este, portanto, o mundo aparente é o verdadeiro, e o “absolutamente verdadeiro” não existe. Já Mignolo nega a própria ideia de representação, não admitindo que exista algo a ser representado. Para este, por sua vez, o mundo aparente seria a referida “ilusão fabricada”, e o verdadeiro também não existe¹³.

Por outro, ao destacar o papel de povos subalternos, Mignolo se distancia dos referidos autores da filosofia burguesa. Contudo, em sua concepção subjetivista do conhecimento o pensador argentino toma como elemento central o tema da corporalidade, tratado de forma mística e abstrata. Como vimos, cabe a Nietzsche ter sido o primeiro a fazê-lo, isto é, expressar o subjetivismo do conhecimento na forma de mitos, dentre os quais o tema da corporalidade é essencial. O que o autor decolonial faz, então, é apenas deslocar a questão corpórea para tais grupos subalternos: os grupos subalternos a que ele se dirige carregam o saber em seus próprios corpos, sentem a opressão colonial em seus próprios corpos.

Por tudo isso, a contradição que o presente trabalho buscou trazer à tona partiu da constatação de que a teoria decolonial de Walter Mignolo tem seu mote na intenção de transcender o que está dado na filosofia europeia. Romper com “padrões eurocêntricos” na produção de conhecimento é o objetivo do autor decolonial por excelência. Foi o motivo de seu rompimento com as teorias pós-colonialistas, é o que guia suas críticas a outros movimentos teóricos e é o que norteia a elaboração do seu método (“epistemologia de fronteiras”). Para esse afastamento, o autor propõe apenas algumas mudanças superficiais, visto no exemplo do uso de um aparato conceitual em tríade, ou na consideração positiva de um conhecimento produzido por um “sujeito decolonial”.

Contudo, em muitos aspectos centrais, e, sobretudo, no nível epistemológico, o

¹² Uma importante menção em relação a aproximações entre Mignolo e Nietzsche é que Nietzsche é diretamente reacionário, enquanto Mignolo procura apresentar o direcionamento da história como uma coisa “neutra”, e, com isso, sua proposta aparentemente não leva nem ao progresso, nem ao retrocesso, já que ele quer combater ambas as ideias. No entanto, como faz um grande esforço para associar a ideia de progresso a distintas formas de dominação, em essência ele também recai no reacionarismo.

¹³ Com tais apontamentos, não pretendemos esboçar nenhuma conclusão apressada, apenas sugerir pontos de identificação que merecem investigação futura.

autor se identifica não somente com a própria filosofia europeia, mas, especialmente, com um tipo de filosofia europeia nascida no período imperialista que, além de fundir hermenêutica e epistemologia, cumpriu a função de inibir a ação efetiva contra as contradições estruturantes do capitalismo. Vale lembrar que, nesse sentido, o autor expressa identificação com, para além de características específicas da epistemologia da filosofia da vida, marcas gerais da filosofia burguesa do imperialismo: apologia indireta do capitalismo através de críticas românticas e ideias de “terceira via”, o combate à teoria, método e prática marxistas a partir de críticas vulgares etc.

Com isso, ele está longe de apresentar uma teoria que forneça um guia de ação, um meio de libertação efetiva das diversas opressões e que se coloque, de fato, ao lado dos povos subalternos. As limitações do autor, ademais, impedem que sua teoria forneça, ao menos, uma forma de explicação concreta acerca das problemáticas históricas e sociais às quais estamos submetidos, já que ele distorce e oculta a materialidade dos problemas. Então, apesar de suas intenções e das mencionadas distinções, o conteúdo filosófico do pensamento de Mignolo o coloca ao lado dos filósofos burgueses irracionalistas.

Interessante é, também, notar que Mignolo busca se colocar como um dos responsáveis por levantar questões até então completamente ignoradas na história do pensamento, por razões que ele atribui ao próprio domínio da filosofia ocidental. Contudo, na realidade, pelos teóricos que ele enquadraria em tal filosofia, muitas de suas questões já são, há muito, colocadas. Para nos restringir ao quadro da filosofia da vida, Dilthey, por exemplo, inaugura a crítica à separação entre sujeito e objeto enquanto algo que não deve ser tratado como “transcendental”.

Sugere-se que investigações futuras abordem, de forma rigorosa, as relações mais específicas entre os pensadores decoloniais, de modo geral, e a filosofia da vida, tanto em sua formulação inicial quanto nos desdobramentos posteriores, como Foucault¹⁴, já que o presente trabalho se limitou a investigar aspectos mais gerais relacionados à teoria do conhecimento. Além disso, uma análise mais completa precisará ser capaz de conectar a teoria decolonial a aspectos materiais do desenvolvimento histórico, abordando sua gênese e função detalhadamente a fim de demonstrar de que maneira a teoria em foco responde a problemas específicos

¹⁴ Ressaltando, inclusive, momentos nos quais a identificação é maior com os desdobramentos da filosofia da vida, como a filosofia francesa, do que com a filosofia da vida clássica.

colocados pelo momento histórico contemporâneo e pelo estágio atual da luta de classes. Da mesma forma, cabe investigar as necessidades sociais que tornam essa posição epistemológica necessária hoje. Com isso, poderão ser fornecidas mais explicações para a conclusão geral de se tratar de uma renovação do agnosticismo. A necessidade de expansão dos exames críticos acerca do pensamento decolonial se impõe, sobretudo dado o alcance e popularidade que tal teoria veio a ter.

Referências bibliográficas

- ALVES, C.; DELMONDEZ, P. Contribuições do Pensamento Pós-Colonial à Psicologia Política. *Psicologia Política*, 15(34), pp. 647-661.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p.89-117, 1 ago. 2013.
- BROWITT, Jeff. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuadernos de literatura*, v. 18, n. 36, p. 25-46, 2014.
- CHAMBERS, P. A. Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin America Decolonial Theory. *Dados*, v. 63, n. 4, 2020.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas Ltda, 1978.
- CHEAH, P. The Limits of Thinking in Decolonial Strategies. Townsend Newsletter, nov./dez., p. 9-11, 2006.
- CONNELL, R.; MAIA, J. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n.80, p. 09-20, out. 2012.
- CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010.
- DOMINGUES, J. M. Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America Theory. *Culture & Society*, v. 26, n. 1, p. 112–133, Jan. 2009.
- FERRY, L.; RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FRANZÉ, J. *Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 18, p. 211-233, jan. 2013.
- FREITAS, A. *Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/colonialidade: Universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos*. REALIS, Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, v. 8, p. 145-171, 2019.
- GARCIA, A. V. A tradição filosófica e o eurocentrismo: como decolonizar o filosofar e o ensino de filosofia contemporâneo?. *Revista digital de ensino de filosofia*, 6, e16, pp. 1-16. 2020.
- LOUREDO, F.; OLIVEIRA, T. *Administração desnorteada? Uma revisão sistemática sobre a perspectiva decolonial e os estudos em organizações*. Research, Society and Development, v.11, n.2, 2022.
- LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- _____. *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- _____. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Editora Senzala, 1967.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2ª ed., 2018.

- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MIGNOLO, Walter D. *Desafios decoloniais hoje*. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu, v. 1, n.1, pp. 12-32, 2017.
- _____. *Histórias locais - projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. E. *On decoloniality*: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.
- OLIVEIRA, D.; GOMES, R. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo. *Educação e filosofia*, v. 35, n. 74, 9 nov. 2021.
- ORELLANA, R. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. El privilegio de Walter Mignolo. In: ABRALDES, Daniel (org.). *Ideas que cruzan el Atlántico*: Utopía y modernidad latinoamericana. Madrid: Escolar y Mayo, 2015, p. 211-232.
- PRADO, K. Pensamento decolonial e inclusão subalterna: a educação e o ensino da transformação. *Revista latino-americana de estudos científicos*. v.02, n.10, 2021.
- QUIJANO, Aníbal. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in E. Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber*: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, pp. 194-238.
- QUINTERO, P. et al. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. MASP Afterall, São Paulo, 2019.
- SANTOS, N; DARIDO, M. Desenvolvimento como farsa e a saída decolonial. *Revista fim do mundo*. n.5: mai/ago 2021.
- SILVA, J. Biologia celular, educação antirracista e currículo decolonial. *Revista Exitus*. v.10, n. 1, p.20-110, 2020.

Como citar:

PENNA, Lara Nora Portugal. Renovação do agnosticismo pela "epistemologia fronteiriça": convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 369-404, Edição Especial, 2022/2023.