



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Willian Martini

**ENSAIO POLÍTICO-EPISTÊMICO: SITUACIONALIDADE DO SUJEITO
DE CONHECIMENTO**

Florianópolis
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Willian Martini

ENSAIO POLÍTICO-EPISTÊMICO: SITUACIONALIDADE DO SUJEITO
DE CONHECIMENTO

tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Santa Catarina como requisito
parcial para a obtenção do título de Doutor
em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Janyne Sattler

Florianópolis, 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da
UFSC.

Martini, Willian

ENSAIO POLÍTICO-EPISTÊMICO: SITUACIONALIDADE DO SUJEITO
DE CONHECIMENTO / Willian Martini ; orientadora,
JanyneSattler, 2023.

165 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,
2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia Política. 3. Epistemologia.
4. Moral. 5. Situacionalidade. I. Sattler, Janyne
. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós Graduação em Filosofia. III.
Título.

ENSAIO POLÍTICO EPISTÊMICO: A SITUACIONALIDADE DO SUJEITO DE
CONHECIMENTO

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado em
07/08/2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof^a Dr^a. Mariana Paolozzi Servulo da Cunha

FIL/CFH/UFSC

Prof. Dr. Vilmar Debona

FIL/CFH/UFSC

Prof^a Dr^a. Ilze Zirbel

Cesusc

Prof^a Dr^a. Marinês da Rosa

UNEMAT

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Dr.(a) Orientador(a)

Florianópolis, 2023

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à orientação, apoio e amizade da Dra. Janyne Sattler. Agradecer à Universidade Federal de Santa Catarina e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da bolsa de doutorado e pela assistência e atenção para com os seus pesquisadores durante a pandemia da Covid-19. Aos professores Dr. Felipe de Matos Müller e Dra. Milene Consenso Tonetto, pelas críticas advindas do processo de qualificação da tese, as quais acabaram alterando a rota da conclusão do presente trabalho. Agradecer à Dra. Ilze Zirbel, ao Dr. Vilmar Debona, Dra. Marinês da Rosa e Dra. Janyne pela leitura cuidadosa e pelo parecer final que muito contribuiu para a conclusão deste percurso. Agradeço a meus familiares e amigos. Agradeço à minha companheira Marta, cuja leitura de seu TCR na área de Medicina muito me inspirou com relação ao estilo e forma como apresentei a tese aqui defendida.

Resumo: Durante minha pesquisa me deparei com a seguinte questão: minha tese defende uma epistemologia universalista ou situada? Incerto sobre a resposta, iniciei uma jornada filosófica de exploração e reflexão, reescrevendo a própria trajetória do presente trabalho. A dicotomia entre diferentes “modelos” ou “pontos de partida” me levaram a confrontar concepções tradicionais do sujeito de conhecimento, questionando a própria estrutura que sustenta meu pensamento enquanto pessoa situada num meio. Movendo-me entre abordagens “analíticas” e “continentais” da filosofia, busquei um “equilíbrio” desarmônico entre o universal e o situado, reconhecendo a complexidade da experiência humana. Minha escrita mergulhou em questões existenciais e morais, tanto quanto questões mais técnicas e pontuais, abraçando uma perspectiva crítica e aberta ao desconforto. Ao abordar a formação do sujeito de conhecimento, enfatizei a importância de reconhecer o contexto social e cultural em que as ideias se desenvolvem. Inspirado por pensadores clássicos, bem como por feministas e socialistas, busquei repensar os paradigmas ocidentais e abrir-me a outras cosmovisões, dentro de meu limitado espectro de questões. O resultado é uma tese inquietante e transformadora que busca transcender as fronteiras tradicionais entre disciplinas filosóficas, estudos científicos e produção literária, almejando a renovação para uma noção ampliada acerca do sujeito de conhecimento.

Palavras-chave: situacionalidade; universalidade; ética; conhecimento

Abstract: During my research I came across an intriguing question: does my thesis defend a universalist or a situated epistemology? Uncertain of the answer, I embarked on a philosophical journey of exploration and reflection, reshaping the trajectory of my research. The dichotomy between different “models” led me to confront traditional conceptions of the subject of knowledge, questioning the very structure that sustains my thinking as a person situated in an environment. Navigating between 'analytical' and 'continental' approaches to philosophy, I endeavored to find an unconventional 'balance' between the universal and the situated, recognizing the complexity of the human experience. My writing has delved into existential and moral issues, as well as more technical and specific issues, embracing a critical perspective that remains receptive to discomfort. When addressing the formation of the subject of knowledge, I emphasized the importance of recognizing the social and cultural context in which ideas develop. Inspired by classical thinkers, as well as feminists and socialists, I sought to rethink Western paradigms and open myself to other worldviews within my limited spectrum of issues. The result is a disturbing and transformative thesis that seeks to transcend the traditional boundaries between philosophical disciplines, scientific and literary studies, aiming at renewing a notion about the subject of knowledge.

Key-words: situationality; universality; ethic; knowledge

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – O SELF E SUAS CONTRADIÇÕES.....	23
1.1 PREÂMBULO.....	24
1.2 SOLIDÃO.....	31
1.3 AMOR.....	45
1.4 O ESPÍRITO E O NÍVEL ÉTICO.....	57
CAPÍTULO 2 – METÁFORAS FILOSÓFICAS.....	67
2.1 SUBSOLO DESCOLORIDO.....	68
2.2 O DIÁLOGO SOBRE OS LIMITES CONTEMPORÂNEOS PARA A FILOSOFIA.....	74
2.3 ESTRUTURA E INDIVÍDUO.....	93
CAPÍTULO 3 – ESTRUTURA E IMAGEM.....	108
3.1 ESTRUTURA E IMAGEM: CIÊNCIA COMO LUTA.....	110
3.2 ESTRUTURA E IMAGEM: CAPITALISMO, MODO DE VIDA E PENSAMENTO.....	118
3.3 EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO CONTRA HEGEMÔNICA.....	132
3.4 SOFRIMENTO SOCIAL E INJUSTIÇA EPISTÊMICA: FERRAMENTAS LITERÁRIAS E CONCEITUAIS.....	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
BIBLIOGRAFIA.....	163

INTRODUÇÃO

Quando de minha defesa de qualificação da presente tese, fui “surpreendido” por uma pergunta direta feita por um dos membros da banca: “afinal, sua tese defende uma epistemologia universalista ou situada?”. Isto é, dada a leitura da versão inicial do trabalho, não foi possível, com clareza suficiente, identificar se a partir da temática desenvolvida eu defendia um modelo de teoria do conhecimento que supunha a validade irrestrita dos enunciados teóricos para todo o ser pensante, ou se o modelo por mim pensado estava baseado numa concepção do conhecimento que estabelece (exige) sempre um vínculo do sujeito pensante, enquanto particular no mundo que pertence a um coletivo, com os produtos resultantes da atividade geradora e justificadora de crenças verdadeiras.

Depois de tatear bastante no escuro, sem saber ao certo como responder a este “problema”, sugeri a mim mesmo o seguinte caminho: para ter um grau de certeza suficiente para responder esta pergunta, preciso supor que primeiro me seja claro aquilo que separa estes dois campos enquanto modelos para uma investigação da natureza e características do conhecimento. Então me pus a ler alguns artigos recentes de filosofia analítica que, eu pensei, claramente defendem um modelo universalista para a investigação tradicional na teoria do conhecimento. Concomitante a isso, também me pus a ler e reler trabalhos com os quais eu já estava familiarizado, sobre epistemologia social feminista, epistemologia e raça, entre outros tópicos que exemplificam o “ponto” para uma epistemologia situada, tal como supus. Não me surpreendi, todavia, com o fato de que não consegui avançar muito relativamente à empreitada: o trabalho de investigação normativa da epistemologia universalista só era possível presumindo-se a universalidade verificada no conceito como expansão dessa sua propriedade para os enunciados verdadeiros; a investigação descritiva, sociológica, do conhecimento, só era possível supondo-se que as representações individuais humanas verdadeiras “necessariamente”, só possuíam tal “atributo” devido à própria força do vínculo de pensamentos socialmente compartilhados. Ou seja, eu deveria estar claramente posicionado sobre o que eu pensava ser a base epistemológica do debate.

Depois de algum diálogo com minha orientadora, a Dr^a Janyne Sattler, cheguei à questão de que existe um problema quanto à “caracterização do sujeito de conhecimento” concebida pela epistemologia universalista, pois, era isso que minha orientadora vinha defendendo em suas publicações mais recentes¹, e também a suposição compartilhada entre as epistemologias situadas. A professora Sattler claramente sustenta uma visão crítica à concepção tradicional do sujeito de conhecimento e de uma concepção filosófica racionalmente neutra – quando relativamente às crenças políticas e sociais que vinculam o agente a uma linguagem compartilhada. A concepção de Wittgenstein de linguagem (em *Investigações Filosóficas*) enquanto “modo de vida” e como “entidade” intrinsecamente social, implicaria, assim o entendo, um desafio contra a tradição que, desde uma perspectiva individualista, toma por base da investigação do conhecimento as estruturas cognitivas compartilhadas por todos os humanos (estas são simultaneamente a possibilidade de sua representação simbólica e de tal “saber” ser universalmente compartilhável). Dentro dos desdobramentos da filosofia (em especial a da linguagem) no século XX, tais constatações não passam de um truísmo, fonte de controvérsias. Não obstante, senti-me suficientemente perturbado e cada vez menos esclarecido com relação à pergunta inicial.

Foi quando, numa exacerbação filosófica, por minha própria conta e risco e sem muito diálogo prévio com minha orientadora (numa reação de desertor e revolucionário), decidi desviar deste caminho inicial, pois havia me dado conta de que, como eu não conseguia com força suficiente aderir previamente a uma tese filosófica firme e segura (segundo minha avaliação), seria puro dogmatismo de minha parte tomar um partido antes de me sentir suficientemente esclarecido acerca do que fazer. Como abordar o problema? Não sabendo como resolver a questão, isto é, sustentar uma tese universalista ou situada com relação ao conhecimento, tomei outro caminho: indagar. Pois, não estaria o meu pensamento individual, enquanto pesquisador, sempre

¹ Cf. SATTLE, J. “Os eixos e os corpos: epistemologias feministas e conceitos eixo”. In: *Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein*. Nara Miranda de Figueiredo, Plínio Junqueira Smith (organizadores). – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167 -188. *Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein*. Nara Miranda de Figueiredo, Plínio Junqueira Smith (organizadores). – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167 -188.

inserido numa estrutura e sendo também orientado por estruturas? Seria o antropólogo mais esclarecido quanto a essa sua condição teórica? Em algum nível, me parece que sim. Seria possível este indivíduo emitir enunciados verdadeiros, compartilhar de um modo universal de conhecer o mundo? Por que não?

O conhecimento possui este aspecto enigmático de se mostrar e se esconder ao mesmo tempo, pois, se me posiciono pareço oferecer conhecimento, mas se eu o ofereço, já devo ter meu “problema” do conhecimento resolvido. De fato, nosso trabalho possui uma forma de apresentação e expressão essencialmente ensaístico, mas isso se justifica, assim o penso, devido à “tese” aqui sustentada: a questão entre universalidade e situação ou entre o “contextual” singular e o “abstrato” universal não possui uma resolução baseada na exclusão ou sobreposição de uma face sobre a outra. É sobretudo na dialética de nosso esforço de compreensão dos problemas aqui tratados que o mediato e o imediato, o situado e o conceitual, aparecem divididos, mas ao mesmo tempo consorciados no sujeito de conhecimento. Mas, dada esta constatação, nos perguntamos, qual o problema central do qual trata esta “tese ensaística”?

A questão da identidade coletiva frente à universalidade do conceito e a neutralidade do sujeito de conhecimento assumem a centralidade do debate filosófico como o “problema” ao qual me detenho. Porém, distanciando-me dos métodos de exposição e análise comumente usados para a produção de uma tese filosófica, me empenho sobretudo numa forma dialética enquanto metodologia para produção textual, isto é, para a “exposição” do problema. O esforço de engajamento literário aqui empregado pretende colocar em movimento tal busca enquanto atitude exploratória mirando o esclarecimento filosófico. Assim sendo, o leitor não encontrará em nosso texto uma revisão de bibliografia relevante que norteará questões específicas e que estão/são pré-estabelecidas pelas próprias literaturas usadas. O nosso capítulo 1, por exemplo, representa uma *persona* teórica, no sentido de que o sujeito de conhecimento ao se reconhecer como existencialmente preso na sua individualidade, encontra na própria universalidade de sua condição, os modos

pelos quais promove uma espécie de “enclausuramento epistêmico”, consequência de uma universalidade abstrata da consideração situacional.

Assim sendo, uma vez livre do dogmatismo filosófico, nos permitimos um modo de investigação que, num primeiro momento, se pretende situada, mas universal, e, num segundo, universal, mas situada. Tal dialética é resultante tanto de influências da filosofia “continental” quanto da “analítica”, quanto dos problemas práticos da ética e do cotidiano, que é sempre o pano de fundo que confere sentido à presente tese. Neste sentido, se me fosse permitido substituir a palavra “fenomenologia” por “abertura filosófica” na seguinte citação de Merleau-Ponty, teria um relato fiel do empreendimento aqui buscado: “a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica”². O outro lado da moeda talvez fosse a afirmação de que a epistemologia analítica caracteriza-se por elencar uma gama de “problemas” a serem respondidos. Não creio que exista uma cisão absoluta, mas a versão da fenomenologia nos cativa muito mais aqui, pois ela se dá mais liberdade quanto aos seus instrumentos de investigação, ou seja, à maneira como se permite responder às questões que se colocam.

Minha justificativa é a seguinte: a atividade filosófica, quando se apresenta enquanto gama de problemas a serem resolvidos, insinua (mas talvez não afirme) que possuímos uma estrutura orientadora do pensamento, tendo também à mão “todo” o ferramental conceitual, interpretativo de que se carece, uma vez que tais problemas se colocam numa longa tradição, em campos específicos, com muitas respostas e caminhos bem pavimentados. Bastaria escolher uma dessas vias e “trilhar o caminho”. É como se abrissemos diante de nós uma enciclopédia filosófica e, localizando um “problema” (tema) e um grupo de pensadores que elaboraram as melhores respostas (tidas assim pelo ‘manual’), fosse uma questão de perscrutar as respostas já dadas e estipular uma média avaliativa dada nossa capacidade de apreciar a questão. Este modelo soa muito familiar para qualquer cientista da área das humanidades. Embora a nossa própria formulação do problema de pesquisa

² M. PONTY. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 2.

seja uma contribuição específica de nossa parte enquanto pesquisadores, por vezes não nos damos conta de que a estrutura, o padrão que seguimos, também é um fator delimitador para os resultados tangíveis de uma pesquisa.

Tentando fugir das estruturas que ordenam e limitam o pensar, ao modo de um existencialista com preocupações bastante tradicionais, gostaria de investigar no que consiste a “experiência”, tanto na pessoa do autor, em suas impressões subjetivas da vida, quanto na tentativa de compreender o pensamento e os pretensos “aspectos objetivos do mundo” quando diante da relação com subjetividades alheias ao seu “círculo semântico”. Pois, a questão entre o “sujeito de conhecimento” como universal ou situado, coloca-se aqui enquanto problema não resolvido e sobre o qual tratarei de investigar: *em sua atitude literária e ensaística, o texto aqui escrito compromete-se com a tese de que universalidade e situação estabelecem uma dialética inerente ao “eu” e aos produtos de suas atividades epistêmicas. A universalidade do pensamento ocorre sempre em relação a uma estrutura, um coletivo, a partir do qual tal pensamento é possível no real, enquanto especificidade, singularidade.* Epistemologia, ética e política podem se consorciar em um modo de investigação bastante problemático do ponto de vista da coerência argumentativa devido ao choque de fronteiras, entretanto, parece o único caminho para uma reflexão que se preencha de propósito e que leve adiante o filosofar.

Sendo assim, de início seguimos conselhos como o de Camus: “pensar já não é mais unificar, tornar familiar a aparência sob o rosto de um grande princípio. Pensar é reaprender a ver, a ser atento, é dirigir a própria consciência, é fazer de cada imagem, a maneira de Proust, um lugar privilegiado”³. Camus já seguia Kierkegaard e Husserl nesta “imagem”, na qual podemos ver o sujeito de conhecimento como manifestação consciente de si, não como receptáculo de ideias, representações espontâneas, ou como ser simbólico. Mas aqui, já começam operar as contradições, pois, o pensamento do indivíduo sempre percorre uma estrutura (social, gramatical, filosófica). Assim, no capítulo 1, somos “assombrados” pelo espírito pessimista de

³ CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2010. Tradução: Valerie Rumjanek Chaves, p. 42.

Schopenhauer (mais do que pelas suas teses) em nossa tentativa textual de percorrer as estruturas do individual até o social. Deixamo-nos orientar por uma atitude de espírito “literariamente engajado”, mais do que por metodologias filosóficas e científicas⁴.

Aí também já se constata uma fonte básica que motiva minha escrita: quem é afinal o “sujeito fundante”, o pensador, aquele capaz de conceder sentido não mediante a manipulação das regras na estrutura, mas sim concedendo significado a tudo no campo da experiência e para a possibilidade de tal campo? Pois as ideias de terceiros, para nós que investigamos, colocam-se como estruturas do pensar, “escadas” que nos alçam até algum lugar. Entretanto, muitas vezes olhamos para a estrutura, para a ideia manifesta, e esquecemos do seu “sustentáculo acidental no mundo”, abstraímos disso em um genérico “sujeito de conhecimento”. Por fim, esquecemo-nos de nós mesmos – ao menos quando miramos um “cérebro com pernas”⁵, um sujeito desenraizado, mas logicamente possível.

Nosso capítulo 1 intitula-se “O self e suas contradições”. Aí sustentamos uma concepção de conhecimento situada, mas que se proponha de um modo universal. Sem ter certeza da possibilidade de tal realização, nosso discurso vacila em diversos momentos, não obstante, seguimos procurando discorrer sobre três aspectos fundamentais para a subjetividade humana: a solidão; o amor; e a busca individual por desenvolvimento moral. De modo algum nos limitaremos a um estilo de escrita científico, que pressupõe um padrão de objetividade alheio ao espírito filosoficamente “aberto”, não obstante, estamos seguros no espectro de nossos dogmas e nossas estruturas. O capítulo 1 assume um modo de produção textual a partir de uma “metodologia literária” na construção de um determinado sujeito enunciador. Por isso, quase a totalidade de nossas referências são descartadas de menção técnica, pois não julgamos o caráter constitutivo de recursos de pesquisa para aquilo que está “encrustado” no “eu lírico” que ali se pronuncia. A situacionalidade do emissor

⁴ Cf. SATTLER, J. “Uma Filosofia Literariamente Engajada”, In: *Filosofia e Literatura: para uma sobrevivência da crítica*. Organizadores: Monique Araújo; Keberson Bresolin; Helano Jader Ribeiro – Pelotas: NEPFIL Online, 2020, p. 13 - 34.

⁵ Referência ao termo usado por Oyèrónkẹ Oyěwùmí . *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Nascimento, Wanderson Flor do. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

(que é fundamentalmente um constructo literário) é tal que ele não enxerga os estreitos limites de seu posicionamento textual, assim, buscando compreender sua situação no mundo enquanto indivíduo que conhece e que sente, está sujeito ao prisma universalista de uma linguagem “comprometida” com concepções metafísicas muito pouco ou nada corriqueiras nas discussões da filosofia contemporânea. “O self e suas contradições” é um primeiro momento na investigação da relação entre uma estrutura universal que, semelhante a uma Ideia platônica, é unitária na pluralidade que vem a originar; e a situação individual: a singularidade psicológica que nunca se deixa reduzir a mera instância (caso particular) desse universal. Porque se a cultura ou grupo é o *locus* no qual se faz a identidade coletiva de um sujeito, por outro lado o sujeito pensante, em sua singularidade, também é o agente ativo que produz esta instância estruturante. O mundo do que existe, existe na medida que seu ponto de vista o toca, só assim tornando-se “visível”. A linguagem, sua manipulação através do discurso, é um mecanismo de desvelamento, de simultânea revelação e construção ativa de sentido. Existe uma dimensão fundamentalmente política do discurso que é radicalmente negada neste capítulo, porque o sujeito, ao almejar um ponto de vista que deliberadamente não é a vista de ponto algum, mas a “visão de lugar nenhum”, torna-se imediatamente ignorante desta dimensão política. Assim, ele crê, supõe implicitamente, que a epistemologia, enquanto “investigação séria” do conhecimento versa sobre uma índole mais profunda da realidade, um plano metafísico que transcende a circunstancialidade do existente. É devido basicamente a isso que qualquer menção às questões ideológicas subjacentes à produção e justificação do conhecimento nas mais diversas áreas das ciências, soa mal aos seus ouvidos, como uma nota desafinada ou ‘fora do lugar’ em uma melodia.

Pode parecer arbitrária a escolha dos temas do capítulo 1, mas não são nem um pouco. Depois do preâmbulo que dará a tônica da harmoniosa e dura sequência de seções, logo temos o tema “solidão”. Já que a ideia do capítulo é falar de uma perspectiva situada, e como recentemente passamos por uma situação pandêmica que afetou todo o mundo, a solidão foi um problema que se atualizou e se ressignificou em nossa agenda. Uma vez que buscamos uma perspectiva universalista do self através de um ensaio que centralize a

experiência de vida do pesquisador, a solidão coloca-se como um tema não novo no leque de objetos de tradicional interesse para o especulador filosófico. Porém, nos detemos aí numa análise bastante rude da socialização digital proporcionada por nossas ferramentas tecnológicas, não negando a mesma como uma alternativa que tenha sido eficaz para nos consolar na solidão, mas criticando as redes sociais devido a seus potenciais efeitos nocivos. Minha intenção não será exaurir o tema, mas sim proferir alguns juízos de valor a partir do que me parece ser o caso. O objetivo é explanar o tema da solidão em virtude do que já foi introduzido no preâmbulo e me dirigindo para a última seção do capítulo 1, pois o objeto geral deste capítulo é o sujeito e o “desenvolvimento moral” de si que o espírito humano almeja, enquanto um self que perdura e se transforma no tempo.

Encaminhar a última seção do capítulo 1 também é o caso para a seção seguinte, que versa sobre o “amor”. O amor sexual pressupõe um tipo de dominação invisível a nível consciente, que faz dos indivíduos fantoches a serviço de propósitos que correspondem às necessidades dos vínculos físico-químicos que, no acidente do acaso, configura a geração vindoura. Pelo menos, assim pensa Schopenhauer em seu ensaio “Metafísica do Amor”. É claro, a inteligibilidade do ponto de vista metafísico corresponde ao tipo de metafísica almejado por um filósofo kantiano. Assim, sendo passado, presente e futuro meras formas da representação consciente e não pertencendo as coisas em si mesmas, Schopenhauer vê como as ações (presentes) são de fato ocasionadas pela força do futuro, dado suas formas necessárias em nossa apreensão dos fenômenos. Assim, ele apreende o fenômeno do amor como um tipo de condição transcendental da atualidade física dos enamorados. É neste sentido que afirmarei que, de uma perspectiva da filosofia imanente de Schopenhauer seria, talvez, possível “justificar” os *aspectos patológicos do amor* – os quais parecem ter sido apontados pelo menos desde Platão⁶. O leitor não deve preocupar-se com a tese aí apresentada do amor enquanto impulso passional, de dominação, pois tal concepção é apenas a possibilidade do pensável sobre o amor dado um ponto de vista situado que, na tentativa de

⁶ PLATÃO. *Diálogos, Banquete*. São Paulo, Nova Cultural, 1987. Em *O Banquete (Symposium)*, Platão explora várias caracterizações do conceito de “amor”, inclusive aqueles que relatam um estado “doentio”, patológico da sensação amorosa.

universalização de seu entendimento subjetivo do conceito de amor, expõe o próprio impulso masculinista e dominador manifesto por meio de uma atitude descritiva que no fundo é impositiva.

O ápice deste primeiro capítulo encontra-se na última seção “O espírito e o nível ético”, no qual destacamos o aspecto hierárquico do desenvolvimento moral humano, com base numa apresentação essencialmente existencialista a partir da filosofia de Kierkegaard. Pretendemos realizar uma construção discursiva metafisicamente carregada e que reifica uma atitude fraturada (dualista) do sujeito em relação a si mesmo. Toda a narrativa do capítulo ocorre mediante determinada perspectiva, a qual é, por sua vez, objeto direto desta primeira parte do trabalho, porém, o mesmo é apresentado indiretamente. Eis então nosso método literariamente engajado, pois o tema central não é o conteúdo, a matéria constitutiva do capítulo, mas sua forma enquanto modo de apresentação, modo o qual é contíguo à enunciação de teses que são compatíveis às “limitações” do próprio trecho: uma fase de “enclausuramento epistêmico”, pois há um fechamento do individual frente ao coletivo. Aqui, inicialmente, sustentarei que existe uma “imagem” prévia à qual uma concepção neutra e imparcial do conhecimento procura responder. Na verdade, existem muitas imagens que são o reflexo de uma ideia central, de que o progresso intelectual e tecnológico do Ocidente é oriundo de um padrão de conhecimento cuja natureza própria transcende a circunstancialidade de vocabulários alternativos. Seu sistema de produção de significado e de transformação da matéria, organização social, etc. possui um nível de acurácia que a distingue e o eleva.

Sendo assim, no capítulo 2, alguns dos temas subentendidos anteriormente começam a emergir a partir de uma descrição bastante metafórica da relação entre o consciente e sua sombra. A investigação começou através da indagação pelo sujeito de conhecimento (situado ou universal), e vamos apontar a relação então como fundamental à “formação” deste sujeito de conhecimento. Ou seja, são os aspectos formadores de sua educação escolar ou cultural que vão permitir, ou não, que o sujeito se reconheça como agente ativo, responsável pela produção, validação e retenção do conhecimento. Na seção seguinte, “Diálogo sobre os limites do filosofar”, vamos através de um esforço dialético, esclarecer a relação do “eu

lirico” do primeiro capítulo com outra perspectiva, com outra “atitude epistêmica”. Trata-se da busca discursiva por uma universalidade teórica não excludente, não imposta pela razão abstrata, por uma imposição simbólica produtora e manipuladora do “real”, mas sim construída no esforço relacional de um entendimento mútuo e aberto entre os indivíduos dentro do coletivo, em suas variadas amplitudes, a partir do que estes sujeitos sentem e sabem efetivamente. De fato, nossa conceituação de “conhecimento” é menos apegada às abstrações e estruturas intelectualmente dadas, aproximando-se mais de uma razoabilidade circunstancial. Ao invés de um “conteúdo” potencialmente ensinável, é mais o próprio processo de formação do sujeito possuidor do conhecimento.

Ao final da seção primeira do capítulo 2, a passagem abrupta para um diálogo entre diferentes propostas de pensamentos e de “agência filosófica” não deve assustar ou confundir o leitor, mas sim esclarecer um pouco do que está contido no capítulo 1 e aquilo que irá compor o capítulo 3. Não se tratam de teses distintamente enunciadas que entram em choque, mas de atitudes generalistas opostas sobre aquilo que, de uma perspectiva teórica, consiste na visão de mundo de cada um – suas suposições “ontológicas e morais de fundo”, que encaminhará o último capítulo. O capítulo 3 consiste numa abordagem enunciativa que distancia-se do capítulo 1 e das duas primeiras seções do capítulo 2. Sendo que na terceira seção do capítulo 2 já adentramos a tônica que direcionará o restante do trabalho. O conhecimento científico, mesmo que expresso na área da filosofia, é aquilo que julgamos “comunicável” prescritivamente, o que nos aponta seu aspecto de universalidade consensualmente construída no esforço da vida ativa dos sujeitos. Ao mesmo tempo, ao ancorarmos nosso pensamento em alguns autores e temas específicos da filosofia analítica e social, o processo de abstração feito em relação ao tratamento dos temas torna todo o discurso e pontos de vista mais leves, pois a razoabilidade de sua proposição indica justamente a propriedade desta “razão” não excludente. Assim, o peso trágico do capítulo primeiro busca certa sublimação de seu estado primordial, como um resultado da dialética reflexiva estabelecida pelos capítulos precedentes.

O texto aqui proposto talvez extrapole um pouco no simbolismo interno e desgoste o leitor, mas deve-se ter em mente que meu escrito pretende-se como um caminho a ser percorrido e que explora metadiscursivamente a relação do escritor/leitor com o próprio conteúdo da narrativa, pois o texto que é “lido”, “estudado”, e sobre o qual depositamos alguma fração de nosso tempo e energia na forma de atenção, sempre entra num conflito dialético próprio de sua capacidade formadora, quando o “caminho” é percorrido.

Neste capítulo intitulado “Metáforas Filosóficas”, portanto, vamos desafiar esta visão intrinsecamente individualista da agência filosófica e nos indagaremos sobre a formação e as fontes para a formação do sujeito de conhecimento. Assim, aos poucos, passaremos de uma perspectiva situada que se pensa universal, para uma perspectiva universal, mas que busca reconhecer a situação do sujeito de conhecimento enquanto agente moral engajado no mundo. Nossa transição dar-se-á por meio dialético, de modo que também prezamos pela metodologia platônica mirando uma ascensão discursiva ao “bom”, “belo” e “justo”. As respostas para as perguntas levantadas não consistem em uma derivação dedutiva ou pretensamente “racional”, mas sim em um apelo por uma noção “aberta” de conhecimento: “ouvir” o “outro” (aquele com o qual nossa visão de mundo parece não aderir); nos propormos enquanto sujeitos no mundo àquilo que o multiculturalismo propõe como inclusão curricular: trazer os conteúdos de outras matrizes étnicas, raciais, religiosas, para compor o currículo; abordar questões humanas que problematizem nossos paradigmas ontológicos, epistemológicos e metodológicos ocidentais, bem como nossos problemas existenciais. Acredito que o conhecimento é instrutivo não apenas quando expande ou confirma o conjunto de crenças com as quais aderimos ou já estamos familiarizados, mas, sobretudo, quando causa desconforto e nos deixa irrequietos.

Ao tratarmos da “estrutura e do indivíduo”, vamos nos apoiar em leituras de autores como Pierre Bourdieu, Donna Haraway e Michel Foucault. Como a universalidade em questão mostrar-se-á não como pensamento estratificado em partes ideais, mas na suposição da própria experiência corporal como um todo, achamos justo subentender o próprio sofrimento humano como denominador para a universalidade da consideração sobre o sujeito. As faculdades do pensamento, elas mesmas abstratamente concebidas e,

portanto, apartadas da dinâmica viva do sentimento que potencialmente acompanha este pensamento, é um pressuposto que nossa linguagem assume, e que aqui, tornamos também como objeto em relação ao qual todo o ceticismo é cabível. Por quê? Porque partimos de um denominador comum para aquilo que Donna Haraway chama de “consciência de oposição”. O que está na base dessa consciência para nós é produto de sofrimento socialmente produzido, pois são respostas a uma estrutura hegemônica de poder que se impõe em múltiplas instâncias. No entanto, também são teses “feministas” e “socialistas” que constituem discussões políticas e culturais cada vez mais frequentes nas rodas formais e informais de debate na sociedade.

Em nosso capítulo 3, “Estrutura e Imagem”, partiremos para uma discussão que perpassa questões genéricas e pontuais da epistemologia, procurando salientar a “imagem” enquanto estrutura teórica na qual nos apoiamos para pensar. Se no debate sobre a sociologia do conhecimento, falamos de uma imagem geral da ciência, com Charles Mills e Miranda Fricker, falamos das especificidades e aplicações de uma epistemologia social, pensando em casos particulares. Sustentamos que o ato de filosofar, escrever, pensar, tal como o de educar, é um exercício dialético que pressupõe sempre a formação crítica do sujeito de conhecimento com vistas à sua materialidade, sua situação moral e concreta no mundo. É assim que vemos as ideias de Paulo Freire como preciosa fonte de contribuição para a presente tese. Nossa escrita também é sublinhada constantemente com as preocupações críticas à relação entre o capitalismo, as pessoas e o ambiente. Nosso modo “monocultural”, ocidentalizado, para compreender diferentes sistemas de conhecimento repercute também sobre os valores que norteiam e sustentam a vida humana. Assim, Vandana Shiva e Ailton Krenak apontam direções para uma “cosmopercepção” da qual nossa cultura hiper produtivista carece e muito.

Nosso capítulo 3 remete à “Estrutura” e à “Imagem” de maneira ambígua, pois estas metáforas bem podem representar modelos, em seu aspecto imagético, como no seu aspecto ordenador de estrutura, que encaminha o pensamento e que também remete à questão da “formação” do sujeito de conhecimento, em um sentido amplo. Nosso quadro bastante difuso de referências neste trecho pretende visibilizar as questões aí mencionadas em

sua ligação com o conceito de 'estrutura'. Assim nossas fontes perpassam múltiplos pontos: gênero, crítica ao capitalismo, formação, linguagens e valores alternativos das culturas indigenistas, questões raciais; questões que de algum modo interseccionam de modo crítico o debate sobre a epistemologia, isto é, a indagação filosófica sobre a natureza e os aspectos gerais do conhecimento. Nas duas seções finais abordamos alguns aspectos tanto do papel das emoções evocadas pela qualidade literária de um texto descritivo, quanto aspectos das ferramentas conceituais e disposições epistêmicas dos agentes, ambos numa tentativa de interseção entre os planos políticos, estético e epistemológico, analisando então os textos de Charles Mills e Miranda Fricker. Tanto o conceito de "ignorância branca" como o de "sofrimento social" e "injustiça epistêmica" encontram fundamentos na factualidade do sujeito que, enquanto existente, sofre devido a fatores sociais que também estabelecem condições do saber. Normatividade e poder encontram-se nos mais diversos níveis, numa realidade indissociável.

Por fim, e apenas a título de breve consideração, vamos mencionar alguns trabalhos e projetos acadêmicos que, de minha perspectiva, pretendem promover diretamente a "abertura" do conhecimento em referência ao fechamento canônico da Filosofia Ocidental. Tais projetos contemplam também as propostas de reformas curriculares, mudanças práticas no processo de educação que sem dúvida são capazes de mudanças estruturais profundas para uma noção renovada de sujeito de conhecimento. É deste modo que chegaremos a uma "conclusão" final que parece enganosa ao "evadir" de considerações próprias e, ao invés disso, indicar outros gêneros de trabalho em filosofia, dando algumas referências e tecendo comentários superficiais. Acredito que seja fruto de mal-entendido tal visão, pois nossas considerações gerais levam até uma consequência que consiste basicamente na reivindicação prática de alteração na formação padrão dentro do ensino de filosofia; A interdisciplinaridade, transdisciplinariedade e representatividade ratificam a formação, *a possibilidade de abertura do conhecimento*, enquanto proposta final de nosso texto. Mas tal fim é essencialmente prático, oriundo de políticas públicas ou iniciativas independentes, mas que precisam de um

“fundamento” em nível que ultrapassa a especificidade disciplinar de uma teoria da justificação. Esse é nosso intento com um “ensaio político-epistêmico”

CAPÍTULO 1 - O SELF E SUAS CONTRADIÇÕES

Ao leitor: Antes de iniciar o primeiro capítulo, talvez fosse útil esclarecer algumas coisas e direcionar os passos deste primeiro momento. Embora já tenhamos falado durante a introdução, não custa reiterar que, priorizando um método literário para a própria gênese da discussão do todo do presente escrito, este primeiro passo, consistindo numa “visão” que parte de uma situação individual, o “eu” subjetivo busca ascender a uma posição de universalidade mediante a tônica de seu discurso, mediante um “espaço enunciativo” que ele cria, mediante a atmosfera discursiva evocada.

Assim sendo, não será o caso de uma metodologia restrita somente à exposição eajuizamento de conteúdos, o que não poderia ser feito sem a contínua e detalhada enumeração científica das obras e trechos (aqui apenas mencionados), pois não se prioriza um grau de objetividade discursiva isenta de nossas pretensões no metadiscurso (uma espécie de abstração literária). Mas sim, pode ser feito, eu o penso, mediante uma elucidação da “persona teórica” específica, que, devido à organização e sistematização de seu pensamento, opera certo fechamento, uma clausura epistêmica que reflete o “sujeito de conhecimento” em um sentido individualista, cartesiano, sendo o “eu” a sede e objeto exclusivo de investigação filosófica. Devido a isso, depois de um “dramático” preâmbulo no qual aparentemente situamos o sofrimento como um fenômeno que diz respeito à própria existência do sujeito e sua representação mental do mundo e de si, vamos escrutinar o que significa, segundo a perspectiva da qual partimos, “o self e suas contradições”.

A seção seguinte 1.2 traz algumas reflexões interessantes para pensarmos a relação da consciência consigo mesma mediante o isolamento social. A solidão é perigosa e poderosa, sendo esta a contradição inerente que faz dela objeto fundamental para o self enquanto entidade no mundo, como “eu” mental. Na seção seguinte 1.3, apenas remetendo ao primoroso ensaio de Schopenhauer sobre o amor, veremos como o “amor sexual” encerra uma contradição. O grau de importância que o evento do enamorar-se adquire na vida mental do sujeito pode ser visto como transformador, pois lhe fornece uma espécie de bússola com a qual orienta seus atos no espaço moral. Não

obstante, apesar de seu aspecto sedimentar para o self, o amor encerra em si a dominação do outro na relação como condição do próprio sentimento de amor. Estas duas contradições iniciais encaminham de maneira preliminar a condição do sujeito enquanto ser moralmente constrangido por necessidades que, dialeticamente, tornam sua existência e sua liberdade viáveis. Assim, na última seção 1.4 “O espírito e o nível ético”, vamos adentrar na perspectiva de Kierkegaard sobre as fases de desenvolvimento do espírito na vida humana para edificarmos nossa própria leitura destes três estágios.

1.1 PREÂMBULO

Já imaginei a mim mesmo começando esta tese de diversas maneiras possíveis. Esta que se efetiva agora não é, provavelmente, nem a melhor e nem a pior das possibilidades ensaiadas pela imaginação; exatamente por isso é a mais realista, a ponto de finalmente manifestar-se no papel e abandonar o mundo quase onírico no qual “vivia”. No entanto, é e sempre será apenas uma maneira dentre todas as outras que poderiam assumir o seu lugar. Isso, mais do que qualquer outra coisa, poderia ser a constatação de sua completa efemeridade, todavia, é a marca de sua grandeza.

Mas, do que trata tal “rodeio”? – É de se perguntar: qual foi a mola propulsora, o gatilho, o estopim que trouxe à tona essa realização por tanto apenas sonhada? Sem hesitar respondo: a *necessidade*. Quando era a vontade de fazer algo original e grandiloquente, com a finalidade de receber, talvez, aplausos de um público fictício, o impulso não foi forte o suficiente e tornou fraco e vacilante aquele ímpeto de empunhar a caneta. A necessidade em questão agora faria Stuart Mill sorrir de sua cova, ou faria ainda mais risonha a macabra “estátua” de Jeremy Bentham. Tal como animal agonizante, viso única e exclusivamente fugir da dor que me assola. Sim, estas linhas são um refúgio para uma alma que sofre. Porém, certamente não se limita a isso, pois, se escapar das garras da dor foi a motivação inicial – sendo que a ideia, o projeto, já existia – então não pode ser a razão final desta ideia.

Vejam os que estranho movimento: se já havia um ímpeto inicial relacionado com o reconhecimento e honrarias socialmente concedidas, então já existia também uma busca por realização pessoal, algo visto como capaz de me tornar feliz. Logo, existia uma fuga da dor. O que é a procura da felicidade se não um constante desvencilhar-se do sofrimento? Quem já é feliz não busca algo que não possui no intuito de acrescentar algo ao seu capital eudaimônico e tornar-se ainda mais feliz. Não é assim que funciona. Todavia, quantos não se regozijam com a mera imaginação de um triunfo grandioso? Mas, vamos resumir os problemas: do que eu fugia outrora? Do que fujo agora?

Não procurarei responder estas perguntas de forma direta, pois o leitor poderia confundir-se e pensar que vim para me lamentar ao invés de desenvolver uma tese filosófica. Ficou bem claro nas linhas acima que sempre houve uma dor latejante que, em maior ou menor grau, impunha pressão esmagadora sobre mim: a ânsia por dinheiro para pagar as contas; um dente quebrado que incomoda; um prazo perdido que não volta; a culpa por um disparate qualquer ou pelos grandes erros do passado; um calçado apertado que a loja não quer destrocá-lo... Enfim, grandes ou pequenos, estes infortúnios sempre estiveram ali, alfinetando, como um espinho no pé, uma dor crônica que não some, apenas muda de roupagem. Talvez não me reste mais do que aceitar o caráter melancólico e dramático que a natureza me impingiu, mesmo que não seja sinal de sabedoria uma dócil aceitação do destino, ao invés de uma rebelde e violenta investida contra a ideia de predestinação carregada pelo conceito de “natureza”. Seria certamente deplorável aceitar a imutabilidade do “eu” com o qual me reconheço e rechaçar toda a complexa dinâmica subjacente à formação da identidade pessoal e as várias “reviravoltas” que cada alma enfrenta ao longo da vida.

Mas, talvez eu esteja muito fraco para encarar os grandes desafios envolvidos nas transformações e mudanças interiores. Por outro lado, que tipo de vida pode ser levada sem a constante e incessante luta envolvida no desenvolvimento pessoal? Se algum humano deseja de coração tocar a sua vida adiante, que fique de sobreaviso: não há modo de contornar este rio; não há meios de se viver uma vida sem encarar a cadeia de transformações e desenvolvimentos inerentes ao processo do existir. Fisicamente, tudo o que

ocorre é plenamente conhecido e até aceitável, quer dizer, não questionamos o que ocorre com os nossos corpos. O roliço bebê, que tanto carinho e cuidados nos inspira; a jovem moça levando muitos rapazes a desejos inquietantes; a velha moribunda, causando piedade e repugnância. São todos estágios de um mesmo ciclo quando “assistidos” pelo mesmo expectador. O problema mesmo é a dificuldade que muitas pessoas têm em reconhecer os movimentos análogos em sua própria vida.

A psique humana está em constante maturação e apesar de não encerrar estágios tão nítidos e tão uniformes quanto os do corpo, sua trajetória é tão preenchida de mudanças, giros, doenças, respostas, quanto as que afetam o corpo. Nossa concepção individual nos permite afirmar que o mundo psíquico está voltado para a nossa situação enquanto seres autônomos e integrados a um sistema muito amplo que, em vários aspectos, nos é hostil. Da mesma maneira que o corpo precisa de matéria externa para se desenvolver, nossa alma também precisa das experiências de vida para realizar suas modificações. Assim, é possível dizer que um homem de 30 anos é muito mais “infantil” do que outro de 22 anos. Se o homem mais velho pouco fez de sua vida, fechando-se em uma rotina monótona e estável, enquanto o mais jovem viajou mais, leu mais, viveu amores e decepções, se envolveu com seu meio e outras culturas, entretive-se com assuntos de Estado, etc., como iremos negar a este último o título de mais “maduro”? Ainda mais, se for o caso de sua experiência transparecer através do discernimento exibido em seu discurso quando numa discussão com seus concidadãos. Alguém poderia indagar se a idade de 22 anos não seria muito pouco tempo de vida para qualquer coisa, porém, o que dizer do jovem David Hume com seu “Tratado da Natureza Humana”? Uma verdadeira flor do discernimento humano.

O que impediria a maior parte da massa humana de, conscientemente, identificar e não meramente ignorar estes duros processos que o desenvolvimento pessoal exige? A resposta não poderia ser outra se não a de que relutam em aceitar a dor causada por terem de abandonar a autoimagem com a qual se identificam. A “dor” da morte é a verdadeira Dor. Isso não é pouca coisa, pois, aquilo que pensamos ser é uma espécie de recurso único com o qual vivemos. Tanto é assim, que algumas das principais patologias

psíquicas estão associadas com a incapacidade de se reunir traços suficientes para a formação de um “eu”. Todavia, quão difícil e penosa é tal tarefa durante o fluxo de constantes mudanças. Não queremos abandonar aquilo que julgamos ser, toda a carga moral, as responsabilidades, os prazeres inerentes ao tipo de pessoa que “somos”. São as fortes marretadas da Fortuna sobre as nossas cabeças que nos obrigam a procurar novos arranjos para um “eu” com o qual não queremos de bom grado nos reconhecer. É a ânsia da posse, da segurança, do medo de sofrer ainda mais que nos fazem esquecer que a morte está logo ali, nos esperando na próxima esquina. Segundo Carl Jung, “não há despertar da consciência sem dor”. “As pessoas farão de tudo, chegando aos limites do absurdo para evitar enfrentar a sua própria alma”. “Ninguém se torna iluminado por imaginar figuras de luz, mas sim por tornar consciente a escuridão”⁷. A questão aqui, até onde desejo ver, consiste na escalada moral da alma humana rumo a um patamar mais elevado, rumo ao florescimento de que cada uma é capaz.

Assim como o olho não terá a capacidade para enxergar se não for exposto ao estímulo da luz; os órgãos, tecidos e todo o organismo do recém-nascido não pode se desenvolver sem sorver o leite materno. De modo análogo, a alma, o “eu” psicológico, o espírito individual do ser humano, ou como se queira chamá-lo, também não realizará as suas transformações se sobre esta não colidirem certos eventos. Quando tudo está em calmaria, quando a alma não encontra estímulo suficientemente forte, seu estado letárgico a impede de acessar certa classe de objetos. Somente com o forte estrondo da tempestade se aproximando despertará e perceberá o novo mundo em sua iminência.

O problema é que na maioria das vezes julgamos demasiadamente severos os golpes que levamos. É como se nosso mundo preto e branco e de formas geometricamente angulares repentinamente recebesse uma grande figura arredondada e multicolorida. Desse momento em diante o nosso paraíso de ângulos abertos e fechados – mas que se arranjavam muito bem – precisa

⁷ Estas frases que comumente aparecem juntas pertencem a três obras: A primeira é de "Contribution To Analytical Psychology", a segunda é de "Psicologia e alquimia" e a terceira é de "Alchemical Studies".

estar adequado a esta novidade absolutamente incômoda. Que azar o nosso! Julgamo-nos as criaturas mais infelizes, acometidos das maiores mazelas, cujo único recurso é gritar de dor; uma dor que se intensifica na medida em que nos tornamos cada vez mais conscientes da ineficiência de nossos berros infantis e da nossa incapacidade em controlá-los.

Que recursos não inúteis ainda nos restam? Esta pergunta é feita tendo em vista que a cada um de nós é dado o fato de não termos saída alguma, de termos necessariamente de encarar o imediato que configura o presente estado de coisas. As disposições de caráter são muito variadas e algumas pessoas carregam de maneira mais acentuada alguns traços que as permitem suportar com mais força e menos angústia os golpes recebidos. Parecem até mais aptos a se arranjar em frente as novidades. Evidentemente, não é para estes que me dirijo aqui. Não falo dos ou para os que se acomodam rápida e facilmente e, feito bois, não reclamam de seu novo curral nem do novo aspecto de seus dias, é claro, desde que o sal, a água e a pastagem estejam disponíveis nos mesmos horários e nas mesmas quantidades. Todavia, quão mais felizes são estes humanos e estes animais, ambos de olhar calmo e plácido.

Alguém de caráter melancólico e acometido da famosa “biles negra” não consegue escapar da afetação, do seu excesso patológico de sensibilidade para com as coisas da vida. Seu olho é ferido mais gravemente pelos raios de sol, seus ouvidos magoados pelo ruído incessante das grandes cidades e, do alto de seu delírio preenchido de certeza, pensa que seu fardo é mais pesado que o do seu próximo. O que é o mundo se não aquilo que podemos compreender dele! Não enxergamos para além da nossa vista, por mais que outros nos digam: “seu cego, ali ó, você não está vendo?”.

Eu me volto para aqueles sujeitos afetados, que parecem sempre possuir um espinho cravado no pé, ou alguma dor crônica. Aqueles que não se deixam abalar sincera e intimamente, tampouco precisam de uma solução, de um recurso, pois para eles não há mal a ser sanado, e se há algum, pode ser tratado com medidas prosaicas para seu rápido sossego. Quero conversar com aqueles que não conseguem fugir e nem esquecer. Para os que labutam

infatigavelmente, ruminando dia e noite – sim, porque nem mesmo em sonhos conseguem encontrar a si mesmos livres das torturas impostas por ideias fixas. As diversas memórias são as grades do seu tormento, encerram o sujeito no escuro, sem pão ou água, num processo de inanição anunciada. Para estes, por natureza fracos, isto é, “de cabeça fraca”, está reservada a mais sublime das transformações. Jamais escapará do enclausuramento sem desenvolver suficientemente as potências que lhes são inerentes. Quanto maior o desafio, maior será a vitória. A escuridão é tamanha e tão profunda que um pequeno toco de vela produz grande resplandescência. Assim, terá um olhar muito mais claro que outrora, mesmo que tenha que encarar novos patamares da dor, já que sua nova capacidade para enxergar lhe revelará todo o tipo de coisa.

Tenho de fazer um pequeno adendo que, espero futuramente se justificará. A arte é um dos melhores remédios para as dores da alma, sem dúvida. Ela canaliza as lamúrias em beleza, das mais variadas formas possíveis. Entretanto, o artista encontra em si, no seu lamento e no seu êxtase, o móvel da sua primorosa criação. Sem sentimentos profundos sua arte não ofereceria se não uma impressão fosca daquilo que a vida é. Sem música, a vida não valeria a pena ser vivida, disse Nietzsche. Embora por anos eu tenha achado esta afirmação exagerada, hoje a experiência me mostra a sua verdade. Mas aqui, não quero me debruçar sobre os modos de apaziguar nossa alma e ao mesmo tempo refinar nossa apreciação do mundo e dos diversos desdobramentos da vida em nossa pessoa. Aqui, ao menos por hora, vou atentar ao desenvolvimento de si, porque a dor não necessita de paliativos e nem de catarse, de modo a expelir todo o núcleo caótico que inspira a alma. Para ter o que limpar, primeiro há de chafurdar na lama. Pois, a verdade se esconde e, enquanto não a encontramos tampouco sentiremos seus efeitos. A verdade nem sempre é uma fonte de luz, por vezes ela é a própria escuridão, cabendo a nós lançar o clarão sobre esta e desvelarmos o que ali se encontra. No geral, algo que contradiz nossas intuições centrais e que nos deixará descontentes.

Chegamos aos últimos trechos deste dramático preâmbulo. A conclusão, se alguma houver, só pode ser a de que as dores que o mundo nos inflige não precisam e nem podem ser meramente sanadas. Elas são as fontes da

mudança. Se não fossem todas as catástrofes ambientais que acometeram nosso doce planeta, talvez nem mesmo a vida macroscópica tivesse surgido. Todavia, nunca podemos generalizar uma afirmação dessas se não quisermos correr o risco de estimular a ação suicida de alguém. É com certa licença poética que afirmo: nosso sofrimento precisa ser tomado como a oportunidade para o nosso sentido interno de *verdade* desenvolver-se. Nosso olhar para a vida há de ser menos ingênuo e mais aguçado, não para enxergarmos as intempéries que já estão nos esperando e assim dar de ombros simplesmente, numa *ataraxia* inebriante e imoral. O que proponho é uma saída genuína, não uma cínica e despreocupada suspensão do nosso impulso reativo. Não podemos fazer nossa ácida limonada com os limões que a vida nos dá, se, a cada golpe, a cada tombo, não nos deixarmos abalar com a profundidade necessária para o surto que sacudirá nossas cabeças, exigindo um rearranjo perspectivo sobre o mundo. Duas coisas não podem ser esquecidas: 1) estamos fadados às mudanças e transformações espirituais, o amadurecimento de todo ser humano implica deixarmos algumas coisas para trás e começarmos a nos reconhecer com outras; 2) os ciclos, ou melhor, os períodos revolucionários da alma, não obedecem a estágios nítidos e lineares, como podemos pensar ou querer identificar nos corpos. Os eventos e seus significados dependem de sua relação com o sujeito, dependem e muito do que o sujeito *fará* com tais eventos.

Dessa maneira, quero concluir remetendo ao que o filósofo Alain Badiou compreende por “fidelidade a uma verdade”⁸. Essa expressão aponta para o sentido que o termo “verdade” pode assumir na vida de alguém. O ser humano parece, em geral, destinado a seguir os passos de sua animalidade e fazer da sua existência física os limites do seu compromisso existencial “total”. A questão é: como escapar desse determinante? Como sermos mais livres e sermos nós mesmos? Sendo fiel a uma verdade, nos diz Badiou. Quando damos prosseguimento e seguimos em um evento transformador de nós mesmos, assumimos um compromisso com a verdade. A epifania e a paixão extrema não podem ser jogadas no porão da memória, sendo lembrados como “algo” profundo, mas sem ligação com a cadeia causal do momento presente.

⁸ BADIOU A. *Being And Event*, New York, Continuum, 2005.

O único sentido que o “verdadeiro” pode assumir na vida subjetiva de cada um é este, de estar comprometido não com os ditames da determinação natural na sua pessoa, mas comprometido com a persistência do momento em que o sujeito ultrapassa a si e enxerga algo que o transforma.

1.2 SOLIDÃO

Segundo Aristóteles, o “homem” é o *zoon politikon*, isto é, o animal político. Nota-se que a característica gregária e organizacional da vida é o ponto no qual o “homem” se deixa definir. Somos a espécie de seres regidos não apenas pela sorte de uma sucessão de acertos e erros junto ao meio natural. Há um plano inteligível que coordena as condutas individuais para o funcionamento orgânico do todo social, o que não verificamos nas demais espécies. Existe sempre uma tirania, aristocracia ou democracia como *logos* regente da política. Aristóteles também afirma que, sem amigos, ninguém escolheria viver, o que, mais uma vez reconhecendo o traço gregário do ser humano, sentencia ao mesmo tempo uma verdade bastante tenebrosa: nas prisões, a solitária representa um dos piores castigos legalmente possíveis, pois seu flagelo não atinge a carne do detento, mas sua pobre alma.

Em contraste com tais considerações, segundo a frase comumente atribuída à Schopenhauer: “a solidão é o destino dos espíritos eminentes”, nos levando a crer que as pessoas capazes de grandes realizações, de verdadeiros mergulhos abissais no próprio ser, só teriam a perder na companhia de terceiros. Aqueles são incapazes de contribuir: é como se o miserável sem um tostão no bolso e sem ter onde cair morto quisesse auxiliar financeiramente o burguês dono do mercado; seria impossível para o espírito opaco fazer algo por aquele que reluz.

Particularmente, não me vejo disposto a acatar nenhum dos dois modos, ainda que não sejam totalmente antagônicos. São formas distintas de encarar a amizade necessária a todo humano; não podemos esquecer, todavia, que Aristóteles também teria afirmado que o “homem” isolado do mundo ou é um deus ou uma besta. Nesta afirmação, talvez exista certa conciliação com o

pensamento do filósofo alemão, pois o sábio seria dotado de autossuficiência comparável ao de uma entidade divina. E o espírito que não compreende sua razão de ser senão na sua relação com os outros, entregue ao consórcio de matérias, bens e todo tipo de interesses vinculados à subsistência, sem o contínuo contato com os outros, perderia a capacidade de pensar a si mesmo no mundo enquanto sujeito, enlouquecendo e regressando ao estágio de uma besta.

Não há como surgir a individualidade se não por meio do coletivo, como nos fala Rollo May; sem os outros, o self ficaria impedido das pontes que permitem o autorreconhecimento⁹. Sabemos o que somos através do “espelho do outro”. São os nossos “outros importantes”¹⁰ que nos dizem quem somos, nos dão sempre o feedback necessário para projetarmos uma imagem possível de nós mesmos, de maneira consciente e interativa no meio social. Não há dúvidas de que não se precisa de muitas horas em uma solitária para que o “eu” consciente comece a se dismantelar e os sintomas primários do estado catatônico da mente comecem a surgir.

É curioso que Schopenhauer estabeleça certo paralelo entre o gênio e o louco, separando-os por um fino liame. A meu ver, a semelhança entre o gênio e o louco talvez pudesse seguir as seguintes linhas: aquilo que julgamos ser, que acreditamos a partir da dialógica socialmente estabelecida não é apenas um sedimento basilar do “eu”, mas também um fator limitador das possibilidades e potencialidades do ser entender a si mesmo no mundo. A cultura social está embebida em valores que, de um modo ou outro, condicionam nossa experiência e, por mais elevados e dignos que sejam, muitas vezes padronizam a experiência de mundo justamente por meio daquilo que nos é necessário enquanto humanos. A língua mãe, as artes, os jogos, brincadeiras e todas as normas civis que vamos aos poucos assimilando na interação social edificam o self e, ao fazê-lo, também erguem os muros dentro

⁹ MAY, R. *O homem à procura de si mesmo*. 6.ed. Petrópolis: Vozes Ltda, 1978.

¹⁰ TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005; “Política de reconhecimento”. In: *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

dos quais as pontes do nosso self se encerram. “Diga-me com quem andas que te direis quem és”, diziam meus professores sobre minhas “más” companhias quando ainda era muito moço.

Temos de explicar para os que não sabem que, para Schopenhauer, nossa vida mental é nossa representação do mundo, sendo que o comum a esta representação é ser orientada pela Vontade, ou seja, as formas transcendentais da articulação da experiência estão consubstanciadas ao impulso orgânico da autopreservação. A divisão entre sujeito e objeto, enquanto o modo mais geral da representação, é mediada pelo egoísmo original de nosso esforço de manifestação física e psíquica no mundo, isto é, pela objetivação da Vontade na nossa pessoa. É deste contexto fundamental então que a sociedade humana e a cultura irão emergir, com seus grandes ideais, os quais, uma vez compartilhados por todos, se conformam às formas de relação possíveis entre os indivíduos e os refinados ou básicos objetivos de vida que irão buscar – porque a vida humana encerra maneiras muito especiais para o comer, crescer, trabalhar, reproduzir e morrer.

Assim como a confiança, a solidariedade ou o amor mediam a economia das relações interpessoais, também a traição, o interesse dissimulado ou a inveja o fazem. A verdade é que as primeiras são abundantes nas primeiras partes da vida e aos poucos se tornam escassas. Com o passar dos anos vamos nos amesquinando em relação aos nobres ideais de juventude e começamos a nos afeiçoar a estas canalizações de uma vontade que, outrora, se manifestava mais honesta e ingenuamente. Toda a ordem simbólica, linguística ou lógica nas quais se apoiam nossos pensamentos, possuem a Vontade como impulso original. Todavia, a identificação deste núcleo comum ao mundo, tem a sua “natureza” linguisticamente revelada. Ou seja, nossas ferramentas de desvelamento são responsáveis por construir as características do âmago do mundo (Vontade), o que nos leva a uma objeção óbvia de nossos construtivistas sociais: “a tal Vontade de Schopenhauer é um ponto de vista idealizado, elitizado, essencialista, que só um romantismo metafísico descompromissado socialmente pode conceber”. Apesar de apreciar como válida esta objeção, ressalto que aqui meu objetivo no momento não é promover choques teóricos ou analisar possíveis objeções. Meu método, pouco

autocrítico neste sentido, será seguir em frente com a terminologia e o espírito por meio do qual acredito ser adequada a ação de trazer à luz (para o plano do discurso) as ideias que me consomem.

De qualquer maneira, os filósofos estão entre os primeiros (antes deles, só os religiosos) a incutir o afastamento do meio com a finalidade de se apartarem dos preconceitos e dos modos de compreensão que trivializam a experiência humana. A saída da caverna, na alegoria de Platão, ilustra o fenômeno da clarividência filosófica. Depois de abandonar seus semelhantes aprisionados ao fundo da caverna, o amante da sabedoria precisa lidar com sua apreciação “direta” do mundo, o que exige dele muito mais do que seus conceitos e modos de saber o permitiam. Não mais a força da luz, mas sim a *necessidade* de desenvolver um novo vocabulário é que se faz sentir, pois seu novo estado de espírito precisa verbalizar aquilo; do contrário, como vai persuadir seus concidadãos a também abandonarem as sombras? Fenômenos que possuíam suas trajetórias muito bem demarcadas no espaço e no tempo, passam a adquirir uma configuração distinta em suas representações possíveis do mundo. Não nos espanta o fato de os filósofos serem historicamente acusados de confundir as pessoas e lançá-las numa visão obscura do mundo e de si, dizendo “besteiras”, coisas “sem sentido”, ou que sua solidão é puro desajuste social e que o produto de suas atividades é vazio.

É precisamente por estarem desajustados do seu meio, por estarem sem “encaixar-se” socialmente, que muitos espíritos se jogam na solidão. Enquanto atribuímos à enfermidade psicológica do louco à raiz da sua incapacidade de interagir satisfatoriamente com a sociedade, às pessoas de gênio está presente uma grande fonte de insatisfação básica, a qual incute a ideia fixa de superar essa condição, esta permanente irritação dos nervos. Como já dito, esta não é uma fuga, uma busca por bem-estar, mas sim um querer transcender. Em algum momento de sua vida, este tipo de sujeito inevitavelmente percebe que os eventos que lhes são caros são fatos inaceitáveis e inconcebíveis que ele terá de conceber e terá de aceitar. Os incidentes são, porém, o vernáculo multifacetado que toca em suas potências inerentes, ativadas então a partir do momento em que fenômenos específicos as colocam em movimento, lhes conferindo sentido na medida em que

“comunicam” algo novo. O nosso pessimista-existencialista percebe então o sofrimento ou qualquer mal que lhe acomete como mera condição do existir. Ele sabe que paliativos são abundantes e o cercam como respostas óbvias e socialmente aceitas: “para que sofreremos de enxaqueca se já descobrimos o uso dos analgésicos?” Mas ele, por seu egoísmo, por sua teimosia, pelo flagelo da compreensão de sua fatalidade incontornável, quer abraçar sua condição não para seguir sofrendo, e sim para transpor seu estado, galgando novos estágios de consciência, criando os tantos “calos” psicológicos que a vida exige.

Para esta pessoa, estar só é estar trilhando o seu próprio caminho, lutando o bom combate. Daí que algumas companhias tornam-se, por vezes, enfadonhas e agoniantes, na medida em que tomam os remédios e vários paliativos e distrações como os próprios meios de realizar seus desígnios últimos, comumente vinculados aos grandes ideais que a cultura lega aos indivíduos. É claro, os filósofos antigos formaram suas comunidades e, em meio aos seus, e justamente na relação com os seus, produziram suas obras, das quais podemos hoje usufruir como um tesouro que nunca cessa de brilhar. Mas a diversidade reina por todos os lados e assim também foi para a história da filosofia. Hoje, nossas comunidades acadêmicas parecem ter desacreditado por completo dos potenciais humanos universalmente compartilhados e, ao mesmo tempo em que se desrespeitam os antigos mestres, se presta uma reverência submissa ao modo de pensar de um e outro grande filósofo. É devido a tal subserviência do raciocínio e uso de conceitos, a qual Kant designa “menoridade”, que seria falso o juízo de que estas formas tradicionais de pensar estão em franca queda. Muito cuidado devemos ter ao tocar nos delicados assuntos da política interna das nossas comunidades institucionalizadas de filósofos, embora possamos adiantar o seguinte: o liberalismo advindo do norte global, isto é, de nossos tutores de língua inglesa, prega um falso bom senso intelectual que, por debaixo dos panos, nos faz a contragosto engolir um maneirismo procedimental que torna qualquer ganho genuíno que podemos extrair dos estudos como algo trivial, como mera informação coletada e objetivamente comunicável. Mas disso trataremos

adiante, ao final deste capítulo, pois há assuntos banais de interesse mais geral no momento e que se vinculam ao estado solitário da alma.

Para além dos estreitos muros da filosofia acadêmica, há quem faça profissão não remunerada de defender aquilo que é moralmente antiquado e que, em termos sociais, representa ideias que estão sendo tragadas pela história. Desse modo, afirmam que hoje “só estamos livres de censura para censurar aqueles que censuram”, e assim, desvairadamente exigem o direito de poder proferir seus juízos de valor e preconceitos sobre a vida de terceiros, apresentando sua imoderada opinião como algo tangível, em verdade, apenas no reino das possibilidades. A questão é que o juízo de valor, tal como defendem os que querem dizer o que pensam com base no direito irrestrito à liberdade de expressão, facilmente desemboca em discurso de intolerância, e, bem sabemos que, se for permitido a uma sociedade certa tolerância para com práticas de intolerância, logo todo o ideal democrático de tolerância desta sociedade pode ruir. O problema é que muitos se sentem demasiado limitados para fazer algumas críticas, uma vez que se ressentem em desrespeitar o estilo de vida e os pensamentos daqueles que são diferentes ou que, em termos ideológicos, se encontram no extremo oposto do espectro do pensamento sociopolítico.

Para não ser demasiado obscuro aqui, ou ser acusado de evadir do tema da solidão, voltarei minha atenção às redes sociais digitais como um território que bem exemplifica os assuntos mencionados acima. Apesar de a literatura crítica e apologética sobre o assunto ser extensa, relativamente à recente emergência do problema, ainda nos são incertos os impactos sobre a sociedade e a psicologia individual, dado o uso abusivo e compulsivo das plataformas das redes sociais digitais. Não obstante, nos diversos campos de conhecimento, nossas conversas corriqueiras do dia-dia nem permitem a indagação sobre a trivialidade, a superficialidade narcísica, da mais nova necessidade humana: tornar pública nossa vida pessoal por meio dessas redes. Um bom exemplo é o Instagram, aplicativo para dispositivos eletrônicos fornecidos atualmente pela empresa meta. Junto ao facebook este é um dos principais meios através dos quais tomamos conhecimento da vida alheia e expomos um pouco da nossa (pelo menos os fatos que queremos que os

outros tomem conhecimento). Uma bela paisagem natural, um prato requintado; um evento musical, artístico, cultural; frases motivacionais que revelam o medo do abismo; animais “fofinhos” e outro tanto de postagens clichês que podemos conferir no nosso próprio “story”, dos que seguimos e daqueles que nos seguem. Quanta vaidade em nossa ânsia por visualizações e curtidas. Quão precária fonte de felicidade. No entanto, seu poder é imenso, porque depois de algumas semanas imerso nestas redes, já não conseguimos mais nos ver sem estas possibilidades de interação. E não estou falando das configurações de trabalho que tais redes tornaram possíveis (de fato, uma recente queda no sistema do whatsapp deixou vários usuários no mundo todo sem acesso à rede por várias horas, atrapalhando ou impedindo o trabalho de entregadores, médicos e professores, para citar alguns exemplos), falo pura e simplesmente do tédio que nos bate com força quando tentamos nos livrar destas redes nas quais deliberadamente “caímos”. Fugimos da solidão como o diabo foge da cruz.

A questão para a qual chamo a atenção é: como ficam nossas pontes para a criação e manutenção do self no cenário atual? Nos parece certo que a formação da identidade pessoal atingiu novos patamares de desenvolvimento possível e que, antes de realizar juízos retrógrados e nostálgicos de uma época perdida que nunca existiu, deveríamos estudar a fundo o fenômeno do impacto da tecnologia de comunicação sobre a vida humana, de maneira imparcial e científica, suplementada por dados suficientes e estudos rigorosos. Mas aqui deixarei o trabalho dos sociólogos, antropólogos e demais especialistas para estes respeitadores investigadores da natureza humana. Ao invés disso, tomaremos um exemplo geral e analisaremos o conteúdo de um caso particular: trata-se do “meme”, como são conhecidas estas complexas e cômicas formas de expressão no mundo on-line. Distintas linhas de pesquisa já abordaram o *meme*, desde a relação de persistência e proliferação (em analogia com a terminologia do “meme” no estudo da evolução biológica por meio da seleção natural) até seu papel na crítica econômica e nas relações de poder na política – passando por estudos semióticos, analíticos e simbólicos. Existem até os *memes* cujos conteúdos fazem referência aos temas clássicos da filosofia, como aquele que relaciona o “cogito ergo sum” de Descartes ao

fato de uma pessoa possuir uma conta no facebook. Assim ao invés do “eu pensante” aparecer como o ponto arquimediano a partir do qual, com a certeza necessária, podemos estabelecer um ponto de partida fora da dúvida, é o fato de ter uma conta em rede social e os contatos daí derivados que vão nos dar a certeza básica da existência. Creio que este era o sentido expresso por desenhos e poucas frases no referido “meme”. A consequência cômica do meme é que “se você não possui uma conta no facebook, você não existe”.

As nossas pontes, nossos recursos de autocompreensão estão agora numa relação de dependência com “visualizações”, “curtidas”, com comentários advindos de pessoas com as quais não temos outro vínculo mais estreito. Em larga maioria, os “amigos” e “seguidores” são totais desconhecidos sobre os quais temos algum interesse, ou desconhecidos que “sabemos” quem são, mas de um jeito supérfluo ou ilusório. As relações existem, as redes digitais realmente socializam seus usuários ao disponibilizar mais pontes, isto é, mais interações e menor chance de ficar ou sentir-se só. Por que então a profunda sensação de vazio sobrevinda do nosso contato com as múltiplas possibilidades oferecidas por essas redes sociais digitais? Afinal, tudo aí é tão abundante e tão desinteressante! Talvez a própria riqueza de “conexões” nos diga algo acerca da insatisfação e apatia resultante da vida no cyber espaço. O fluxo incessante que nos atinge é algo a ser considerado: informações de diversas fontes e conteúdos diversos, tudo de forma superficial e rápida a fim de nos consumir menos tempo possível. São informações políticas, sociais, artísticas, científicas, misturadas a fotografias de pessoas que admiramos, que detestamos, que invejamos, que amamos, etc. Elas trazem imagens e conteúdos variados, sendo que terminamos por gozar de experiências aleatórias e distantes, por vezes conflitantes, como por exemplo, fotos de um animalzinho “fofo” e no vídeo subsequente, o linchamento público de uma pessoa sabidamente inocente.

Parece-me que não há uma base sólida suficiente sobre a qual ajuizar sobre estes inputs que nos provocam as mais variadas sensações e nos inundam com todo tipo de informação, saturando e fatigando o pensamento. Daí que confundimos uma fonte para a construção do nosso self – como as relações interpessoais, os valores compartilhados, conhecimentos e afetos

trocados no contato direto, etc. – com um mero “passatempo”, que em teoria, nos fará pessoas mais atualizadas, eficientes e menos entediadas, mas que, na prática, nos torna vítimas de Fake News, anúncios direcionados, opiniões socialmente compartilhadas que são moldadas por algoritmos, e toda a sorte do capitalismo tecnológico da web. Como, no fundo, somos apenas potenciais consumidores, logo somos tomados pelo vazio de “pontes” que se desmancham no ar.

Nosso self é dragado pelo turbilhão informacional e sensitivo das redes sociais digitais. Experimentamos uma disruptura do senso de “eu”, fruto de má organização da síntese interior. Schopenhauer nos fala que é preferível uma biblioteca modesta, mas cujos volumes encontram-se muito bem ordenados, do que uma biblioteca ampla e mais rica, mas na qual todos os livros estão de tal forma dispostos que nunca estamos de pronto aptos para achá-los. Algo análogo acontece conosco contemporaneamente. Somos subsidiados de modo extraordinário por nossas pontes digitais e, em termos intelectuais, não nos faltam materiais, fontes teóricas das mais completas e variadas, com as quais podemos montar nossa pequena fonte de luz: nosso compilado de ideias mal digeridas e não raro, mal sintetizadas. Em nossa “biblioteca interior” os volumes vão chegando e sendo jogados para dentro de maneira aleatória, sem termos avaliado suficientemente seu conteúdo e, assim, depois de submetidos à avaliação do nosso tribunal da razão (isto é, de submetê-las a um escrutínio mínimo, dado nosso caráter e modo próprio de avaliar os fatos em geral), “medir” seu peso e assim determinarmos seu valor relativo para, enfim, *integrar o nosso corpo de conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos*. É claro, a mente não é algo estático, tampouco o nosso contato com as redes sociais requer método racionalmente estabelecido, uma vez que reconhecemos a total ausência reflexiva com relação aos conteúdos auferidos no mundo on-line.

A instabilidade emocional; sensação de não saber ao certo o que se quer ou se deseja para a própria vida; e por fim, a impressão de ser um completo idiota e inútil diante de um mundo tão sofisticado e dotado de pessoas tão altamente qualificadas, são alguns sintomas atribuíveis não apenas às – cada vez mais abundantes – vítimas de alguma patologia

psíquica, mas são também resultados da *forma* como consumimos descontroladamente os conteúdos facilmente acessados pela internet. O self contemporâneo tem encontrado enorme dificuldade em projetar uma imagem nítida (saudável) de seus valores gerais e do seu próprio valor para si mesmo. Embora todo o crítico da modernidade, desde Marx e Nietzsche, tenha enfatizado como as transformações sociais e tecnológicas impactaram nosso senso de realidade, nada do que foi mais contundentemente ressaltado parou de existir, só intensificou-se: sejam os modos de produção moderno ou a queda dos valores éticos tradicionais, constatou-se como resultado certa atitude niilista no Ocidente para com a vida, um esvaziamento das potencialidades do espírito humano. As pontes de apoio para o “eu” se projetar ficaram sem ídolos; o estilo de vida capitalista na qual o operário vende a única coisa que tem (seu ser: tempo e energia) para tocar a economia adiante e sustentar seu quinhão, condena a maioria esmagadora da humanidade, mecanizando e subordinando não só os corpos, mas também os pensamentos dos indivíduos explorados de maneira vil.

Não se tratando de conteúdos propagados, mas só da forma como somos assolados pelas redes sociais digitais, constatamos que um rio imenso jorrando milhares de metros cúbicos por segundo está potencialmente dirigido ao nosso modesto cantil de água. Como Umberto Eco disse em entrevista pouco antes de morrer, “A internet é perigosa para o ignorante porque não filtra nada para ele. Ela só é boa para quem já conhece”¹¹. O comentário obviamente moralista de Eco, entre outros pontos, condena o uso trivial das redes como passatempo e diversão rasteira, porém, ao não levarmos isso a sério pagamos caro, pois o vazio existencial e ansiedade rapidamente surgem exigindo não uma coleta modesta e planejada, mas um mergulho inebriante neste rio que termina por nos carregar.

As redes sociais digitais oferecem um campo interpretativo muito mais amplo do que minha escrita sugere, o que não me impede de tomar por

¹¹ Fonte: <https://epoca.globo.com/ideias/noticia/2013/07/umberto-ecob-informacao-demais-faz-mal.html#:~:text=A%20internet%20%C3%A9%20perigosa%20para%20o%20ignorante%20porque%20n%C3%A3o%20filtra,o%20resultado%20pedag%C3%B3gico%20ser%C3%A1%20dram%C3%A1tico.>

verdadeiros os aspectos abordados acima. Podemos acrescentar também que a solidão não é totalmente entendida como abandono da socialização, pois muitos afirmam encontrá-la no vazio de relações forçadas, no sentido de que a lógica relacional das consciências envolvidas está mais próxima da relação mercantil dos modos de consumo do que de uma troca mutuamente construtiva. Ao invés do desenvolvimento da dimensão interior na relação com o outro, aquilo que pesa relaciona-se aos conteúdos compartilhados em rede, convertidos em moeda de troca moral, através das quais adulamos e somos adulados por terceiros. Tal afirmação poderá ser aprofundada mediante a metáfora que relaciona o orgulho que nos preenche ao inflar de um balão: se o conteúdo de nossa postagem em uma rede social digital é “curtido” por um de nossos fiéis amigos, que sempre estão lá para nos dar uma força, independente da qualidade ou pertinência de nossa postagem, isso nos será de pouco impacto, ou seja, tal sopro não alterará significativamente o volume de nosso balão. Todavia, se recebermos uma “curtida” ou quiçá, um comentário, de uma personalidade da mídia que seguimos e admiramos, seria como um forte sopro no balão, até quase os limites de sua elasticidade (caso fosse possível determiná-la), uma experiência prazerosa que faz muitos pensarem que é digna de ser noticiada em sua própria linha do tempo. É semelhante ao fechamento de um negócio no qual se supõe que uma grande soma inesperada entra em nosso caixa, pois, a princípio havíamos avaliado o item de maneira despreziosa (nossa própria estima). Seria possível inferir disso um maior sentido de realização pessoal, de gratidão, por parte do usuário das redes sociais? Temo que a tecnologia resolva um de nossos problemas agora, para mais adiante o devir nos apresentar dois diferentes em seu lugar; uma verdadeira batalha contra Hydra. O caso é que nosso já não tão novo mundo on-line não nos livrou da solidão, nem mesmo com as centenas de “amigos” virtuais possíveis.

A solidão não pode ser arrancada do indivíduo por meio da intensificação e multiplicação dos estímulos relacionados à socialização. No fim, ela é a condição elementar do nosso ser “pré-linguístico”, de nossas experiências humanas imediatas e não mediadas por categorias ou oposições simbólicas da linguagem. O silêncio provavelmente não é a atitude mais

recomendada na atividade filosófica, que depende, sobretudo, do raciocínio abstrato e discursivo para desenvolver seus materiais. Todavia, enquanto pessoas concretas situadas no mundo, só temos aquilo que efetivamente somos. Ao acordar no meio da noite em uma cama macia com um corpo quente ao lado, ou sozinho no chão duro e frio, a consciência toma conta de sua situação aterradora, a qual a faz identificar-se com todas as criaturas viventes. Nessa forma mística da compreensão da universalidade humana, “eu” e o “outro” se encontram, sujeito e objeto são planos passíveis de confusão, o que pode provocar eventualmente grande medo e pavor ao espírito, ainda mais àquele apegado às suas formas mais elementares de dominação, mas disso falaremos adiante.

O pavor inspirado pela sensação de isolamento total do sujeito perante a existência pode levá-lo até às profundezas do estado mental religioso. Culturas milenares desenvolveram técnicas de meditação, ou indução da mente por meio de ritos e liturgias, ou uso de potentes substâncias psicoativas para atingir estados de percepção e de consciência alterada. Porém, não raro também são conhecidas as fases de “transição”, nas quais alguns indivíduos do grupo são sistematicamente submetidos ao isolamento ou ao silêncio durante longos períodos, forçando uma espécie de retiro espiritual dentro de si, no qual o sujeito precisa encarar os desafios que a tradição de seu povo lhe impõe a fim de suportar as provações para dar provas de sua saída de uma fase mais imatura de consciência.

O emprego da atitude solitária sobre o espírito individual é conhecido na religião de muitos povos, pois, assim como os jejuns alimentícios, esses jejuns sociais também produzem alterações na percepção direta do mundo, ou seja, no estado subjetivo da pessoa – com consequências intersubjetivas para o grupo. Isso pode parecer muito confuso porque toda a experiência consciente parece ter algo como objeto, uma projeção intencional de seus impulsos basilares. O sentimento provocado pelo isolamento é cruel conosco, e a situação pandêmica que o mundo enfrentou devido ao surto da Covid 19 provou a todos, junto a outros fatores de peso, que o isolamento social forçado pode debilitar rapidamente a saúde psicológica de qualquer um. Como já sustentei acima, a solidão possui a capacidade de atuar sobre nossas crenças

centrais e mesmo suprimir padrões representativos com os quais estávamos familiarizados. Não podemos esquecer que em seu *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*, Descartes parte de uma situação de extremo isolamento referente ao mundo e que é desta situação que toda a filosofia escolástica que lhe fora ensinada lhe parece incerta, dúbia, e que é então necessário desmanchar tudo (tomar tudo como falso) desde os alicerces para reencaminhar seu conhecimento sobre o mundo e as ciências (com o uso da própria razão e método).

A maior parte das pessoas e na maioria do tempo enxergam na solidão um martírio horrível e não uma oportunidade para o exercício de introspecção ou de mero devaneio intelectual. Isso porque direcionam sua alma para outras pessoas ou para eventos imaginários envolvendo sua relação com outros, no geral, sempre algo relacionado a uma utilidade ou vantagem na existência, seja mútua ou unilateral. Todos têm uma carência instintiva que, no fundo, nos leva a reconhecer a dependência orgânica à qual estamos submetidos e sem a qual nem seríamos o caso enquanto sujeitos, pois, se a alma pode ser sozinha na desconstrução e reconstrução de suas modificações já no andamento da vida, o corpo é fluído e sempre impele para a coalizão, para o choque gerador da subsistência: O COLETIVO.

Um ponto de minha escrita que precisa ser elucidado é o dualismo implícito nas descrições e especulações sobre a alma-espírito, por um lado, e o corpo-físico, por outro. Parece estarmos assumindo um cartesianismo alheio a séculos de contundentes críticas que problematizam de maneira quase irreparável a cisão ontológica entre coisa pensante (*Res cogitans*) e coisa extensa (*Res extensa*). Isso se justificará no decorrer da presente tese. Embora também suponhamos uma separação entre o desenvolvimento do corpo e do espírito, é claro que o amadurecimento do corpo impele ao desenvolvimento neurofisiológico, levando a alma a novos estados e necessidades. Por exemplo, na puberdade os impulsos da sexualidade bloqueados na fase infantil começam a aflorar timidamente, e contíguo ao desenvolvimento físico, novas conexões e articulações de suas disposições vitais o preparam para as experiências relacionadas ao ato da procriação. Porém, tal constatação reforça a nossa tese sobre a solidão, na medida em que um jovem adolescente, por

exemplo, que seja privado do comum contato social para esta fase da vida devido à repressão patológica de seus pais, pode demorar mais tempo para desenvolver habilidades cognitivas correspondentes aos fenômenos que ele não vivenciou e que suplementariam sua autocompreensão no mundo – podendo eventualmente vir até mesmo a desenvolver eventuais distúrbios. Como sustentamos, o espírito depende dos “choques” com os objetos que ajudam a reformular seu autorreconhecimento no mundo. Com isso, o que está em jogo é seu senso profundo de “eu”, sua dignidade, sua moral; o desenvolvimento ou florescimento do self envolve efetivamente um rearranjo paradigmático que reorienta sua atividade total no mundo.

Pode soar estranha nossa linha de raciocínio, pois estamos falando da solidão quando, paradoxalmente, as transformações fundamentais do self ocorrem na sua relação com a coletividade na qual está compreendido e junto a qual está em contínua transformação: uma demissão sem justa causa; a morte de um ente querido; uma ruptura amorosa. Enfim, são algumas formas não incomuns dentro das quais experimentamos os choques mais ou menos violentos que a prudência em vão se esforça por evitar. A solidão não deveria ser vista com tanto desdém e desconfiança por aqueles que trabalham a partir de uma perspectiva materialista focada no coletivo, pois a forte tempestade não pode dizer respeito aos outros, aqueles que perpassam nossas vidas, diz respeito exclusivamente ao “eu” e como este se situa e se reconhece no mundo.

Já falamos o suficiente sobre a solidão. Apesar da emergência do self depender da relação com o meio e com os nossos “outros importantes”, é só na solidão que vamos aprofundar a autoconsciência necessária para galgar estes degraus que a vida humana exige. Não obstante, vimos que não é possível um afastamento total, pois isso pode acarretar um desmantelamento do sentido do self que nos impede de nos relacionar com o meio de modo satisfatório para nossa subsistência (que é o mínimo esperado). Temos de levar em conta os conselhos de Sêneca, de acordo com o qual devemos buscar pelos outros assim como buscamos pela água do poço, isto é, na medida de nossa sede. Precisamos de um justo equilíbrio da nossa relação com os outros, a fim de evitarmos as armadilhas da vaidade que sempre

existiram. Porém, nosso problema vai muito além, já que a busca desenfreada pelo outro e pelos ricos estímulos fornecidos pelas redes sociais digitais podem nos debilitar e atrapalhar ou corromper o desenvolvimento de si.

1.3 AMOR

Nada é tão profundo e arrebatador quanto o sentimento do amor. Junto com a morte, o amor constitui parte significativa de todo o material literário, poético e musical já produzido pelo Ocidente. A filosofia notavelmente se ocupou muito mais da morte, por exemplo, do que do amor, ainda mais se desconsideramos os tratamentos mais abundantes: amor platônico; amor intelectual de admiração; amor como cuidado ou afeto, ou como alguma inclinação da alma. Aqui, tal como trata Schopenhauer em sua *Metafísica do Amor*,¹² trataremos do amor como paixão, como impulso violento que, uma vez não satisfeito (como no caso de Romeu ou Werther), tende a colapsar sobre si, propiciando momentos singulares para o ser humano experimentar um pouco do absurdo.

Há poucos dias atrás eu me dirigia do campus universitário para o bairro no qual resido, caminhando em silêncio. Poucos metros diante de mim estava um casal de jovens que também voltava da universidade, quando, dirigindo minha atenção à conversa dos dois, percebo que falavam sobre o amor. “Que belo tema”, pensei. O rapaz então fala para moça que, segundo o filósofo francês Deleuze, o amor nos é despertado pelo fascínio que a loucura do outro exerce sobre nós. Nos apaixonamos pelo aspecto insondável daquela alma que nos atrai; é este composto de mistério e delinquência, numa imprevisibilidade perturbadora, aquilo que nos capta. Queremos descobrir no outro o elemento que transcende e, assim, com e pelo outro, transcender em nós mesmos através dessa ponte com e para o outro. Mas, por certo que Deleuze não disse tudo isso. Por sua vez, a moça também fala a respeito das perspectivas filosóficas do amor, dessa vez a partir de Schopenhauer. Ela fala que, para este filósofo, o amor surge com um impulso físico e um

¹² SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. SP. Martins Fontes. 2000.

reconhecimento químico e visual que farão os envolvidos sentir necessidade de um pelo outro. O estado de espírito elevado no qual se encontram seria o resultado do impulso pela necessidade de reprodução, e o dito amor verdadeiro, é um reconhecimento mútuo de que a junção genética entre os parceiros corresponderá otimamente aos propósitos da espécie. Ou seja, os sujeitos envolvidos seriam ludibriados, pensando que aquelas fortes sensações dizem respeito ao que os dois pensam e querem, quando, metafisicamente, eles estariam apenas agindo em conformidade com a finalidade de perpetuação dos indivíduos e a garantia de sobrevivência da espécie (Ideia).

Depois dessa segunda exposição do sentido que o amor pode assumir (não reconstruí fielmente a fala ouvida na ocasião, mas sim o sentido captado), os dois jovens olharam-se e riram. Supus que viram na concepção schopenhaueriana uma radicalidade e severidade oposta ao que comumente entendemos por “amor”, algo relacionado aos nossos sentimentos enquanto indivíduos, com inclinações e desejos específicos da nossa pessoa. Enquanto Deleuze soou bastante instigante, ousado e interessante, – já que é um traço da personalidade do outro que pode despertar “algo” em nós – a definição de Schopenhauer foi risível. Talvez não passe de absurdo reduzir à instância orgânica o que, aparentemente, pertence ao reino de sensações e pensamentos elevados. É o que pensamos, seguindo Schopenhauer, quando se lembra das numerosas obras de arte produzidas pela inspiração de almas enamoradas.

Aqui não vou me deter sobre o sentido metafísico do amor, sobre o que este representa para a espécie ou em si mesmo, independentemente do que conscientemente projetamos sobre este conceito. Também não vou seguir o amor a partir do conceito de “cuidado”, mas sim, vou me referir ao amor sexual, o qual apresenta um aspecto passional de dominação, e que simultaneamente traz o sentimento de extrema necessidade, de realização subjetiva através do outro. Neste segundo aspecto, amar alguém é fazer da outra pessoa uma fonte para o self, isto é, ver nela uma fonte de significado, de motivação e razão para viver. Ou seja, o par aparece para o outro como um referencial em relação ao qual os atos isolados e demais motivos da pessoa adquirirão um “sentido”: se projetarão em relação a uma construção futura, na qual a pessoa poderá sentir-

se emocionalmente segura e existencialmente viável. Charles Taylor que em sua obra “As fontes do self: construção da identidade moderna”, tanto criticou os materialistas, pessimistas e pregadores pós-modernos, não pôde fugir do diagnóstico Nietzscheano quando, em um assomo moralista, afirmou que hoje em dia, mesmo nas instituições acadêmicas, só duas coisas preocupam verdadeiramente as pessoas: “suas relações amorosas e suas carreiras profissionais”. Essa declaração não é de causar espanto, já que um emotivismo e irracionalismo subjetivista provenientes de más doutrinas filosóficas (para Taylor: Foucault, Lacan, Derrida, Nietzsche e outros) – e da entrega ao estilo de vida capitalista – têm parte na nossa atual decadência. Acredita-se que os ideais intelectualistas e ídolos de outros gêneros entraram em franco declínio, no geral exercendo pouca ou nenhuma força sobre o espírito humano.

Sendo o amor tão central na vida, não é de se desprezar o fato de que muitos caem na mais profunda apatia para com os outros aspectos da vida quando são rejeitadas pela pessoa amada ou quando, devido a um fato externo, são impedidos de ficar próximos à pessoa. Assim, uma vez perdido o referencial básico que guiava a animação do espírito, fica-se como no poema “Samba em Prelúdio” de Vinícius de Moraes: “Eu sem você não tenho por que, Porque sem você não sei nem chorar, Sou chama sem luz, Jardim sem luar (...)”. E estes versos terminam com um triste: “sem você meu amor eu sou ninguém”. E é exatamente assim como se sentem os amantes frustrados em seus arroubos sentimentais. Para Platão, a alma do amante mora no corpo do amado, o que nos leva a supor que, caso nosso amado volte sua atenção para fora do círculo amoroso, suma ou desapareça, em vão vamos procurar substituir aquele foco de sentido, e o vazio apoderar-se-á de nossos corpos. Perde-se a alma, sua identidade, seus valores, enfim, tudo o que é importante e capaz de conceder um autoconhecimento satisfatório e viabilizar a agência individual do “desalmado”. Ser um ninguém é não ter para onde ir, é algo sem propósito, cujo nexo existencial desfaleceu-se parcial ou totalmente.

Dentro de nossas lamuriosas demonstrações de sofrimento, pensamos: “como é possível sentir-se assim por causa de outra pessoa? Certamente seria preferível morrer a continuar com esta sensação”. Sim, dentro do estado extremo de amor não satisfeito muitos escolhem morrer, outros escolhem

matar o objeto sobre o qual projetam seu desejo, uma vez que este passou a ser seu instrumento de tortura. Notamos o grau de patologia que o amor apaixonado pode acometer aos seres humanos; ante o mundo desordenado e sem sentido de um amor não satisfeito, muitos são levados a cometer as piores atrocidades. Ações terríveis das quais nos furtaremos do desagradável papel de citar os funestos casos que todos os dias estampam as capas de nossos jornais eletrônicos¹³. Também não cabe aqui julgar as ações extremas vinculadas aos sentimentos extremos, mas sim tentar compreender estes aspectos na relação do reconhecimento de si do “eu” consciente.

É difícil não identificarmos a metafísica imanente de Schopenhauer sobre o amor com uma redução simplista dos aspectos experimentados pelo sujeito relativamente aos determinantes biológicos e evolutivos que naturalmente atuam sobre ele. Além disso, a perspectiva interpretativa de Schopenhauer nos leva a uma aparente “justificação” metafísica dos atos extremos e violentos, pois, uma vez que a essência do amor reside não na atualidade da vida psicológica dos amantes, mas sim na composição da próxima geração de humanos, os propósitos envolvidos são mais elevados do que os indivíduos envolvidos, justo devido a isso que os sentimentos da paixão sexual parecem ultrapassar a capacidade do sujeito suportá-los. É como se a natureza precisasse da junção daqueles seres para prosseguir com seus desígnios e, uma vez que não atinge seu objetivo, pode vir a renunciar a sua própria objetivação orgânica por meio de um ato desesperado. Afinal, o que é uma morte ou um evento trágico para a espécie humana? Nada, nos diz o metafísico. Por isso o suicídio e outros atos que nos aparecem como absurdos, “justificam” certo fenômeno, muito embora factualmente saibamos que com o tempo e com as medidas adequadas, o caos interior e as mazelas mais agudas podem ser tratadas ou mitigadas pelo reestabelecimento de nossas pontes e laços significativos com os outros.

Entretanto, faz parte do amor certo grau de ilusão acerca daquele corpo em específico como o único capaz de satisfazer uma necessidade tão grande e

¹³ É controversa esta questão, pois alguém pode objetar simplesmente que o amor tem a ver com uma cultura da dominação masculina, a qual se expressa de maneira violenta nos mais diversos âmbitos da vida, sendo a relação amorosa apenas uma instância onde o machismo violento se expõe.

arrebatadora. “Sem o amado não posso viver”, dizem os enamorados, e enxergam a si e ao outro como um todo que se complementa, como no dito acerca “das metades da laranja”. Para Schopenhauer, um dos aspectos fundamentais do amor é ludibriar o sujeito e jogar a razão de seu viver para a finalidade do ato sexual junto ao amado. Em função deste tipo de noção, talvez, profere o dito: “o amor é a única loucura do sábio e a única sabedoria do tolo”¹⁴. O sábio, conhecendo as artimanhas e os desígnios do amor, nada pode fazer para detê-lo quando se apodera de sua pessoa; seus nobres ideais dirigidos aos feitos práticos e intelectuais mais nobres e laboriosos são abandonados e tidos por ninharias. Ele “perde a cabeça” por causa de outra pessoa. Torna-se louco. O tolo, todavia, está sempre à mercê de impulsos baixos e realizações irrisórias, bem por isso o sentimento de amor enobrece sua causa no mundo e torna suas ações significativas, já que agora está em sua responsabilidade o vínculo com outra pessoa e a possibilidade de realizar os sábios fins da natureza, algo que pode vir a conferir certa dignidade para a vida torpe que levava até então.

O amor sexual sempre carrega em si o peso da dominação. A concepção romântica segundo a qual amar alguém é querer o bem para esta pessoa acima de tudo só é parcialmente compatível com as insanas manifestações do amor apaixonado. Apesar de julgarmos que a violência doméstica entre parceiros possui raízes profundas na própria estrutura social e masculinista de nossa cultura, nossa perspectiva individualista, situada, nos permite imaginar que não é impossível, ao menos logicamente, que o amor verdadeiro se converta em autêntico ódio quando, por exemplo, se descobre uma traição. Com frequência casamentos aparentemente felizes terminam em lutas jurídicas em que ambos tentam ferir (econômica ou moralmente) um ao outro, numa demonstração civilizada de ódio. Os noticiários não cansam de nos mostrar que em outros casos a ânsia pela dominação leva ao assassinio. Podemos perguntar: “existia amor verdadeiro mesmo? Como pode se converter no ato de destruição do outro?”. O amor funda-se na dominação sexual, na posse exclusiva de um corpo e a concomitante negação da possibilidade de um

¹⁴ Esta frase é só atribuída a Shakespeare, mas não há indícios que seja dele de fato. Outra origem possível é em François La Rochefoucauld.

terceiro. Não à toa que, quando ainda bastante jovens e com muito “desconhecimento de causa” quanto a vários aspectos da vida humana, uma das primeiras pistas que nos fazem perceber o amor apaixonado surgindo é a sensação de ciúmes. Sentimos até ciúmes do contato de nosso amado com seus amigos, pois achamos que estão recebendo atenção em demasia. O simples pensamento no qual o imaginamos nos braços de outro provocam calafrios e outras reações físicas que, caso não sejam expurgadas, mas sim alimentadas, podem desembocar em desconfianças delirantes.

Mais uma vez, precisamos fazer um pequeno esclarecimento aqui em virtude do tipo de discurso proferido: se os traços possessivos e dominadores do amor são oriundos de nossa natureza humana ou são uma pura construção social que espelha a lógica da dominação masculina em nossa sociedade específica, não vou agora discutir isso. Uma perspectiva de Natureza vs. Cultura acerca do amor pode desvirtuar e simplificar nosso caminho, artificialmente criando uma dicotomia geradora de conceituação aporética dos temas. Apenas gostaria de acrescentar que, dentro das estruturas sociais nas quais vivemos, o amor não está desvinculado da *posse* de um corpo. Neste quesito é difícil que possam restar dúvidas quanto à força que estas molduras exercem sobre nós, e aqueles que enfrentam esta realidade, desafiando as normas da relação monogâmica, não raro se encontram nos limites da suportabilidade psicológica. É nesse caso que o “amor livre” surge como uma alternativa, um novo paradigma do relacionamento não possessivo. Todavia, quando se procura forjar um senso de liberdade o qual dentro de sua própria estrutura psíquica o sujeito ainda não se permitiu superar, podem ocorrer confusas e complicadas oposições interiores.

Estas pessoas relacionam-se sexualmente com mais de um parceiro e também criam os vínculos afetivos que caracterizam um relacionamento. Não demora muito para que seu coração se incline mais para um lado do que para outro, assim como também surgem demandas que não se vê disposta a cumprir. Com frequência ocorre de acabarem por se digladiar nos costumeiros jogos e enganações do amor travestido de liberdade individual. Muitas vezes, o preço que se paga por desafiar as injustiças da normatividade social é um gasto econômico tremendo em longos tratamentos psicoterapêuticos através

dos quais se tenta livrar dos traumas amorosos. O adepto do “amor livre” tenta escapar de estruturas arcaicas, mas, por vezes, devido à força de seu próprio caráter, gera em si grande instabilidade emocional. Relações múltiplas também multiplicam as possibilidades de frustração e não correspondência. Ao invés do grau de confiança e liberdade aumentar, gradativamente ele vai diminuindo, pois as fichas da esperança são depositadas em várias mãos. O relacionamento monogâmico, com o tradicional casamento, filhos e estabilidade financeira ainda consiste em uma das principais fontes para o self estabilizar sua orientação e direcionamento no mundo.

A perspectiva da qual falo sobre o amor e outros temas aqui está sempre dirigida pela minha situação no mundo (homem, branco, heterossexual). Estes são alguns marcadores básicos a nível social que possuem influência relevante para tudo o que digo. Não obstante, de modo algum isto é problemático em minha escrita, pois o meu interesse é sobre os marcadores ‘a nível pessoal’, isto é, dentro da cultura na qual me situo, qual são os feixes de disposições psicológicas reunidos no indivíduo. Assim, se alguém é melancólico, apático, inquieto, parvo, caridoso, por exemplo, são traços mais significativos agora.

Aqueles que perseguem o amor, devem se preparar para tumultos interiores, sendo o tipo de pessoa algo central nestas considerações. Mesmo a relação mais pacífica e calma em que corpo e alma harmonizam-se tão bem, surpresas desagradáveis sempre são o caso, por vezes tirando todo o gosto pelo viver. Antes de pensar nas finalidades que a espécie humana realiza por meio dos indivíduos, minha tendência é pensar nas configurações de mundo que construímos a partir de um horizonte moral mediado pela vida a dois. A realização do núcleo familiar ainda é uma fonte do self, é ali, na prática reiterada que são forjadas e compreendidas nossas buscas pessoais em torno de um “eu” que saiba realmente valorizar aqueles fins. Porém, quão distante está este foco de consideração do atestado impulso volitivo subjacente aos atos e loucuras de amor?

A busca do amor é um objetivo amplo na vida de todos e aqueles que não amam pessoas, mas sim ideias, ideais ou coisas, tentam a todo custo

dominar, – seja o avarento pela aquisição e acúmulo, seja o espírito libertário pela imposição universal de seus ideais. Entretanto, é sobretudo na juventude que encontramos o amor em nossos semelhantes e, até que as condições certas surjam para que os pares se engajem em uma relação amorosa (e não sintam apenas um impulso moderado em sua direção), são muitas as desventuras vividas pelos jovens, pois é neles que a vontade sexual reivindica sua manifestação. Este ímpeto mais veementemente sentido somado à falta de experiência com frequência os jogam em lastimáveis situações. Podemos dizer que existem dois impulsos em si complementares, mas que nos aparecem em oposição e pesam sobre o sujeito quando de sua ávida busca pelo outro. A primeira diz respeito à pura busca por satisfação sexual; a segunda, à busca por conexões afetivas que supram a carência quase universalmente sentida. Estas não estão dissociadas se não artificialmente, embora nos seja confuso a contenção de ambas no sujeito, dado que a oposição não é natural, mas fruto de uma projeção social a qual inconscientemente se busca corresponder. Tentarei explicar este ponto: conseguimos separar o ato sexual e o prazer sentidos da “pessoalidade” do outro enquanto centro de consciência afetiva. Porém, nem no ato da masturbação isso é verdadeiro, pois, é preciso que a propriedade intencional aja na projeção imagética, imaginária, ou tátil, numa projeção da fonte de excitação. Todavia, isso não é recíproco, já que o próprio sujeito não se coloca como percebido, mas apenas como expectador. Tal possibilidade de separação pode levar à objetificação da satisfação do impulso sexual, assim, muitos vão buscar em outros corpos um intercurso sexual “sem compromissos”, isto é, sem sua contraparte afetiva (a qual implicaria responsabilidade moral).

O problema é que, mesmo dentro do sentido de liberdade sexual de nossos tempos, sempre é preciso lidar com os outros e, não raro, um belo corpo e um belo rosto escondem uma alma perturbada e capaz das exigências mais estranhas e incômodas. É muito comum vermos a juventude nas festas noturnas percebendo diversas pessoas “interessantes” com as quais se disponibilizaria para uma relação casual. Mas, a maioria esmagadora se quer consegue dirigir-se à pessoa ou tentar flertar de alguma maneira, tamanho o medo de ser rejeitada e sofrer um duro golpe moral: “não sou bom ou belo para

ele ou ela”. A rejeição de um estranho é um “balde de água fria” com o qual poucos conseguem lidar, se bem que o consumo excessivo de álcool ajude bastante nestes momentos, suprimindo parte do constrangimento sentido. Quando a oposição aparente entre afetividade e sexualidade é superada e articulada num modo oportuno para ambos, então se diz que houve uma “química” entre ambos. Do ponto de vista biológico, foi de fato o que houve.

Em “O admirável Mundo Novo”, Aldous Huxley apresenta um modelo “invertido” no qual percebemos o que está em jogo nas interações sexuais e na busca por felicidade (dentro do distópico mundo descrito por Huxley, esta última é encontrada apenas na satisfação sexual). A promiscuidade, o sentido de abjeto, a censura moral e todas as formas de repressão, são jogados para dentro do terreno das afetividades e das emoções envolvendo as relações interpessoais. Neste contexto, enquanto o sexo é amplamente estimulado na sociedade, as emoções ou o apego dirigido a uma só pessoa são fortemente reprimidos. A ideia básica é a de que tais emoções são contrárias à busca comum por felicidade, enquanto o prazer sexual puro é totalmente compatível com o bem comunal. Apesar dos intensos condicionamentos psicológicos voltados para supressão das emoções, eles não estavam isentos de inclinações individualmente canalizadas – mesmo com o uso contínuo do “soma”, uma droga administrada pelo governo para mitigar as variações “indesejadas” de humor. Ao menor sinal de um envolvimento afetivo, o próprio meio social se encarregava de constranger o sujeito ao afastamento das emoções.

O lema da sociedade em “O Admirável Mundo Novo” é algo do tipo “todos pertencem a todos”, numa verdadeira ode ao anti-individualismo. Esta distopia encontra-se apenas nas páginas de um livro, embora o duvidoso sentido de liberdade sexual da pessoa desprendida e livre de preconceitos perpassa a concepção política liberal e se anteponha às culturas tradicionais de costumes mais conservadores. Mas isso não passa de mais um apontamento especulativo. Acontece que no início do século XX se reconheceu as “descobertas” da psicanálise freudiana a respeito do papel do inconsciente sobre as necessidades sexuais humanas. Mecanismos culturais de controle social envolvendo o auto constrangimento podem gerar patologias. Desse

modo, o “sujeito vitoriano” que reprova compulsivamente a si e ao meio devido ao seu moralismo com relação ao sexo, pode estar promovendo um modo neurótico de lidar com suas energias psíquicas. Durante o século XX o Ocidente assistiu a uma gradual abertura acerca de um tópico da maior importância que era apenas discutido no círculo das intimidades, da vida privada. Os movimentos culturais que se estenderam dos anos 1950 até 1970 representam o ápice dessa chamada pela liberdade dos corpos, naturalização da nudez e rejeição do moralismo religioso que tem como foco especial o controle dos corpos femininos. Infelizmente, avançamos as primeiras décadas do século XXI sustentando um ideal que valoriza o colecionamento de relações vazias que terminam por acarretar mais perdas do que ganhos em matéria de satisfação, realização e busca por sentido.

Notamos uma tensão entre liberdade sexual e estabilidade emocional. Penso que as coisas não sejam necessariamente assim, mas o caso é que essa realidade tem se visto repetidamente, e aí existe uma ligação mais ou menos clara com a já vista incapacidade das pessoas ficarem sozinhas: física e psicologicamente somos dependentes das nossas relações com os outros, somos um constructo social, por assim dizer. Mas o sujeito dotado de suas particularidades e singularidades estranhas – algumas em contradição com os ideais da comunidade – é um produto historicamente recente, alguns dizem, um produto da alienação provocada pelas revoluções modernas. Os laços que nos prendem a este sistema pulsante que é a organização humana na Terra e sua relação com o ambiente natural e produzido são fortes o suficiente para moldar e fazer dos próprios vínculos as necessidades elementares para a vida humana. O existencialismo teve seu projeto filosófico focado na correlação entre liberdade, responsabilidade e autenticidade. Somos nós que devemos criar o sentido para nossos passos, portanto, me parece que é preciso ser autêntico para ser livre, mas, nessa dialética, a responsabilidade é a fronteira externa que demarca com relativa precisão os limites dessa liberdade e a possibilidade dessa criação. A necessidade parece mesmo ser a mãe de todas as coisas.

Para sermos justos, temos de admitir que o amor enquanto exercício de dominação está mais vinculado às impressões subjetivas do masculino sobre

este tipo de relação interpessoal, embora acredite que não esteja ausente na parte feminina. O fenômeno da prostituição evidencia a necessidade masculina por essa forma obtusa de poder. Seria um erro pensar que quando os homens pagam para obter sexo, estão a procura apenas de satisfação, como se a própria masturbação não pudesse produzir semelhante alívio das tensões. O que procuram evidentemente envolve a dominação do corpo feminino, particularmente percebido em fetiches e estranhas exigências. O que subtilmente também se encontra aí são afetos e modos de relação que muito têm a ver com o amor. Dependência econômica e vínculos emotivos se constroem lentamente junto a tentativa de impor algum controle. Amor e dominação caminham juntos, pois sem sexo não há amor e no sexo sempre vão se evidenciar os aspectos mais brutais que regimentam a vida humana.

Disso não se segue que o próprio exercício da dominação envolva o amor. O ponto é que a visão romântica nos faz idealizar a relação entre os corpos e as mentes, nos levando a exigências, em parte, desconexas de certos traços inerentes à manifestação do amor. Também não se segue que o relacionamento abusivo não exista. Este, no entanto, pode surgir do desequilíbrio dos poderes e a capacidade de submissão mútua no relacionamento. Tomando o relacionamento heterossexual padrão como referência, é possível afirmar que o homem que não se dobra mais às exigências da sua mulher e, simultaneamente, dirige sua raiva e frustrações pessoais sobre a amada, não pode fazer mais do que afastar-se e buscar terapias na expectativa de controlar seus surtos patológicos; a mulher mesquinha e controladora que usa a própria língua como instrumento de tortura, alfinetando o companheiro com prazer em suas mórbidas investidas, também precisa rever drasticamente o tipo de vida a dois que deseja levar.

Enfim, o amor é um tema central na vida humana e talvez o mais emblemático e significativo de todos. Porém, suas ambiguidades nem sempre são percebidas, o que nos leva a colori-lo harmoniosamente com cores frias que dizem respeito mais às nossas expectativas imaginadas do que sobre o sentimento de amor em si. O amor é comumente representado pela cor vermelha, a mais quente, exaltando o “fogo” que consome o coração dos apaixonados. Mas ela também representa o perigo na natureza, numa planta

que exprime sua toxidez ou nos olhos vermelhos da fúria animal. Antes de ser um poço de paz e tranquilidade no qual os amantes encontram plenitude e felicidade, o amor sexual é na verdade um campo de disputa e consórcio da existência, no qual as individualidades envolvidas lutam, marcam território, se atraem e se repelem numa dança marcada pelos violentos movimentos dos sentidos. Se nos ausentarmos por um instante das subjetividades enamoradas, a imagem do casal de “pombinhos” logo se converte na imagem de duas raposas astutas, cada uma sabendo das necessidades da outra e, assim, jogam e arquitetam com interesses que na maioria das vezes desconhecem totalmente. Isso ocorre porque não estão conscientes da dimensão “cruel” inerente aos atos de amor, de modo que casais de longa data passam grande parte do tempo se desculpando um ao outro, ou remoendo culpas e mágoas.

O amor só é um verdadeiro doar-se um ao outro na medida da necessidade de estabilidade, porque a guerra é o evento marcante, mas não a condição que perdura durante a maior parte do tempo. Nesse sentido, é muito mais conveniente combatermos com um só inimigo conhecido e honrado, do que combater em várias frentes e a todo o momento, enfrentando adversários cujas artimanhas desonestas e cruéis desconhecemos. Não obstante, e paradoxalmente, a relação amorosa que não enfrente as turbulências da paixão assemelha-se àquela figura do chá morno sorvido sem gosto, apenas para não se deixar a xícara cheia.

Pode soar estranha a caracterização que faço do amor, uma vez que estamos acostumados a entendê-lo como uma entrega total, na qual, em eventos extremos, pode-se chegar a abdicar do próprio bem-estar, da liberdade ou da vida, para que o amado esteja a salvo. Se todo este eventual sacrifício deve-se a uma forma sublimada do egoísmo, não vamos inquirir mais isso agora. O impulso entre as vontades envolvidas na relação amorosa deve atingir um equilíbrio, pois, é preciso uma complementação mútua que viabilize ambas, frente aos propósitos gerais da vida e do “eu”, com um mínimo possível de prejuízo mútuo.

1.4 O ESPÍRITO E O NÍVEL ÉTICO

Depois de falarmos da solidão e do amor, seria esperado outro tema ressaltando algum grande aspecto que envolva a vida humana, como o “ódio”, a “morte” a “amizade” e tantos outros. Aliás, meu tratamento sobre os temas nas duas seções antecedentes foram parciais e reduzidos. Parcial porque deliberadamente assumo uma perspectiva e trilho sobre ela, desprezando características de peso que minha visão não comporta; reduzido porque poderíamos ter ampliado o texto significativamente exatamente agregando e discorrendo sobre as opiniões, estudos ou teorias de terceiros. Embora algo esteja sendo feito neste sentido, não priorizamos aqui uma compilação infinda e superficial de cada ponto de vista possível ou determinável sobre os temas tratados. Vem ao caso mais uma sábia citação de Schopenhauer: “Mais vale uma onça do próprio espírito do que uma tonelada do espírito alheio”. Embora nosso endereço sempre seja a comunicação direta com o leitor, existem diferentes formas e níveis dessa comunicação ser feita e alguns métodos, mesmo que pouco convencionais, podem gerar excelentes resultados.

Como estava dizendo, agora me proponho a um tema mais geral e que particularmente me será mais extenuante. Todas as dores e alegrias, euforia e langor, e todos os estados em que podemos nos encontrar são atribuíveis ao espírito, este universal que se deixa singularizar na pessoa, na forma de uma contradição autossustentável. Já falei em “alma”, “self”, “eu”, e agora uso a palavra “espírito”. As diferenças possíveis dadas ao histórico e origem de cada um dos termos não serão levados em consideração, não sendo o caso de determinar acuradamente a esfera do conceito de “espírito” e dar-lhe a essência. A referência cada um pode encontrar em si mesmo, enquanto ser moral e intelectual. Me refiro mais apropriadamente ao *telos* desse espírito, digo, ao fim de sua realização no mundo. Hegel fala de uma marcha do espírito no mundo, onde é no estar consciente dos humanos que o espírito ‘total’ se realiza de forma mais elevada e profunda. O espírito é esse universal que aparece singularizado no fenômeno, contradizendo-se pela eventual possibilidade de *não ser* na morte dos indivíduos, já que nunca deixa de ser no fluxo da coletividade e da história. O que nos parece dúbio é que esta marcha da qual participamos através dos momentos que se sucedem no presente

possua uma realização final, digo, um absoluto além do qual não exista nenhum degrau a galgar, nenhuma angústia a curar.

Kierkegaard estabelece três estágios do espírito na vida humana: fase estética, fase ética e fase religiosa. Cada um desses níveis está relacionado aos propósitos que dão sentido à vida de cada um, em contiguidade com a maturação orgânica da pessoa e o desabrochar da subjetividade. A fase estética nos situa no plano das sensações, numa busca por objetivos hedonisticamente construídos e que estão numa relação direta com o móvel primário da vontade. Nesta primeira etapa, a objetificação orgânica do ser está em progressiva ascendência e, na medida de seu desenvolvimento, intensifica-se no espírito a necessidade de tornar ato a sua potência. Depois de se frustrar o suficiente nas suas buscas por realização pessoal através do prazer e fuga do tédio – egoisticamente apartado do seu meio social (ao menos do seu próprio ponto de vista) – a subjetividade individual não se deixa mais animar pelos mesmos objetos, transformando o impulso inicial que a compõe. Nesta primeira fase da existência, o sujeito é dotado de uma singela honestidade e perversidade compatíveis com a cega busca de seus objetivos. Entretanto, em seguida, ele quer que o ordenamento paire sobre si, no sentido de buscar algo que ultrapasse este “eu” egoísta profundamente enraizado no imediatismo do gozo sensível.

Entre as anedóticas frases que escutei ao longo de minha formação acadêmica em filosofia, havia uma bastante amedrontadora, a despeito de ser inverídica: Kant teria afirmado que o homem que não “criasse juízo” até os 32 anos de idade provavelmente permaneceria o restante de sua vida num plano de tolices e imprevisões. Dentro da nossa sociedade, esta é a idade que corresponde à situação padrão do homem enquanto “chefe” de família, com filhos pequenos, uma esposa incumbida da penosa tarefa de gerir o lar, enquanto ele precisa trazer o soldo, os recursos básicos advindos do seu suor. O homem também deve servir de exemplo a seus filhos e filhas, espelhando o tipo de pessoa digna na sociedade, alguém de palavra, honrado e respeitado. A maioria das pessoas jamais pode realizar este segundo nível a não ser engajando-se nos propósitos da sobrevivência e perpetuação de seu núcleo familiar. Muitos nessa fase ainda sentem-se sob a tensão entre responder aos

seus deveres familiares, profissionais e sociais como cidadão ou a suas inclinações pessoais e desejos, o que pode o levar então a uma espécie de “vida dupla” que macula a consciência, já que sofre a tensão da transição entre aquilo com o que se reconhecia e aquilo com o que virá a se reconhecer.

Depois destas fases respectivamente relacionadas ao prazer estético e ao cumprimento de regras, está a fase religiosa. Quando o organismo começa a declinar e suas potências tornam-se limitadas, a morte que antes lhe parecia algo distante e alheio torna-se próxima, íntima e amedrontadora. O espírito começa a desconectar-se dos seus primitivos móveis da vontade e ele começa a despertar em si a visão de que sua finitude é uma enganação, de que no fundo, como coisa em si, ele é idêntico a tudo que está a sua volta: coisas, animais, plantas, pessoas, palavras, são todos constituintes de algo que, para si, encontra-se sempre num pé de igualdade ontológico. Um estado de consciência mística muito difícil de transcrever em nossos dias, dado que a normatividade epistêmica *mainstream* não permite estes sobrevoos linguísticos. Mas por certo que esta ligação entre o nível metafísico e a idade avançada da pessoa não são estranhos para a tradição ocidental da filosofia. No início do livro I de “A República”, Céfalos relata para Sócrates que, ao contrário de muitos dos seus conhecidos que também são velhos, ele não reclama da sua idade, pois julga que ela o afastou de paixões e forças impulsivas, insinuando que lhe dava mais tranquilidade e o permitia participar de um modo mais elevado e contemplativo da vida. A fase religiosa efetivamente relaciona a fraqueza do organismo à incapacidade de manifestar o vigor e imputar à consciência seus objetivos sensuais. As inquietações vão afastando-se do plano pessoal e social e as preocupações espirituais começam a pesar, como no caso do velho Céfalos.

Não nos interessa tanto os detalhes desta terceira fase de Kierkegaard, isto é, o salto de fé que ultrapassa a razão e as paixões, o encontro do sujeito com Deus e sua entrega, ou outras maneiras de compreender a dialética que transcende as duas fases precedentes. Vejamos, na primeira fase da existência, o sujeito volta para si mesmo enquanto objetificação física, na segunda, enquanto um ser “para o outro”, pois suas escolhas e responsabilidades afetivas e deveres éticos o ligam ao meio e determinam o

móvel do seu espírito. Porém, na terceira fase há um perigoso desinteresse sobre o individual e o coletivo, direcionando o seu interesse para o “total”. O espírito é o princípio anímico universal manifesto em tudo o que há, mas também é a singularização de si no autorreconhecimento do sujeito. A sua própria condição espiritual passa a ser a questão central para o sujeito, o “problema limite”. Mas é claro que as coisas não transcorrem necessariamente desta maneira, uma vez que o espírito pode jamais ultrapassar a fase ética ou mesmo, o que é pior, passar a dura transição entre o ético e o religioso numa tentativa desesperada de resgatar a fase estética que se foi, buscando reviver a intensidade das formas de satisfação correspondentes a este nível. Este fenômeno é tradicionalmente representado pela crise de meia idade masculina, quando já se está começando a renunciar a fase ética. Assim, o homem até então bem resolvido, se divorcia da esposa de longa data, compra um carro esportivo e tenta resgatar os anos dourados de experiências novas e imprevisíveis que haviam se perdido com a monotonia dos longos anos dedicados à família e ao trabalho. Como eu já disse, cabe ao sujeito fazer da sua vida e das suas dolorosas e graciosas experiências os meios para se desenvolver e atingir uma autêntica relação consigo mesmo.

O que pode significar dedicar-se à fase espiritual? Uma pura negação e abdicação das forças e ligações elementares? Se o humano é para Kierkegaard uma síntese do finito com o infinito, então ele precisa compreender a si na sua singularidade temporal e material, como episódio isolado, mas também seu enraizamento na cadeia sistêmica do existir, como totalidade sem fim nem fundamento atribuível aos seus aspectos finitos. O ser humano é também confusão por ver-se a si apenas como episódio atomizado. As cadeias de ligação e o dever para com elas antecede a realidade isolada, o “eu” reflexivo é posterior ao self que emerge da coletividade. Quando nos sujeitamos às exigências intransponíveis dos acordos sociais e às amarras psicológicas que as acompanham, ou quando a ação é fonte de conflito e exige uma revisão da ordem vigente, então adentramos num nível dos “problemas da moral”. O agir ético real não se vincula com o mero seguir normas prescritas 1) pelo uso da razão de um terceiro; 2) por diretrizes oficialmente concebidas pelos legisladores do Estado; ou por sua 3) fidelidade a códigos de conduta

culturalmente inscritos em sua pessoa. A fase ética requer que o indivíduo seja capaz de usar a própria razão para tecer juízos acerca de como proceder nas diversas situações de sua vida, de modo que a máxima primeira é desprender-se do princípio egoísta que regeu sua vida na fase estética. Todavia, a *acrasia* que lhe é inerente só será superada se o espírito levar a sério o ajuizamento feito por ele mesmo, o que só é possível se ele crer como verdadeiro que não mais se ajoelha perante 1), 2) e 3).

Essa tarefa é sobremodo difícil, pois todo seu entendimento do mundo está consorciado aos impulsos básicos da autoconservação, manifestando um caráter motivado por fins egoístas. A dialética da existência é sutil, já que não existe conservação sem reprodução, criação e todas as conexões necessárias para a subsistência. Na verdade, a fase ética caracteriza-se pelo fato de o próprio objetivo essencial almejado pelo espírito tornar-se um ato de alteridade, um ato de transposição para a espontaneidade do doar-se ao meio – o que gera um grande conflito interior, dada a essencial vontade de autoafirmação. Para estar apto a tecer seus próprios juízos, estabelecer suas metas e cumpri-las, o espírito precisa estar na posse de uma motivação boa. Uma criança que exige a todo custo um objeto de seu desejo tem por fundamento o egoísmo cristalizado nas necessidades correspondentes ao seu nível de desenvolvimento: ela não pode obter um brinquedo que pertence a outra criança, não obstante, não faz sentido censurar tal criança a não ser com fins pedagógicos, pois estes atos de sua vontade fazem parte do “eu” que está se edificando. O nível ético do espírito converte o objeto de satisfação nas próprias cadeias das relações interpessoais, sendo que o “correto” ou o “incorreto” de suas avaliações terão sempre por pano de fundo o coletivo, de modo mais recorrente, o bem-estar da família, amigos e pessoas socialmente próximas. O peso da consciência de sua responsabilidade começa a latejar e não mais pode esquivar-se das responsabilidades sem renunciar a si mesmo. Renunciar suas transformações pessoais também é uma maneira do sujeito negar sua verdade, pois o “eu” não consiste numa imagem estática de si, numa narrativa superficial comportada pela memória. É, antes disso, a possibilidade da contínua mudança e do perpétuo esquecimento (sem o qual jamais dará

seus saltos). Sem a destruição de sedimentos outrora sólidos e confiáveis, tampouco edificará o novo.

Neste ponto, uma questão é posta: para que as mudanças ocorram é preciso de algo invariável que sustente a possibilidade de mudança. É preciso uma substância em torno da qual gire toda esta reviravolta do espírito no seu conhecimento de si. A possibilidade e a necessidade constituem a dialética interna cujas oscilações atenuam ou intensificam o desespero humano, conforme o próprio Kiekegaard. Mas a fase ética não comporta todo o esclarecimento de si próprio que o espírito é capaz e requer; o “eu” ainda não encontra a si mesmo quando seu *telos* se realiza no outro. Este “doar-se” é uma manifestação do amor como dominação de si que se realiza no outro, é a necessidade do subsistir engendrando as condições da própria existência. Não basta que algo seja gerado e nutrido, pois, sem apresentar-lhe os valores – modo de vida – para a geração vindoura, o espírito não mais se reconhecerá. A cultura é o local onde o espírito faz a si mesmo, se transforma e força sua perduração.

Procurarei ser menos obscuro e não ver a fase ética na sua precariedade em relação à fase religiosa e às grandes realizações e desesperos do “eu”. Entretanto, quero ver esse autoengano, esse amor-próprio disfarçado de amor ao outro como um ponto de necessidade existencial na cultura e na narrativa ocidental. A “criação do juízo” ou a “responsabilidade por aqueles que cativamos” são exemplos de mitos que amparam a crença de que só se pode ser feliz e conquistar as aspirações que se tem mediante a estabilidade de laços familiares. A ideia da estrada pré-definida nos tranquiliza: “temos de ter para onde ir, possuir um mapa de onde queremos chegar”. O sonho da felicidade e plenitude escondem o marasmo de aspirações que são abandonadas em nome do outro, o que, de fato, não passa de uma promessa para nós mesmos. Difícil imaginar o seio familiar sem suas próprias viradas e segredos, dores, pesares e desconfiança. A estabilidade emocional do casamento é controlada pelos choques moderados que afastam e aproximam, evitando que a solidão violenta a alma.

Vamos voltar àquela imagem da fase ética realizando-se na tradicional e arcaica imagem do casamento. O homem é o “chefe” da família, o provedor, se afirma na figura do “líder”. Enquanto isso, invisibilizada, a mulher tem seu ser sugado pela prole e pelas necessidades domésticas (é talvez devido a nossa história cultural que mesmo hoje nos parece que as mulheres têm grande facilidade em realizar-se eticamente no outro). Mas as coisas têm mudado e muito no último século, causando espanto e retraindo a atitude conservadora que procura manter viva a chama que alimenta velhas estruturas. A crítica à família tradicional desestabilizou antigos ideais. Os líderes políticos e o bom senso geral finalmente admitiram o papel despótico do homem e a opressão sofrida pela mulher dentro dos moldes da família, muito embora o essencial com relação às mudanças almejadas ainda esteja por ser feito. Associado a isto estão certos ideais da modernidade os quais muitos assumem quase sem escolha, pois não se pode rejeitar uma fonte para o self sem se apresentar um “plano B”.

O fato é que nos dias correntes nem todas as almas estão dispostas a buscar este misto de oásis e altar do sacrifício que é a família. Muitos não querem e alguns nem podem realizar seu nível ético através do engajamento pessoal com a família ou com a comunidade. Tais heréticos foram dragados para dentro do ideal intelectualista ou artístico da autorrealização, que aqui, seguindo apenas remotamente a indicação do filósofo canadense Charles Taylor, chamarei de “ideal da autenticidade”. Estes tendem a negar dentro de si a necessidade de lançar-se ao outro para atingir satisfatoriamente o nível ético do espírito. Assim, na passagem do período moderno para o contemporâneo, se consolidou determinada forma de “vida plena”, a qual podemos dividir em duas partes: intensificação do prazer; desenvolvimento intelectual e espiritual acerca da realidade vivida. É dispensável aqui, talvez, observarmos que esta segunda parte ocorre de maneira reduzida, ou porque os integrantes das elites econômicas estão “mais aptos” a realizá-la, ou porque são tipos de personas mais escassas. É importante notarmos que ambas as partes que constituem o ideal da autenticidade estão estritamente relacionadas à dimensão subjetiva, individualista do sujeito. A primeira pertencendo ao plano estético que, ao invés de rechaçado por algum moralismo tradicional com o devir dos anos, o

retroalimenta compulsivamente, dando primazia fundamental ao papel que o “prazer a mais” pode ter na sua vida.

Adequada a tal estilo de vida está uma concepção política liberal que não opere com juízos de valor sobre os fins almejados por seus cidadãos, isto é, aquilo que as pessoas valorizam para si mesmos e para os seus está fora de questionamento, desde que dentro da legalidade constitucional. Afinal, ninguém pode ser preso por defender pautas ultraconservadoras. Do outro lado do espectro, a intelectualidade politicamente desengajada se volta para uma espécie de elevação espiritual, almejando um fim individual que não é estético, mas, no fundo, religioso. Mesmo que na maioria dos casos se declarem ateus, almejam uma plenitude “final”, uma paz e harmonia propiciada mais por uma elevação própria do que por uma modificação de si e do meio. O conhecimento intelectual, artístico e científico, juntamente com o emprego de metodologias pedagógicas adequadas, deve fornecer material e técnicas suficientes para esta “lapidação” do self, a qual se direciona ao aprimoramento das faculdades e aquisição de saber. Obviamente, conhecimento técnico não é sabedoria de vida, todavia, sem o empenho cognitivo em conhecimentos específicos e a contribuição social e material daí advinda, dificilmente chega-se a uma noção que valorize ou motive a busca por tal sabedoria.

O ideal da autenticidade alcança sua efetivação na reunião de dois níveis antagônicos (estético e espiritual), e a felicidade enquanto realização do self através dos seus projetos tradicionais acaba tornando-se refém de caos e instabilidade. Para tentar ilustrar este enigmático ponto vamos recorrer a mais uma obra distópica, desta vez a adaptação cinematográfica de “Fahrenheit 451”, de 1966, dirigida por François Truffaut. No filme, o famigerado Capitão Beatty é responsável por localizar e queimar todos os tipos de livros, devido ao perigo que representam para a sociedade. O engraçado é que as acusações do Capitão sobre os “perigosos” efeitos da leitura não nos soam absolutamente sem sentido: a leitura torna as pessoas antissociais, tristes, solitárias, começam a questionar o sentido de suas vidas e fogem dos projetos que a sociedade lhes arranja. Eis alguns dos perigos. Começam a enxergar ideias que transcendem o tempo e as circunstâncias de suas vidas. Estas ideias penetram e alimentam o espírito; o mundo começa a revelar-se outro, as

arbitrariedades, injustiças e todos os males socialmente projetados sobre a inquestionada vida que levava são internamente postos em causa.

As pessoas que almejam este ideal da autenticidade como modelo de autorrealização, em apenas raras exceções miram uma ideia abstrata ou uma intuição artística como fundamento do seu agir (embora o romantismo alemão tenha trabalhado bastante para este último). É sempre o dinheiro, o prazer e a honra que compõem a fórmula básica para o individualismo nefasto que nos espreita. É uma forma de individualismo mesquinho e alienado porque uma vez aliado ao modo de consumo e movimento econômico-social do capitalismo contemporâneo, não equilibra estes elementos necessários de maneira virtuosa, tomando, por exemplo, o dinheiro ou o prazer não como meios para tentar serem minimamente felizes, mas como um fim último, cujos meios, “eventualmente”, podem ser outras pessoas.

A tradição intelectualista do Ocidente não nos livrou de tornar também os centros acadêmicos de todos os países desenvolvidos e subdesenvolvidos como centros de produção de conhecimento, como uma fábrica, onde tudo deve ser montado dentro de um padrão de qualidade que espelha o formalismo vazio, característico de nossas tecnocracias. Embora exista a melhor das intenções das partes envolvidas no projeto para uma sociedade funcional, nosso conhecimento está a serviço do capital, e, como dele depende, não pode se opor às suas estruturas básicas sem comprometer juntamente os alicerces que o sustentam como existente no mundo (agentes produtores de conhecimento). Assim, repercutindo as já mencionadas acusações de Charles Taylor quanto aos “bens” mirados por nossos artistas, intelectuais, pesquisadores e cientistas, uma vez que lhes é, por princípio, impossível abstrair de sua condição humana, lhes resta é abraçar a causa do sensualismo hedonista do consumo e agarrar qualquer ideal que lhes pareça firme suficiente para seu sucesso profissional.

A genuína busca por autenticidade não pode residir numa noção do verdadeiro “eu” que encerre na existência material os aspectos necessários para a busca do sumo bem. Deve haver um elemento de transcendência que escape ao plano do constrangimento orgânico e social. Algo almejado pelo

espírito e que não pode ser facilmente explicado, conferindo dignidade à busca humana. A “Justiça” ou qualquer conceito histórica e filosoficamente carregado e controverso, eis o exemplar de um móvel de preocupações para a alma que busca elevar-se. A verdade é que não sabemos se rimos ou choramos ante os devaneios de filósofos que tecem sérios argumentos sobre toda ordem de coisas, especulando com profundidade sobre o quão longe podemos ou devemos ir em nossas especulações. O espírito crítico e revisionista guiado pelo ideal de autenticidade tende a perder o foco dos desígnios éticos em torno do núcleo familiar. As barreiras sociais, com seus nobres costumes a serem honrados imprimem sua força, mas o espírito se rebela e os nega; o investigador/artista quer gerar significado e não se entrega ao plano ético, mas articula este nível em relação ao que julga saber/sentir. Assim, o que lhe resta é uma junção “capenga” entre o estético e o religioso, num ato, no fundo, impulsionado pela ideia de totalidade e transcendência. Mas, tais obscuridades referem-se a raras exceções, pois a maioria das pessoas é movida pela força dos itens necessários para a felicidade (autorrealização, sumo bem) já enumerados por Aristóteles, estando dispensada qualquer noção não pragmática ou instrumentalizável de racionalidade.

CAPÍTULO 2 – METÁFORAS FILOSÓFICAS

Ao leitor: Nosso próximo passo na seção 1 do capítulo 2 será indagar por questões obscuras envolvendo núcleo psicológico do sujeito de conhecimento. Aquele que conhece é o mesmo que sente e que quer, mas para todos os efeitos nosso procedimento padrão em qualquer estudo sobre o conhecimento é separar as coisas para não haver confusão, pois o critério de clareza e objetividade (comumente de mãos dadas), nos exige a separação, divisão, nomeação, estabelecimento de uma normatividade mínima a fim de delimitar os objetos de estudo de acordo com as esferas dos conceitos aos quais pertencem e que já prenunciam os métodos de tratamento adequados a cada um. Início por expor as fraturas do sujeito, questionando a sua situação de “enunciador”, a posição situada do conhecedor universal, figura talhada no self contraditório do capítulo 1.

A consciência possui a sua sombra, seu fosso inconsciente que muito parcamente tentamos sondar na primeira seção, quando buscamos “revirar” este subsolo descolorido a fim de descobrir o que se encontra ali, na figura de uma formação, de um tempo que passou e consolidou o sujeito que conhece. É assim que partimos para a seção 2, com um diálogo entre um enunciador situado, mas que, devido a sua perspectiva universalista, promove um fechamento, um enclausuramento epistêmico que reflete a prática de uma não abertura ao “outro”, numa atitude de enfrentamento, medição de forças. Enquanto de outra perspectiva, se busca um modelo de universalidade para pensar o conhecimento como situado, circunstancialmente feito na vida humana e que reflita em si a diversidade e as necessidades humanas fundamentais. A Seção 2, portanto, consistirá num diálogo aberto ao debate de vários temas, mas que mira sempre a dialógica como produto da possibilidade de maneiras distintas de “formar” o sujeito de conhecimento.

Finalizaremos este capítulo estudando a relação entre “indivíduo e estrutura” sob o prisma das considerações de três autores: Donna Haraway, Pierre Bourdieu e Michel Foucault. Com Haraway trataremos da confusão metodológica na qual nos engajamos aqui, procurando interseccionar e tornar

ambígua as fronteiras disciplinares através das quais pensamos o conhecimento e o sujeito, a taxonomia na qual colocamos uma determinada pessoa. As considerações sociológicas e antropológicas de Bourdieu suplementam nossa argumentação sobre a relação entre a identidade social do investigador científico e o produto de suas atividades. Veremos a índole “transcendental” de categorias discriminantes inscritas nos corpos dos sujeitos e refletindo sobre seu conhecimento do mundo. Por fim, remeteremos ao poder do discurso em Foucault e questionamos o papel fundante que os autores e textos clássicos possuem, na medida em que são eles que nos colocam os horizontes conceituais pelos quais chegamos a “ver” algo como “uma questão”. Neste ponto, a queda e reconstrução de fronteiras se faz numa luta, como diz Haraway, “confusa”, mas necessária diante do tipo realidade política e tecnológica que estamos a criar nas últimas décadas.

2.1 SUBSOLO DESCOLORIDO

No subsolo não há cor, tudo é escuro e dramaticamente aterrador. Mas é lá de baixo que brotam as sementes, e é de lá que provêm os nutrientes essenciais, a contraparte necessária à força do sol que se anuncia à distância, se fazendo sentir no calor que agita. É o calor que faz germinar, pois quando forte o suficiente atravessa o solo e transforma a semente.

Esta é a metáfora do self, em sua auto narrativa construída sobre um plano de negação do inconsciente, esta base ampla e esquecida que incansavelmente trabalha pelo “eu” que persiste.

Os nutrientes estão lá numa outra vida, a vida subterrânea. Ela não surge espontaneamente, mas é gerada pela morte, num constante ciclo de renovação dentro do qual a árvore se lança ao céu e cumpre seu papel na dinâmica da natureza: dá frutos, alimenta pássaros, tem a seiva sorvida pelos insetos, abriga todo o tipo de vida; um universo a parte que se constitui, que vive a sua vida retirando de um lugar, fornecendo em outro. Todo o fluxo tem o seu refluxo, e assim, na natureza se estabelece uma lastimável justiça, condição inescapável do vivente, esteja ele onde estiver. Na física, forças se

anulam; na química, reações se neutralizam. Existe uma compensação universal, um contragolpe das forças constitutivas que coloca tudo, seja na vida psicológica ou nos princípios elementares, num equilíbrio que nunca se consoma. Os ditos que se encontram na voz do povo confirmam sua atuação no plano moral: “quem com ferro fere com ferro será ferido”; “cada um colhe o que planta”. O que exprimem é que no mundo da moral, dos valores vigentes em relações humanas reais, impera este fluxo e refluxo presente nas formas mais elementares da natureza. Muitas vezes, desconhecendo as conexões das causas envolvidas, observamos estupefatos os efeitos de uma cadeia relacional e, de repente, percebemos que a esplendida beleza e magnitude de uma frondosa árvore advém da escura e podre realidade do subsolo.

Freud viu a psique humana dotada de dois impulsos, um para a vida e outro para a morte, uma contradição conciliada internamente pelo “eu”. O impulso para a morte seria esta anti-vida manifesta abaixo do solo. Sabemos que está lá, mas só em raras vezes conseguimos vê-la e no mais nem desejamos encarar sua face. Preferimos adotar o impulso de vida, porque Eros pinta seus quadros em mil cores, e admiramos o estímulo, a motivação e a esperança que nos inflama, mas rejeitamos sua sombra. Queremos saborear e degustar, contemplar e suspirar, mas não nos interessa a cadeia de produção nem o matadouro, pois são fatos consumados. E assim também é nos mais variados âmbitos da vida. Schopenhauer acertadamente afirmou que estamos sempre dispostos a censurar em um terceiro aquilo que, quando chegar o momento oportuno, não censuraremos em nossas próprias ações. As circunstâncias nos providenciarão outra perspectiva. Enquanto facilmente reconhecemos a devassidão na conduta de outrem, não a imputamos a nossa, já que o impulso de morte quando manifesto em nós mesmos se esforça por vestir cores a fim de cumprir seu papel sem comprometer a integridade psíquica do “eu”. Não podemos olhar no espelho e reconhecer um monstro, ninguém dormiria sossegadamente e, em certa medida, precisamos ter nós mesmos em alta conta, dotando-nos de uma dignidade e discernimento moral que muitas vezes nos faltam.

O despertar da consciência exige a capacidade de suportar a realidade do subsolo sem ficar obcecado à procura de cores. Como empreender a tarefa

máxima da filosofia (“conhece-te a ti mesmo”) sem adentrar abaixo do solo? A perda da ingenuidade é o preço pelo destino escolhido: “provar o fruto proibido”, eis uma metáfora com a qual cedo nos familiarizamos. Não podemos viver sem dar este passo em falso, sem trair a confiança do nosso Deus, pois precisamos nos tornar aptos, usurpar o conhecimento com relação às camadas inferiores desta cebola que é a mente humana. Quantos não preferem a fruição estética, permanecendo sempre entretidos com as variadas cores da vida? Mas há algo que nos empurra adiante, e tanto damos de cara no muro até que aprendemos a contorná-lo. “Os deuses são justos, e dos nossos vícios amáveis, fazem instrumentos para nos torturar”, disse Shakespeare. A nossa vida amada e colorida, a vemos como enraizada e dependente de uma fonte sem cor, inseparavelmente ligada a um plano obscuro e amedrontador. E nas idas e vindas, no câmbio do fluxo e do refluxo, aquilo que era doce e aprazível torna-se amargo e maçante.

O tempo se torna indizível, intragável: “os malditos segundos que não passam” (in: Ingmar Bergman, “A Hora do Lobo”, 1968). O que seria este aspecto obscuro de nós mesmos? O próprio peso do existir, com sua “insustentável leveza”? O fatídico e intransponível momento presente que nunca nos abandona. É o encarceramento mais sinistro, do qual escaparemos apenas com a morte, nos promete a vida. Mas que nada, temos a memória do passado e a imaginação do futuro para nos distrair! Só que na mesquinha individualidade da dor do existir, o passado é o carrasco que nos aborda no cárcere para infligir terríveis torturas; o futuro é a ansiedade provocada pela ideia de que o algoz irá voltar, então antecipamos o sofrimento, nos angustiamos com a memória que nunca some, ela só dá um passo adiante. Em consequência disso, sem as cores da agradável ilusão, nem teríamos razão para rememorar ou projetar nada. Temos de estar embriagados de amor, de êxtase, de alegria, de música, de riso cômico e vulgar, de orgulho imenso e injustificado, de qualquer coisa que nos dê terra firme para nos mover, galhos para nos pendurar e frutos para comermos.

Como constatamos no início do presente escrito, o sentido da vida corre na mesma direção que estas linhas, isto é, para longe da dor. Mas, este descolorido não passa de dor crônica, pois é vontade de adentrar o subsolo,

neurose episódica, repetitiva, entrecortada por uma aversão de si. A escuridão da alma é narcisista e simultaneamente amante da luz. Ela quer envolver a luz e dominá-la, quer estancar esta fonte que alegremente jorra, infindável e imbecil. Ela quer anular-se na luz, aniquilar o objeto de seu desejo. Em “O Lobo da Estepe”, Herman Hesse centraliza a história de seu personagem, Harry Haller, em torno de uma obscura luta interna entre duas naturezas que se opõem e que procuram conciliar-se na trajetória do personagem. Por um lado, Harry quer integrar-se com a sociedade para estabelecer laços e conexões significativas (seu lado humano); por outro, quer ter uma existência autêntica, livre e selvagem (seu lado lobo). Os problemas de Harry não são distintos dos nossos, ele é apenas mais consciente desse tumulto interno, embora não seja tão esperançoso com relação a sua resolução.

Minha mente raciocina e se faz apodítica: deve-se necessariamente buscar a conciliação, um equilíbrio harmonioso, paz ideal. Mas, minha vontade é estrangular esta mente sabichona e fazê-la confessar tudo, até que emergja para o plano do dizível tudo que ela guarda nesse subsolo misterioso. Schopenhauer nos diz que, cada vez que procura a verdade, ele interroga a própria alma sem nenhuma piedade, arrancando dela tudo o que sabe. A verdade, nesse sentido, não é a propriedade de uma sentença em descrever um estado de coisas. Não é uma questão de correção, mas de coragem. Temos de ir a fundo, torturá-la para nada nos esconder, do contrário, nos trará flores, frutos e cores, o que ela acha melhor para nós. A verdade é uma questão moral, de encarar os fundamentos tenebrosos de nós mesmos.

Segundo o filósofo Pierre Hadot em “Exercícios espirituais”, muitos de nossos intérpretes entendem mal os escritos antigos dos gregos. Estes pensadores não estavam preocupados com o “problema” enquanto objeto do pensamento: “não era a ‘questão’ que estava em questão”¹⁵, para Platão, por exemplo. O essencial é o exercício espiritual feito pelo meditador, o pensador, o “leitor inteligente”. O pensamento dialético é o exercício de “elevação”, na direção da verdade e do bem. No entanto, a despeito daquilo que vamos definir como verdadeiro e bom na conclusão do diálogo, o objetivo platônico é o

¹⁵ HADOT, P. *Exercícios Espirituais e filosofia antiga*, 1.ed. São Paulo: É Realizações, 2014. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. (p. 44-45).

mesmo do educador. Descritivamente, ele quer forçar a atenção do leitor, para acompanhar os personagens durante os dias que durar a leitura. De fato, Platão parece nos legar uma arte dialógica que pretende substituir obras como a de Homero na formação do cidadão grego. Platão quer que a narrativa artística dos poetas e dramaturgos (as quais se ocupam com as dimensões psíquicas relacionadas às volições, sentidos, emoções) seja substituída por um novo modelo para o pensar (reflexivo, autoconsciente). “A República” seria um exemplo deste projeto de conduzir os espíritos em uma busca, guiando o pensamento de certa forma que lhes faça simultaneamente compreender o valor próprio desta busca. Tudo ocorre mediante a metodologia de Sócrates, conduzindo o interlocutor com suas perguntas impertinentes, forçando-o a conjecturar, formar raciocínios explicativos acerca do que está em questão. Mas, o que está em questão em cada caso? O “eu” em estado de formação. Todavia, não nos enganemos, este “eu” que Sócrates quer forjar também nega o seu subsolo: é um “eu” parcial que se pensa total.

Em “Paideia” de Werner Jaeger encontramos a seguinte passagem:

Enquanto o pensamento filosófico posterior [ao período helênico clássico] situa a medida na intimidade de cada um e ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire valor pelo reconhecimento da sociedade a qual pertence.¹⁶

Quando o filósofo situa na “intimidade” de cada um a ‘areté’ (virtude, excelência), assim dotando-a simultaneamente de conotação moral e intelectual específica, está apartando o núcleo da valoração do “eu” em sua relação com o outro, com seu reflexo no espelho social. A estima que julgamos possuir, sempre cai em uma projeção limitante, uma vez que esbarra nos limites do outro, do ‘ego’ que nos é alheio e nos pressiona. O contexto da discussão de Jaeger está situado na instrução recebida por Aquiles, a partir de seu preceptor Fênix. O caráter de “formação” do grego nos mostra uma edificação subjetiva do sujeito impulsionada pelo ideal da excelência, todavia, os antigos escritores estavam focados diretamente na estima alheia para “medir” a *areté* humana. Neste sentido, o aspecto intelectual da virtude se resume então numa astúcia política do cidadão grego livre, enquanto a virtude

¹⁶ JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur. M. Parreira. Martins Fontes, São Paulo. 1995. p. 31.

moral está claramente subentendida à sua nobre estirpe familiar, posses, poder, etc. Tudo consorciado à imagem da magnanimidade e virilidade física do homem grego. Os filósofos vão realocá-la no fórum íntimo de cada um, sendo vinculadas à razão teórica e prática e abrindo outras dimensões de valoração, produzindo uma linguagem, uma hermenêutica alternativa sobre as faculdades humanas. Mais adiante, Jaeger¹⁷ relata aquilo que toma como o primeiro ato da conversão da educação em “formação” do homem grego: o que importa é a transferência dos “ideais” que acompanham os bens materiais e o “capital” político da nobreza.

Quais seriam os nobres ideais da formação filosófica? A excelência moral e intelectual não são ensináveis, não são conteúdos a serem transmitidos, obviamente. Trata-se de um modo de ser no mundo, um empenho pessoal tendo em vista certa perfeição abstratamente projetada e sobre a qual colocamos traços bem concretos. O sociólogo Pierre Bourdieu afirma que “é característico dos dominantes estarem prontos a fazer reconhecer sua maneira de ser particular como universal. A definição de *excelência* está, em todos os aspectos, carregada de implicações masculinas, que têm a particularidade de não se mostrarem como tais”¹⁸. A razão e a cultura filosófica grega também são uma imposição de força, e a dialética platônica é uma disputa, um jogo, um exercício espiritual. Sendo assim, é impossível que o contexto grego da filosofia não tenha carregado junto a si os próprios traços desta nobreza falocêntrica que se impõe. Entretanto, ao mesmo tempo os filósofos operam esta purificação dos modos tradicionais e violentos nos quais o poder social e matérias de todo tipo se acidentam no processo das coisas e das relações humanas. Seu apelo por civilidade, racionalidade e integridade moral do sujeito em algo para além da honra tradicional representa avanço humano significativo naquele contexto histórico e, a despeito de nossas seculares concepções, não podemos negar isso.

Mas aí também temos a sombra que acompanha e não é vista, o subsolo que se esconde. Teria a filosofia negligenciado sua parte invisível? Alçado voo numa ascensão à Ideia que nega a sua obscuridade ideológica?

¹⁷ Ibid. p. 45

¹⁸ BOURDIEU P. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019. p. 104.

Segundo Platão, “a filosofia é o diálogo do espírito consigo mesmo”. Mas, e esta pergunta faço a mim mesmo tendo em vista o que aqui já foi escrito e não problematizado: quem seria este outro ser ideal que, no mais das vezes eu mesmo penso que deveria ser? Quem possui as características deste ser virtuoso, íntegro, com uma boa vontade que não vacila e de um discernimento irrepreensível? Qual é este horizonte? Já que procedi aqui de maneira tão dicotômica e obscura através de divisões de diferentes ordens, por que não assumir inclusive a divisão interna do próprio autor? Afinal, o discurso monológico do detentor de saber não me cai bem. Começo a notar uma coisa: as mãos trêmulas diante da possibilidade de adentrar o subsolo. Sim, porque a superfície nos mostra o consciente, isto é, uma face unificada do “eu”, um engodo no qual Harry Haller não cairia. Crer numa coerência de fundo ético para este “eu” talvez seja uma contradição que nós, enquanto humanos, nunca podemos deixar de conter. “A mente é um sistema que opera com contradições e funciona muito bem assim”, foi dito, mas isso só ocorre porque assumimos pontos de vista diferentes quando o lado obscuro coloca suas mangas de fora. Não adianta culparmo-nos pela fatalidade do próprio caráter, afinal, conhecemos apenas “um pedaço” de nós mesmos. O que está lá embaixo desprezamos ou tememos. Não desviaremos mais da questão: quem é este ser perfeito, bom, belo e justo com o qual me comparo e sofro por jamais atingi-lo? A que caminhos ele nos leva?

2.2 O DIÁLOGO SOBRE OS LIMITES CONTEMPORÂNEOS PARA A FILOSOFIA

- Não sabes como desejo ser habilidoso e astuto como és! Apreciaria ter a estima que possui entre nossos concidadãos. Parece conhecer todas as peripécias da vida, saber de tudo e um pouco, sem perder-se de aprofundar as partes. Tu és um horizonte que procuro bisonhamente atingir. Um feixe que reúne os atributos essenciais a um homem digno de ser lembrado. Uma abstração, mas que se materializa diante de mim. Por acaso és tão digno e capaz que não se zanga ou despreza minha sina por você?

- Meu caro, em muito se engana ao acreditar que sou merecedor de tais créditos. Além disso, me causa certo constrangimento seu tom irônico e mesmo cínico, ao se dirigir a mim. Não me importa quantos atributos me coloque e de quantas cores vá me pintar. Não há altar para me louvar. E digo mais: se pensa que está perseguindo na prática tal ideal por você imaginado, se engana. Isso é uma abstração, uma perda de tempo, um conceito que reúne traços fictícios e que joga com seus dispositivos utópicos, sem mensurar a plausibilidade da sua realidade dentro dos limites do bem e do mal, que são os pilares que cerceiam a mente. O que você busca não é esta abstração intelectualmente construída, mas algo sólido, pesado e dado. A sua performance no mundo já diz isso, teu corpo denuncia: uma vontade de afirmação e dominação que nada quer, motivada pelo medo da não efetivação de potencialidades que governam sem consentimento, sem pudor. É como já te disse Bourdieu: um *habitus* que nos provê de um conhecimento incorporado nas práticas. Um universo simbólico de valores que transitam e que estão associados a papéis de gênero. O princípio da divisão fundamental, isso transparece se você perceber as dicotomias toscas e vulgares do teu capítulo 1.

- É mesmo?! E eu pensando que fosse a estátua perfeita que esculpi em pensamentos, mas não passa de um impostor que gosta de levantar bandeiras e aparecer. Existe um mundo de coisas a serem exploradas e que cercam minha atenção e exigem a aplicação de meu pensamento. Por que remeter tudo a um denominador comum empírico? Quantos seriam estes denominadores para o filosofar? Raça, classe, gênero, nacionalidade, etnia, cultura? Já sabes o que um racionalista ou objetivista científico pensa a respeito da “invasão” destes temas na filosofia: “reducionismo monotemático que transforma as questões intelectuais em lutas políticas por poder”. Já possuímos toda uma tradição da qual extraímos nossas ferramentas, nossos métodos, que razão teremos para alocar estes fatos fundamentalmente sociais?

- Por algum acaso você não veio até aqui para falar de si mesmo? Ou pior, quer falar do “ser” em geral? Da fonte da nossa capacidade de apreender algo como universal? Pense bem, todo o sofrimento que impulsiona a

necessidade de projetar-se linguisticamente no mundo vem de onde? A tal síntese do finito com o infinito da consciência é precedida pela existência, ou não aprendeste nada de Sartre? O filósofo ama o saber, mas o saber de seu tempo, não o saber livresco, conceitual, lúdico, focado no desenvolvimento de habilidades cognitivas individuais e na coleta de conteúdos. O que causa o sofrimento a cada um é seu modo particular de se enraizar no mundo. E a primeira instância ou modo geral será o “marcador social” relativo à identidade coletiva do sujeito. O existente nunca aparece no mundo se não como mulher, indígena, pardo, pedreiro, costureiro, branco, chinês e todos estes “marcadores” que podem se sobrepor uns aos outros no mesmo indivíduo. Pois, o indivíduo é um “eu” que quer, que se diferencia de outros pelo modo singular como objetiva este querer no mundo. Mas este querer não vem pronto, ele não se objetiva simplesmente na ideia da espécie, como vê Schopenhauer. Primeiro ele precisa atravessar o filtro da linguagem, dos conceitos, do *logos*, exemplos essencialmente sociais. Logo, classe, raça e gênero, para citar apenas alguns exemplos, têm prioridade ontológica se quisermos compreender o “sujeito de conhecimento” ou o “agente moral”. Sem a compreensão do sujeito corporificado no mundo tampouco poderemos ampliar o espectro da epistemologia e refinar nosso conhecimento moral.

- Tua lucidez é memorável e teus conselhos sábios e enriquecedores. Lança-me grande luz, me alça a um grau mais alto de esclarecimento acerca do que se passa; estimula a compaixão. Mas, o que faço com este conhecimento, com este aprofundamento do “eu”? Não me vejo nem mais motivado nem mais capacitado a agir melhor do que antes a partir do teu saber. Os relampejos de clarividência, de animosidade do espírito e boa disposição parecem pertencer a um passado distante, desgastado e impróprio para exercer pressão no momento presente. Como disse Nietzsche, “o importante não é a intensidade, mas sua duração”. Daí que é somente com a constância, com a solidez que o espírito atinge suas realizações. “Uma só andorinha não faz verão”. Não vejo como uma virtude autêntica pode desenvolver-se em local tão tempestuoso. As contradições internas não favorecem o cultivo de nobre espécie. As estações são indefinidas, as temperaturas oscilam como no deserto, entre o dia escaldante e a noite gelada.

A um primoroso otimismo segue-se um pessimismo pestilento. E tudo parece ser esse mar de oscilações nefastas que tanto me incomodam. Penso que o que me disseste é correto, porém, é pelo hábito que se cultiva a virtude, e a falta de constância prejudica o seu desenvolvimento e mesmo a impede de crescer para se manifestar significativamente.

Apenas acredito naquilo que me permitem minhas conjecturas, nada mais. O que é a genialidade se não uma loucura que dribla todas as vãs tentativas da razão de falseá-la? Quando alguém subir tão alto pela senda do próprio espírito a ponto de tudo ver sem ser visto por ninguém, só dois lugares restarão: o hospício ou a história. O primeiro destes é o mais frequentado, como bem o sabemos, por aqueles que resolvem alçar voos para além da razoabilidade correspondencial entre as consciências dispersas no mundo.

- Meu amigo, é verdade que gosto de ti, do teu laborioso discurso, mas, permita-me uma pergunta: a quem serve o teu conhecimento? Pois, você fala de si como se estivesse falando do ser humano, que se constitui daqueles traços que enumeraste anteriormente e que definem a “identidade pessoal” do sujeito. Mas todos estes itens são linguísticos, não metafísicos. A suposta “imanência” de tua pseudo-fenomenologia (noções hegelianas e schopenhauerianas no mesmo contexto foi tão ousado quanto incoerente) não se dissocia da força pela qual tu impões este tipo de discurso ao teu leitor. A suposição de universalidade em tua fala é uma violência gratuita perpetrada sobre as consciências individuais que são marcadas pela “identidade coletiva”, a qual se recusou a dar atenção em teu capítulo 1, numa também gratuita exibição de “ignorância branca”.

- Mas como assim? Por acaso não escutou o que estou a falar? Vou ter de aumentar meu grau de honestidade e ser mais direto com você para ser ouvido? O bom senso me abandonou há tempos, só dou ouvidos ao espírito que transpira através dos meus poros. Diante de tuas nobres finalidades meu empenho não passa de uma loucura, por certo. Mas retorno à questão do grande filósofo alemão Arthur Schopenhauer, cuja doutrina nos permite um olhar singular para a existência, muito superior ao otimismo pedante de quase toda a filosofia de inclinação racionalista produzida no Ocidente até o século

XIX. Qual é o fino liame que separa as grandes ideias da humanidade de simples berros desvairados? O louco com frequência torna-se inapto ao digno jogo do viver, incapaz de manter-se funcional por muito tempo, logo, torna-se um fardo nas costas alheias. A organização humana teve de fazer uma instituição própria para lidar com a problemática dinâmica desta enfermidade multifacetada.

O louco é incapaz de adaptar-se às exigências orgânicas do meio social e logo é diagnosticado seu estado de consciência patológico. Incapaz de submeter seu “eu” à organização sistemática, não adapta nem o ritmo nem o objeto de seus pensamentos ao que o meio lhe exige. Sua relação com os outros agentes é comprometida, pois sua experiência prioriza coisas que saem do escopo das preocupações ordinárias dos cidadãos, todas moralmente amarradas entre si. O funcionamento rítmico bem como as conexões efetuadas ultrapassam o fatigado pensamento dos preocupados e estressados com o pesado trabalho de fazer o mundo, quer dizer, fazer a sua parte para o bom funcionamento da sociedade e a sua sobrevivência individual. As conexões da mente insana obedecem a um nível especulativo que beira a completa aleatoriedade. Mas o principal “problema”, aquilo que é a origem verdadeira, o impulso moderno da descrição atual para patologias psíquicas, é a funcionalidade. Pois a sociedade é uma estranha máquina cujas partes são todas interdependentes. Incapaz de gerar renda para si próprio e um benefício social como fruto dos seus esforços, deve ser “tratado”. Muitos medicamentos logram efeitos verdadeiramente milagrosos ao readaptar alguém ao convívio social de forma sustentável. É um método que tem demonstrado relativa eficácia: suprimir o comportamento do paciente enquanto lhes são estreitados os limites da experiência interior possível. Readaptar, neste sentido, é lesionar alguém que corre rápido demais, o que se julga um “mal necessário”, pois iria afastar-se do grupo e se expor a riscos sérios quanto à sua integridade física.

Mas, e do outro lado? A pessoa de gênio possui um caráter peculiar, já que em muito se assemelha ao louco. Schopenhauer, que tinha o estranho hábito de visitar sanatórios para observar o comportamento dos internos, acreditava num cerne geral para o problema da loucura. Seria uma espécie de afetação da memória, a qual teria suas lacunas preenchidas por outra

faculdade, a imaginação, dando ao louco o senso de realidade com relação a projeções conscientes pouco coerentes com sua realidade vivida. Entretanto, ao invés de inspirar asco, vergonha ou compaixão, tal como acontece com as patologias psíquicas, o gênio traz obras, não encargos, e disso resulta a admiração que nos provocam quando mostram os caminhos por eles descobertos. Afinal, como entender, experimentar ou fruir o mundo? O que ele faz é ultrapassar os limites estabelecidos, cria a novidade, que no fundo não é nada de novo, é só a expansão daquilo anteriormente visto como os limites do pensável. Seja o artista, o cientista ou o religioso, a fonte é sempre a mesma, e nisso Schopenhauer indicou corretamente o caminho: driblar os esquemas da razão suficiente e fruir apenas mediante mergulho abissal na intuição. Todavia, Schopenhauer nega ao cientista o gênio que reconhece no artista e no religioso. A razão enquanto instrumento da vontade em seus atos de objetivação, nunca se desprende de seu princípio egoísta, de sua gerência orgânica e individual no mundo. Por isso a manifestação do gênio científico estaria sempre subentendida a um princípio de individuação que não ultrapassa as formas necessárias e suficientes da experiência. Disso, não obstante, tendo a discordar. O cientista teórico também é capaz de fruir de sua criação na medida em que abre sendas e obriga o rearranjo paradigmático para suas novas formas de conceituação. Mas este é um “jogo” bastante perigoso, pois a ciência não mais se desvincula da tecnologia, assim, ela cria hoje um objeto magnífico, amanhã este objeto torna-se uma necessidade, e depois de amanhã um problema desastroso. Neste caso o gênio artístico é potencialmente menos nocivo. O artista frui o mundo, entende a dor do jogo do existir apenas mediante a beleza de ser simultaneamente obra e artífice de si mesmo. Ele ultrapassa a pluralidade do fenômeno na apreensão direta das Ideias eternas e imutáveis que são a origem daquilo que está no fluxo da geração e corrupção das coisas. O êxtase advindo da intuição – do mergulho no próprio conteúdo da percepção e suspensão parcial dos modos básicos da representação (espaço, tempo e causalidade são as categorias puras de Kant que Schopenhauer conserva) – o coloca em condições de, pelas próprias mãos, fazer o que a Ideia faz em relação aos fenômenos, isto é, originar os casos particulares que contêm o seu “universal”. Eis a fonte da criação estética de Schopenhauer: o gênio esteta olha para ideia que se expressa no fenômeno, e daí tira o material

da sua arte. Quando o expectador for apreciar a obra, ouvir a música, olhar o quadro, assistir à peça, o artista já lhe terá dado meio caminho andado e, assim, incapaz de fruir a Ideia expressa nas próprias coisas e no seu engendrar-se no presente, será capaz de fruí-la através da obra por meio da qual foi captada. É assim que uma paisagem natural ou cena do cotidiano que lhe passa despercebida ou lhe parece enfadonha, chama e capta sua atenção quando expressa em um quadro.

O gênio religioso é o tipo mais excêntrico e, por consequência, aproxima-se perigosamente do louco. Seu foco não é no fenômeno (caso do cientista) e nem na Ideia (caso do artista), mas sim na coisa em si, ou seja, a Vontade, o substrato último do mundo, relativo ao qual todos os humanos se encontram num profundo impasse: afirmar ou negar esta vontade? Negar a vontade é, nos seus limites, buscar a anulação da fronteira do “eu” e do “não eu”. Esta não seria uma sinestesia delirante, mas o único caminho para a compaixão, o sentimento que fundamenta a possibilidade da ética para Schopenhauer. Evidentemente, o asceta, o místico entre outros são figuras extremas desta manifestação, sendo o jejum uma espécie de abstenção de mastigar “a própria carne”. Se existe uma identidade fundamental entre todos os seres vivos e simultaneamente precisamos extrair a medida de espaço e tempo que ocupamos de um terceiro, roubando-lhe a energia, então a possibilidade de este ser “o melhor dos mundos possíveis” está, a priori, descartada. Por isso Schopenhauer não acreditava num Deus enquanto entidade consciente de si, pois seria impossível testemunhar a atrocidade geradora do mundo e simultaneamente desejar que isso continue. Os humanos que se elevam um pouco, seja nestes jejuns religiosos ou simplesmente abstendo-se de comer os outros animais, já sentem na pele o que o aumento de compaixão lhes possibilita, isto é, uma medida a mais de sofrimento.

- Novamente te pergunto: A quem? Pouco me importa se abandonaste o bom senso e quer filosofar à moda antiga. Você conhece a última parte de “O Mundo como Vontade e como Representação”? É o livro quarto no qual Schopenhauer desenvolve a parte do seu sistema filosófico dedicado à filosofia moral. Por quê? Porque o desfecho desta obra se ocupa daquilo que é o mais importante, a reflexão sobre a relação entre os humanos e a relação do sujeito

consigo mesmo. Me questiono se o núcleo de tuas reflexões possui a mesma preocupação que a de teu mestre, ou se te limitas a especulações somadas a mais especulações. Lembre-se do que diz Nietzsche em “Além do Bem e do Mal”: no fundo o pensador que se põe a escrever sabe que só pode comunicar aquilo que efetivamente viu, ou seja, não pode tirar suas ideias de outras cabeças, outras fontes. Dentro de sua própria lógica você parece falhar. Acho que a única parte em que dei alguma atenção dentro deste teu longo e batido discurso foi quando falou “disso, não obstante, tendo a discordar”. É só deste trecho e da possibilidade de justificar tal discordância que você pode contribuir.

- Lá vem com o teu moralismo de mosteiro, de discípulo estoico. Provoca-me em meu próprio terreno, que ousadia. Eu disse que discordava de Schopenhauer relativamente ao fato de ele, coerente com seu próprio sistema, não admitir o gênio científico. A resignação religiosa do místico conflita com a mente ativa e gananciosa do homem de ciência, uma vez que seu espírito está aplicado ao empírico e a uma compreensão dentro dos limites da experiência enquanto objeto de aplicação do saber técnico. Por exemplo, o cientista moderno supõe estruturas conceituais diferentes das anteriores ao aparecimento da ciência experimental. A divisão e fracionamento do espaço e do tempo em medidas cada vez mais exatas forneceram, segundo Alexandre Koyré, esquemas de pensamento que viabilizaram um tipo de investigação especial, diferenciada da pré-moderna¹⁹. O que isso implica, para nossos propósitos, é que o gênio científico também faz seus mergulhos e “brinca” com as estruturas transcendentais da consciência. Isso se evidencia na ciência moderna, quando propicia a fragmentação e possível reunião dos itens da experiência segundo novos referenciais. Não se detendo ao nível técnico do saber científico, o gênio intersecciona sua atividade com a do esteta, sem deixar de manter-se em oposição ao gênio religioso. Ele vê a Ideia, mas acredita que ela é comunicável pelos métodos de seus mentores, se frustra na obscuridade, cria outros métodos, e então, com seu novo vocabulário explica o fenômeno. Ao “apoiar-se sobre ombros de gigantes”, como disse Newton, não podemos esquecer do que Koyré fala sobre o papel dos ‘instrumentos’; as

¹⁹ KOYRÉ, A. *Galileu e Pláto e do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão*. tradução revista por Jose Trindade Santos. Lisboa: Gradiva, 19.

lentes ópticas, a medição precisa do tempo mediante teorização galileana da frequência do pêndulo. Sem a passagem do “mais ou menos” para a “precisão” os desdobramentos da física moderna nem seriam possíveis. A determinação de um evento no espaço e no tempo por Newton foi possível pela noção e possibilidade da ‘precisão de medidas’. Tal “determinação” é a localização de X nas coordenadas de espaço e tempo mediante cálculo (desenvolvido pelo próprio Newton). A novidade da física mecânica permitiu a rearticulação do entendimento do fenômeno do movimento segundo parâmetros novos, novos conceitos, maneiras de reconfigurar os itens na experiência e, ao fim das contas, a própria experiência é mudada.

- Sim, compreendo o ponto onde quer chegar. Se bem entendi, o cientista força mudanças paradigmáticas no quadro ontológico, no pano de fundo que a teoria supõe, e, por isso, ele não é mero operário da “Vontade”, mas sim, potencialmente um “gênio” criador. Na verdade, nem discordo e nem concordo de suas afirmações, pois meu questionamento você parece não ter entendido. *Não há como objetar sua fala sem supor sua legitimidade discursiva.* Porém, ao supor que seus argumentos são “discutíveis”, também dou aval para reificar no presente aquilo que foi vigente na realidade circunstancial que envolve a emergência dos itens linguísticos empregados em teu discurso. Assim, por exemplo, se você fala de “liberdade” no contexto do contratualismo moderno e fala dos “direitos dos seres humanos” sem remeter ao fato de que a possibilidade de justificação dos argumentos aí implica um conceito de “humanidade” que despreza o papel social do negro e da mulher, tacitamente relegando-os a um plano de segunda categoria, como propriedade de um terceiro, então, simplesmente não há o que fazer. Mas se você não deseja olhar para este ponto, para o a priori ético de toda a ação discursiva, ponho-te a seguinte questão: “Vontade” e “gênio” estão entre aspas porque tenho sinceras dúvidas quanto à factualidade referencial do primeiro e quanto a não ambiguidade possível para o segundo destes conceitos. E isso, como eu já disse, porque você discursa feito um bruto, sem olhar para os lados, supondo uma neutralidade em sua fala que não existe.

- Como eu te disse, julgo válido e louvável o ponto que você chama para a discussão, por mais que, na prática, ele deslegitime minha fala por completo.

A radicalidade de uma posição teórica sempre nos chama a atenção, porém tenho minhas suspeitas de que a força de sua efervescência advenha mais de um componente ideológico do que de uma ideia plenamente esclarecida e minimamente não controversa. Lembra do que aconteceu com o filósofo que escreveu uma crítica à Ideologia Alemã?²⁰ Simplesmente lhe sobrepusemos um rótulo de “sociólogo pai” e lhe determinamos um campo específico. A filosofia é crítica, mas não ao ponto de ser autodestrutiva. Teria ido Karl Marx longe demais em seu método? Que significa fundamentar a vigência de ideias teóricas na história da luta de classes, implicando isso uma suposta aliança perversa entre as ideias hegemônicas que especialistas e sua elite correspondente sustentam e as estruturas sociais de produção que organicamente sustentam a vida? Marx também não abandona a metáfora de iluminar o ser humano, de retirá-lo da caverna, só que pela clarividência das condições materiais de sua subsistência no mundo. O tema fundamental é a justiça, ainda. Os grilhões que nos prendem ao fundo da caverna são nossos vícios, mas não mais sensíveis, como para o teórico contemplador, mas sim a comercialização do nosso modo de subsistir. Quando de bom grado e sem alternativa transformamos nosso ser em uma mercadoria, caímos na Samsara da modernidade, nos tornamos concorrentes das máquinas e tão descartáveis e insensíveis como elas. Quando Marx deu-se conta disso, falou algo como: nossos intelectuais mais prósperos tecem a trama de inquirições no fundo vazias de propósitos, pois necessitam apaziguar o espírito da classe que vos paga para ficar o dia sentado a refletir enquanto todo o resto puxa o arado. Logo, suas especulações devem encobrir o aspecto mais visceral da sua realidade material e focar todo seu esforço em assuntos “sérios” como os conceitos, as categorias, o espírito, as leis morais, a liberdade etc. Marx chamou a nós, filósofos, de charlatães, de sofistas. Qualquer um cujo empenho teórico não se direcione para a “transformação” da sociedade ou não esteja plenamente empenhado para torná-la estruturalmente mais justa, não passa de operário alienado do sistema, ideólogo ou burguês. Quem vai querer saber de ideias que deslegitimam uma ampla gama de empreendimentos teóricos na área das humanidades? Assim, a fenda que Marx abriu no autoconhecimento

²⁰ ENGELS, F; MARX, C. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

humano deve ser adaptada num campo técnico chamado de ciências sociais e comercializada como “produto” de conhecimento, conteúdo ensinável pelas nossas instituições. Quem vai dizer que isto está errado? Sendo assim, o que chamo ideológico é um discurso que procura intervir diretamente na realidade social mediante uma pré-disposição teórica que não parte, de antemão, de uma análise rigorosa dos próprios termos. Mas “rigorosos”, não devido a sua cientificidade e racionalidade própria, mas devido ao fato de ser submetido a um padrão discursivo que possui suas modalidades próprias, sua dinâmica socialmente reguladora bem estabelecida.

- Pois então, é dessa esfera, da universalidade do conceito e do seu correlato no discurso é que eu falo. Há tempos me dedico a um tema de pesquisa que intersecciona os campos da ética, filosofia política e a teoria do conhecimento. Só que não me limitando ao que tradicionalmente se estuda aí, me desloco para a normatividade do ato de fazer filosofia. Contendas em torno das diferenças culturais, do gênero, da raça, e dos diversos marcadores sociais incidem sobre nossas formas de produzir, reproduzir, distribuir e legitimar o conhecimento. Algo que tem suscitado grande atenção no campo das humanidades. Essas são ideias implícitas no próprio uso que faço do termo “epistemologia multicultural”, termo que suscitou controversos debates principalmente nos anos 1990. Uma noção que tenta capturar a questão normativa do conhecimento segundo a perspectiva situada do agente de conhecimento (nível individual) e o contexto do grupo (nível social), o que, tudo indica, gera um choque entre o campo descritivo da ciência e normativo da filosofia. As ciências trabalham com ferramentas que são elas próprias objeto de estudo dos filósofos. De modo que, a epistemologia é um campo capaz de fornecer explicações fundamentais, de primeira ordem, que supõem expor ao escrutínio racional as estruturas necessárias e suficientes do pensar, ou algo que se aproxime disso. Todavia, uma vez que o pensamento não mais é algo genérico e estratificado do seu plano linguístico, de modo que possamos expressar numa fórmula: “S sabe que P”, mas sim um instrumento de produzir significado no uso da linguagem com o qual os humanos se mantêm vivos e que opera das mais variadas formas possíveis, aí então começamos a

entender um conceito novo, uma ideia que miro como um projeto para o futuro, o qual chamo de “conhecimento ampliado”.

- Gostei do termo que empregaste, embora não tenha compreendido o que tal noção tem a ver exatamente com a epistemologia e suas amplas e variadas linhas de estudo dentro da filosofia.

- Bem, foi a tua fala sobre Marx que me remeteu a estas minhas linhas de inquirição, pois o conceito de ideologia de Marx joga com a força que as materialidades econômicas, políticas e sociais exercem sobre nossas noções de conhecimento. Independente de você concordar ou não com tais premissas sociológicas, o fato é que a existência de classes sociais que se antepõem uma a outra geram grupos na sociedade com interesses distintos. Na política falamos de “esquerda” e “direita” dentro de um espectro que, nós supomos, responde aos interesses da classe trabalhadora ou interesses dos detentores de capital financeiro e das propriedades que são os próprios meios pelos quais a sociedade produz e se reproduz. Um dos conceitos que penso possuir relevância epistêmica neste contexto é o conceito de “alienação”, pois ele remete aos modos pelos quais podemos nos tornar alheios ao meio social, ao produto que resulta de nossos trabalhos, às conexões sociais e ao ‘processo laboral’ em relação ao qual se dão nossas atividades no seio da sociedade.

Mas, claro, minha abordagem não diz respeito apenas às classes sociais, ao processo econômico e do trabalho. De um modo geral, diz respeito a perspectivas que potencialmente emergem da situação dos indivíduos que são de alguma forma “dominados”. Pois, se o trabalhador tem parte do lucro monetário gerado pelo seu labor indevidamente apropriado pelo capitalista, seu patrão, ele é subjugado moralmente no mundo, pois é reconhecido que ele seja alvo de uma injustiça. Assim, ele se reconhece como pertencendo a um grupo, dos proletariados, e tem seu corpo e seu pensamento simultaneamente submetido a um regime pré-estabelecidos de estruturas que determinam, em parte, seu agir e seu pensar. Qual a relação disso com a normatividade epistêmica tida como aceita e como modelo para o pensar disponíveis a um mundo humanamente tão plural como o nosso? Pergunto, porque este ponto da ideologia marxista, como bem o disse Charles Mills, foi só a abertura da

“caixa de pandora”, o estopim inicial para compreendermos nossa ação e o fazer no mundo enquanto sujeito de conhecimento. Daí, eu penso, é um passo para chegarmos a uma compreensão não só da relação de classe, mas também, de como os grupos dominantes se relacionam com outros grupos que se definem por uma relação de identidade enquanto grupo, e também enquanto consciência subjugada. As mulheres em nossa sociedade machista; as pessoas negras discriminadas por indivíduos e estruturas sociais que se comportam de maneira racista; a pauta anti-indigenista em nosso país, liderada no campo político por ruralistas e os donos do agronegócio, querendo expandir sempre seu capital ao custo do genocídio étnico; a afirmação de uma masculinidade tóxica, ignorante de suas limitações e do seu sentido histórico e social, responsável pela morte de pessoas transexuais, agressões físicas àqueles que não obedecem a heteronormatividade compulsória, e toda a sorte de uma “afirmação de si” perversa que, em última instância, leva os homens para o campo de batalha, rumo a um moedor de gente que, só na luta pelo “ideal” da sobrevivência da nação russa, já matou mais de 200.000 soldados neste empreendimento humanamente ultrajante, isto é, a invasão da Ucrânia.

- Interessante esta sua abordagem. Porém, como foste desdenhoso comigo desde o começo, faço minhas as tuas palavras “nem discordo e nem concordo”. Para mim, tuas concepções são eticamente justas, nobres eu diria. Mas, remetendo ao velho Aristóteles, minha questão seria “como” e não “o que”. Pois, quem não sabe que precisamos buscar o melhor e fugir do pior? Qualquer criança sabe disso. A questão é como tornar a sociedade mais justa e nossas condições de vida, enquanto humanos, menos sofríveis? Pois, uma ética material dos excluídos, como a defendida por Enrique Dussell nos diz algo do gênero: devemos assumir a perspectiva dos excluídos, dos que estão à margem e sofrem pelo martírio de uma sociedade assimetricamente constituída. Uma sociedade que os priva de sua própria perspectiva do mundo e foca nas estruturas dos dominadores. Mas, eu pergunto, *como* virar este jogo no qual, para tomarmos a vez primeiro, e antes de tudo, devemos nos olhar e nos compreender a partir do espelho do dominador?

- É este exatamente o ponto, meu caro. Não mais precisamos deste espelho, do qual tu podes te desfazer também! Tu me perguntaste “como?”,

não é? Pois então, Podemos começar pelo reconhecimento daquilo que chamo de “epistemologia multicultural” tal como uso este termo. Ele é bastante genérico e controverso, reconheço, todavia, para chegarmos ao mais específico e ter uma acurada visão dos meandros, primeiro precisamos de uma visão geral que nos oriente. Sua antítese é “a epistemologia monocultural”, a qual engloba toda essa suposta superioridade do espírito ocidental, seus feitos intelectuais, artísticos e tecnológicos, que aparecem junto ao desprezo para com as próprias culturas periféricas. Esta não é uma noção apenas política e ética, mas epistemológica. A universalidade do conceito é exigida também pelos valores e saberes tradicionais da cultura dominante. É quase natural e imperceptível a deslegitimação dos saberes periféricos, pois, no próprio quadro das ontologias científica e filosófica, supõe-se uma hierarquia civilizacional que transparece nos níveis de conhecimento possíveis. Assim, membros de uma hipotética tribo isolada, nada saberiam do que o telescópio Hubble nos revela sobre a galáxia de Andrômeda, nem supõem o aquecimento global e os futuros desafios climáticos globais em curso, portanto, possuem “menos” conhecimento. Esse tipo de suposição não faz sentido, como veremos adiante.

Em segundo lugar está a questão principal: dar ouvidos e olhos ao que os excluídos, ao que os periféricos têm a dizer. Esta é a resposta ao “como”. A epistemologia multicultural, em sua manifestação plenamente política, advoga por reformas curriculares pela inclusão de matrizes de conhecimento que não respondem apenas ao cânon aristotélico, ao qual fizeste menção, e aos tradicionais currículos centrados no velho mundo, mas que proponha noções alternativas ao legado eurocêntrico de nossas realizações intelectuais humanas. Isso nada implica de retórica discursiva ou de relativismo epistêmico. O relativismo, bem como o ceticismo epistêmico, por radicais que sejam, nunca saíram do escopo da mentalidade eurocentrada, mas antes, assumiram as consequências últimas dos puzzles conceituais e conjecturas de níveis profundos de abstração. É claro que, para nossas finalidades aqui, este abstrato ao qual se refere o discurso não são as chaves semânticas e lógicas, elas mesmas meros símbolos e instrumentos, mas o próprio conceito de “Homem”. A suposição de que a visão do homem branco, apoiado por cânones de uma tradição erudita específica, pode alçar-se a visão “de lugar nenhum”, é

terrível e constrangedora. Isso supõe que a pessoa real, apoiada nas suas interpretações das ideias de terceiros, pode argumentar de um ponto de vista universal?

-Mas de qual "universalidade" estás a falar? Pois uma coisa são os valores que, na prática, assumimos na vida e que contribuem para nossas ações. Outra coisa é saber que $2+2=4$. Ou quando declaro a sentença: "o hidrogênio é o elemento mais abundante no cosmos". Mesmo que o *modo* como eu tome conhecimento destas sentenças não seja o mesmo, não tenho razão para duvidar que ambas são verdadeiras universalmente. E o acréscimo deste "universalmente" é totalmente redundante, pois, ser verdadeiro representa que não podemos pensar o contrário sem cair em contradição, mesmo que seja uma contradição meramente factual como no caso da segunda sentença, sua certeza pode estar sujeita à revisão. Mas, uma vez pensada enquanto verdade necessária, ela é válida para todos.

- É disso que falo, de uma suposição tácita, metadiscursiva, de que se possui o vocabulário adequado para as perguntas e para as respostas. A filosofia e a ciência ocidentais têm a obsessão de responder às normas da cognição possível dentro de um quadro discursivo dado, uma linguagem descolada da realidade corporificada, porque assume como universais "ideias" que não são acessíveis a todos na realidade, mas somente em princípio (possibilidade lógica, mundo da imaginação). Enquanto o corpo e as marcas de sua situação em um mundo já dado, injusto e opressor em vários sentidos e de diversas formas possíveis, é o verdadeiro universal compartilhado "universalmente". Nosso ser e a maneira como nossa linguagem o projeta no mundo precisarão atender a um princípio, uma existência que se esforce não numa restrição reflexiva, resignação mística ou o que quer que seja. Há de ser responsivo ao escopo de seu vocabulário e suas ações no mundo, pois é a linguagem, seu uso dinâmico na figura humana que determina as possibilidades do "eu" no mundo. O "eu" plural, agente ativo no mundo, que atenda ao que se buscou com o emprego do termo "multicultural", é aberto aos tipos mais variados de pensamento, não se comprometendo com formas obscuras em torno de mitos do lobo solitário, nem com conjuntos de princípios para o pensar corretamente ou "filosoficamente", ao modo de um *organon*

aristotélico ou de uma metodologia científica. Deve-se, para começar, escutar o que o outro tem a dizer.

- Não penso de uma forma tão flexível. Acredito na óbvia e factível divisão entre campos do saber e da ciência. Não tenho dúvidas de que há questões políticas envolvidas na filosofia ou na administração de uma empresa, como em qualquer esfera das relações humanas, mas elas não são determinantes últimos de nossas formas de compreender o mundo e nosso papel nele enquanto agentes epistêmicos e agentes morais. Além disso, essa questão de “epistemologia monocultural” como termo genérico para descrever “a tradição filosófica”, mesmo restrita apenas à parte do que se fez no Ocidente, é muito imprecisamente formulada. Desde o mundo pré-socrático (sua origem) que a filosofia assume diferentes formas para o pensar teórico e prático, muitas incompatíveis, conflitantes entre si. A filosofia sempre foi um universo plural. Além disso, os séculos XX e XXI nos mostram cada vez mais formas para o pensar filosófico. Campos novos surgem, subdivisões nestes campos, com muita matéria aí para ser pesquisada e conhecida. E tenho visto muitos focos de pesquisa surgirem nas últimas décadas, como as que você fala, filosofia e relações de gênero, decolonialidades, filosofias produzidas na África, na Ásia com base em tradições locais. Acho que as coisas estão se encaminhando nos seus respectivos setores da pesquisa.

- Isso é o que teu otimismo preguiçoso diz! Desfazer as próprias amarras interiores, eis o mais difícil nó de Ariadne. A cultura fornece, disponibiliza as condições de aparição do sujeito de conhecimento e as condições que este deve satisfazer para ser tomado como um “conhecedor”. O seu desempenho como conhecedor possui ligação com o uso da linguagem num contexto. Assim, num exemplo medíocre, citar o argumento de um terceiro atestadamente conhecido na comunidade como um bom conhecedor, como uma boa fonte de pesquisa, tem o poder de, em determinados contextos, por si só exercer papel justificador. Nossos instrumentos linguísticos e nossos conceitos centrais nos dão o poder de desvelar o mundo, de fazer ver com clareza algo antes apenas obscuramente captado. Dizer, mostrar e fazer ver a realidade das coisas, eis o poder da linguagem quando entendida como manifestação corporal, como extensão da própria vida. Se estamos

comprometidos com dar a verdade de algo e dizer o que é da coisa, então estamos comprometidos com um solo ontológico que confere sentido e estabelece limites e possibilidades relativamente à verdade de nossos enunciados. Portanto, se nosso compromisso é com princípios, com uma teoria, ou com um ponto de vista em detrimento de todos os outros, de maneira excludente, como negação do ponto de vista do outro, então o compromisso com o saber não assume uma diretriz multicultural, de integração das diferenças. Assume uma mera verificação a cada caso dos princípios que carrega, querendo saber se pode atestá-los. Antes de tudo é necessário um “espírito” de abertura, uma pré-disposição do sujeito moral que o coloca de maneira privilegiada para tornar-se um sujeito epistemologicamente virtuoso.

- Me acusa de possuir um “otimismo preguiçoso” por uma suposta passividade frente ao estado de coisas, mas você caiu num idealismo raso, que não resistirá aos ataques aos alicerces do que sustenta. E pode alguém se ausentar de princípios gramaticais, lógicos, inferenciais ou morais enquanto fala? É por isso que digo que não compreendo bem as tuas premissas, nem tuas conclusões, muito menos entendo o que o termo “multicultural” pode agregar para a epistemologia, tal como propuseste. Por mais que me julgue antiquado no uso que faço da palavra, nunca suponho que seja uma pluralidade rica de estímulos e ideias diferenciadas que me possa dar alguma contribuição para o entendimento de si no mundo e para o “agir bem”, que é o objeto último da filosofia. O mundo que nos circunda é caótico, multifacetado, capaz de múltiplas interpretações. Por isso que sustento que o “eu” que atravessa o tempo, que cai e que levanta, cuja unidade só custosamente consegue se manter, é o fim único de nosso empenho no mundo.

-Claro, o conceito de “Homem”, este geral do qual você “participa” enquanto particular, certo? O que é isso? Uma espécie de “eu” cartesiano? Metafísica clássica? Eu fenomenológico? Nossa compreensão das coisas só pode ocorrer coletivamente, por meio da linguagem. Deve não estreitar os teus limites neste “eu” solipsista, mas buscar a “abertura”, seja ela ideal ou não, me parece uma atitude mais digna, sábia e coerente com este coletivo que é o humano, como bem sabes.

- Claro que concordo com você, mas só em parte, porque julgo que você tem o total direito de deslegitimar minha fala. Agora, não poderá me livrar de meu pessimismo quanto à possibilidade desta “abertura”. Nossos artigos científicos são compilados de muitas ideias, muitos pontos de vista, tirados de outros trabalhos e pesquisas ultra especializadas. Densas ideias apresentadas simultaneamente no mesmo lugar, bastante resumidas, mas cujo encadeamento proposto levará o leitor a um ponto de vista novo, original, e talvez “mais elevado”. Pensamos que nosso ganho com isso é o ótimo estudo que fizemos, nos esclarecemos de algo e temos resumidas diante de nós as coisas que precisamos, sem ter de perseguir a longa trajetória que foi efetivamente feita pelo autor, nos poupando o precioso tempo. É aí que erramos, penso. Estes trabalhos são muito úteis para seus autores, mas duvido que possam contribuir também para o leitor.

-Por quê?

- Seguindo os ensinamentos do filósofo Schopenhauer, podemos distinguir a leitura em três níveis: informativo; intelectual; espiritual. O primeiro destes níveis versa sobre a propriedade da leitura se referir a algo e daí nos dizer, nos informar de algo. Notícias de jornais ou placas de trânsito são exemplos deste mais básico. Os artigos científicos adentram este primeiro nível como objetivo, pois são sínteses informativas de pensamentos mais complexos. Caso o leitor seja um pesquisador com olho de rapina, pode coletar o que lhe convém, articulando aquilo a seus conhecimentos, agregando ao seu montante, assim adentra o nível intelectual, no qual tece suas críticas, interpreta, conjectura, forma argumentos e os justifica. Todavia, o nível espiritual é tocado por leituras raramente e, pela leitura de artigos científicos, tenho dúvidas de sua possibilidade. Isso porque este nível envolve o próprio desenvolvimento do “self” relativamente à incorporação “orgânica” dos conhecimentos auferidos pela leitura e transformados na sua “formação”. Isso não é algo fácil de acontecer, pois é preciso que o leitor reconheça em si a “afinidade” fundamental que se estabelece entre a origem do fluxo de pensamentos transcritos no papel e o “eu” que agora reverbera silenciosamente o que o autor “viu” ao escrever. Mas por certo você me indagará: “como isso é possível? Que distinções hierárquicas são essas?”

Quem as acessa?” As pessoas entendem isso muito melhor ao ler literatura ou ao assistir um bom filme. Quando se trata da ciência, do ensino pedagógico, os sentimentos escapam da vista, porque máquinas e funcionários não precisam sentir, só fazer, seguir regras, só apresentar resultados que justifiquem o dispêndio de recursos no setor.

- Mas então, não é isso? A questão da formação, da possibilidade de contatar uma ampla variedade de estudos para formar este espírito do qual tu falas. Por certo que a possibilidade deste contato de nível “mais profundo”, quando falas de ti mesmo, ocorre entre teus iguais, homens, brancos que se pré-dispõem a uma comunicação fechada em um ‘círculo semântico’, a “bolha”, na qual você é levado a pensar junto aos “clássicos”, e assim, com uma perspectiva análoga, podem se aprofundar no seu modo próprio de raciocínio. Não digo que isto seja certo ou não, pois isto é o caso tanto na sociedade quanto nos centros de pesquisa. A questão é não nos cegarmos às múltiplas e desafiadoras perspectivas que se colocam como enigmas diante de nossas limitadas concepções. A humildade intelectual não é só uma virtude epistêmica, um aprimoramento no uso das faculdades da qual o indivíduo pode fazer usufruto, mas a condição básica da qual devemos partir enquanto pessoas situadas no mundo, pois as perspectivas que se chocam com as nossas, nos obrigam a trabalhar, a articular esta necessária ponte para um outro estranho, que está fora da nossa “bolha” e que compreende por outras vias outros aspectos de um mundo muito além de nossa vista. Às vezes penso que nossas próprias interpretações que procedem de uma motivação excludente podem ser reformuladas com um pouco de boa vontade. A primeira “Regra para a Direção do Espírito” de Descartes, por exemplo, nos orienta a experimentar várias ciências a fim de aumentar a luz de nossa razão. Ao contrário do que se recomenda nas artes onde um esforço repetitivo é preciso para que, com muito empenho, venhamos a adquirir as habilidades motoras finas que são requeridas, algo se passa diversamente com nossa luz interior. É na medida em que temos de exercitar nossa razão sobre diferentes objetos que faremos nosso próprio juízo mais capaz e mais firme para encontrar a verdade em cada questão que se lhe apresenta. Por qual razão não deixaremos os dualismos, racionalismos e “ontologias” de lado? Nossa luz própria (se há alguma analogia

possível para isso em nossos dias), só pode aumentar em nosso encontro com o diferente, supondo a “abertura” que é imprescindível para a nossa possibilidade de expansão. Não podemos tolerar uma “razão pura”, fundada em formalismos e abstrações descontextualizadas, instrumentais, mas devemos começar a antever a razão “re-conceituada”, ela também “situada” e concebida na relação ética entre os existentes, mirando a “gramática dos corpos” mais do que “o juízo do sujeito”.

- Amigo, teu discurso é difícil de compreender, creio que não podemos mais prosseguir de maneira tão displicente, sendo tão séria a matéria que afirma tratar. Uma coisa é seguir uma trilha bem demarcada que todos conhecem, na qual os diversos trechos do longo percurso são bem demarcados. Outra coisa é querer renomear, revisar, e apontar novos caminhos. Tua fala não me inspira confiança, pois ainda é tão especulativo quanto eu o fui. Por acaso não acredita que o projeto filosófico cartesiano pode ser conceitualmente incomensurável com algumas de tuas premissas? Quais são os fundamentos teóricos sobre os quais te alça nestes projetos que parecem ter saído de um livro de ficção política, não de um tratado ou uma tese de filosofia? Quais as fontes teóricas para uma epistemologia alternativa, multicultural? Ou para ser minimamente coerente em teu discurso?

2.3 ESTRUTURA E INDIVÍDUO

No primeiro parágrafo de “Manifesto Ciborgue”, de Donna Haraway, nos deparamos com as seguintes declarações sobre a ironia como recurso para a construção do discurso:

A ironia tem a ver com contradições que não se resolvem – ainda que dialeticamente – em totalidades mais amplas: ela tem a ver com a tensão de manter juntas coisas incompatíveis porque todas são necessárias e verdadeiras. A ironia tem a ver com o humor e o jogo sério. Ela constitui também uma estratégia retórica e um método político que eu gostaria de ver mais respeitados no feminismo socialista. No centro de minha fé irônica, de minha blasfêmia, está a imagem do ciborgue.²¹

²¹Haraway, D. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 35.

Nossa realidade está envolta na contradição, e só com ironia é que conseguimos atravessar este mar revolto, que nos exige novas formas de navegação. Ao mesmo tempo em que Haraway propõe o “prazer” da confusão entre fronteiras, nos chama para a “responsabilidade” da construção de fronteiras. O texto aqui proposto pela minha tese não evade da responsabilidade de se estabelecer fronteiras, mas o processo da confusão é também requerido para a produção de sentido acerca dos choques fronteirios. Ao se dissolver discursiva e metaforicamente as fronteiras entre o natural e o artificial e, ao mesmo tempo, supor fronteiras imaginárias entre o corporal e o mental, busca-se desestabilizar um sistema que em si é errático e precisa se reordenar. Em nosso caso, este sistema não corresponde de forma isolada ao governo, às instituições ou às regras prescritas que, sem compreensão da natureza das mesmas, seguimos fiéis e honestamente. Ele corresponde a um submundo estrutural da psique que não se esforça por responder ao outro, execra a fronteira concreta, mas edifica muros que respeita como a um Deus: a fronteira entre o psicológico e o epistemológico; o nível de primeira e de segunda ordem; o sentido do símbolo e sua função sobre os corpos.

Se estas fronteiras são reais ou não, suas consequências materiais são bem reais. Em sua obra, *A Dominação Masculina*, uma primeira preocupação de Pierre Bourdieu está na questão: como alguém que já está inserido em uma estrutura que disponibiliza categorias que possibilitam uma compreensão generificada do mundo, consegue aprender de maneira científica e neutra um objeto de estudo como “o homem” ou “a mulher”? Enquanto pesquisadores, já estamos inseridos no mundo dentro de uma maneira de autorreconhecimento com relação a nossa identidade de gênero. Um primeiro empecilho seria a maneira como articulamos simbolicamente nossas representações do mundo. Quando nos dirigimos para a condição feminina de oprimida por um sistema simbólico de dominação masculina, a tendência de refletirmos a partir de “modos de pensamentos que são eles próprios produto da dominação”²² aumenta, porque um homem que force sua atenção e sua capacidade de análise sobre as estruturas que ele usa para compreender um objeto (como o corpo feminino), o leva não só à produção de subterfúgios mentais, mas ao

²² BOURDIEU, 2019, p. 17.

constrangimento psicológico direto mediante mecanismos de aculturação que orientam a conduta em relação à 'honra' e à 'vergonha', numa maneira específica de atuação que visa fazer a subjetividade aderir aos padrões simbólicos de dominação.

Dizer algo sobre a infiltração teórica pelos conceitos usados em uma análise social, pesquisa científica ou especulação filosófica, seria insuficiente para a abordagem aqui proposta. Isso porque talvez exista aí a suposição de que, dentro de um padrão inferencial aceitável para nossas crenças, seria possível reformar ou reajustar estes conceitos e então depurá-los de suas "inclinações" empíricas, como o gênero ou a classe social e econômica às quais pertence o pesquisador que usa determinada terminologia. Isso pode negar o problema da estrutura dentro da qual se manifesta a inquirição do pensamento, pois não é uma questão de padrão de racionalidade ao qual se deve responder corretamente e que se têm falhado ao fazer, mas uma questão de "percepção afetada". Ela é incorporada pelo sujeito ao longo de sua construção individual, envolvendo as relações interpessoais dos períodos mais elementares da formação humana. Não é apenas o ato de perceber e daí sentenciar algo sobre o mundo, colocando categorias discriminantes em movimento. Esta percepção afetada leva em conta a ação de mecanismos internos que foram lentamente edificando o sujeito que compreende a si mesmo como responsável pelos valores socialmente convencionados. A manutenção da dominação masculina em nossos sistemas humanos depende da contraparte subjetiva que se deixa sujeitar a estas formas estruturais. Assim, o homem, ao entender-se, por exemplo, como "autônomo" e "livre", aderindo às certezas culturais e institucionais sobre esta sua condição, consolida em si os efeitos da dominação e é o primeiro a senti-la. Ele se desenvolve enquanto agente cognitivo e moral simultaneamente segundo estruturas que direcionam suas ações corporais e sua configuração perceptiva de mundo.

Vou dar um exemplo para tentar tornar mais intuitivo este ponto: um grupo de cinco garotos entre 8 e 12 anos corre de um lado para o outro da rua rumo ao trailer de hot dog. Ao chegarem à mesa vaga, a única, com apenas quatro cadeiras, eles se apressam a pegar os seus lugares. Porém, eles são

cinco e há apenas quatro cadeiras. Desse modo, há uma disputa “séria” pelo último lugar. Ambos seguram a cadeira e nenhum parece ceder quando, de repente, os ânimos se afloram, ambos soltam a cadeira e numa encarada feroz eles colocam o rosto a menos de meio palmo um do outro. Os outros três sentados começam a emitir zumbidos num gesto de provocação a ambos. Em apenas alguns segundos e mais alguns resmungos inaudíveis depois, um deles cede e vai buscar outra cadeira. O outro, depois de ter suportado a carga e não ter cedido, senta de semblante triunfante. Ao redor, nas outras mesas, ninguém parece perceber o que aconteceu, todos conversam sem se importar com os moleques traquinas que acabaram de chegar. Em seguida, estão os cinco bebendo refrigerante e rindo de qualquer coisa enquanto esperam seus lanches serem preparados.

Depois desta imagem, eu me pergunto: por que nada disso me soou estranho quando observava todo este movimento? Mas antes, tudo foi tão familiar, remetendo aos elementos da minha própria infância quando num grupo de amigos. Então eu supus o seguinte experimento mental: imaginar cinco meninas da mesma idade fazendo os mesmos gestos e falando no mesmo tom que aqueles garotos. Foi então que percebi que aquilo era incomum, estranho, sem referência na memória. Talvez com crianças ainda mais jovens pudesse ser o caso, mas naquela idade já há uma inscrição simbolicamente generificada claramente sendo performada pelo indivíduo. O sociólogo Pierre Bourdieu lamenta que a “ideia de que a definição social do corpo, (...) é produto de um trabalho social de construção se tenha banalizado de todo por ter sido defendida por toda a tradição antropológica”²³. Seria uma inversão para o sociólogo, supor, no exemplo acima, que os meninos procederam como o fizeram devido a um perfil comportamental social gerado pelo fato biológico da constituição dos seus corpos, mas, antes, é a construção simbólica baseada numa visão androcêntrica da divisão entre os gêneros que naturaliza, reitera uma performance social e orienta nossas representações particulares de uma forma profunda. Quando os rituais comportamentais masculinos, seu vocabulário, gestos, etc. são reiteradamente refeitos, há também uma “transformação profunda e duradoura dos corpos (e dos

²³ *Ibidem*, p. 44.

cérebros)”²⁴. As condutas de expressão da virilidade masculina são sempre uma reeducação da própria percepção e adestramento das emoções concomitantes junto a uma exibição pública que demonstra para os expectadores como operam os esquemas e quais valores são vigentes. A ação de formação, de “Bildung” (num sentido bem amplo), assume uma forma explicitamente pedagógica só muito parcialmente ²⁵.

Falei anteriormente da “formação” da pessoa, da necessidade que alguém tem de ser continuamente exposto a conteúdos (valores, conhecimentos) e suas formas de articulação na linguagem para que se forme um “eu” qualquer, em qualquer cultura. Seja a alfabetização ou a “reguada” na mão que os antigos professores davam em seus jovens alunos (essa abordagem de cunho mais “comportamental” caiu em desuso), os modos que a pedagogia assume acessam diferentes níveis da formação consciente da pessoa e de fato a “formam” de algum modo. O interessante para nós no texto de Bourdieu relaciona-se à questão de que a força simbólica de um gesto ou de uma maneira de se pronunciar ou mesmo da palavra escolhida para manifestar-se, extrai seu poder e eficácia de uma predisposição profundamente arraigada em nossos corpos. Aqui entram as “emoções corporais”²⁶ como a vergonha, a humilhação, timidez, raiva, culpa, etc., na sua contribuição enorme para os atos de conhecimento e reconhecimento práticos na relação entre os homens e as mulheres.

Não podemos nos ausentar de tais estruturas por uma simples “tomada de consciência”, dos aspectos da dominação, já que há uma inscrição no íntimo dos corpos. Penso que um bom exemplo disso é como a histórica exclusão das mulheres do espaço de debate público fez deste um ambiente extremamente generificado, onde a voz feminina muitas vezes é inaudível aos ouvidos dos homens: seja na câmara dos deputados ou nas cortes jurídicas (que se dirá então em ambientes menos sujeitos a formalidades). Por mais que o silenciamento público da mulher tenha sido abandonado há muito tempo, ele ainda emerge no interior da consciência dominada; assim, mesmo em salas de

²⁴ *Ibidem*, p. 45.

²⁵ *Ibidem*, p. 46.

²⁶ *Ibidem*, p. 70.

aula vemos com frequência emergir uma espécie de ‘agorafobia’, um medo, uma trava, que atrapalha ou impede as mulheres de se manifestar nestes espaços. Quanto a um fator de tal índole, seria pertinente acrescentarmos o seguinte comentário: não podemos levar tais constatações para uma linha de argumentação que tenda a “lançar a culpa sobre a vítima” – uma vez que o poder simbólico não pode ser exercido senão na medida em que os subordinados também “constroem” esse poder na sua conduta. O que deve ser levado em conta para Bourdieu é a “construção social das estruturas cognitivas que organizam os atos de construção do mundo e de seus poderes”²⁷.

O exercício da estrutura sobre o indivíduo é para Bourdieu algo muito difícil de ser revertido e mesmo explicado não descritivamente, uma vez que a própria consciência do indivíduo sobre tal relação não atenua ou impede o poder simbolicamente estabelecido de atuar sobre seus atos. O conceito de *habitus* em Bourdieu remete exatamente à interiorização de estruturas sociais, ou seja, a sociedade reproduz suas estruturas por meio do psiquismo individual. Mas, exatamente neste ponto em que indivíduo e estrutura se encontram na formação do “eu” e suas disposições no mundo, o sociólogo parece oscilar em matéria prescritiva, ou seja, o que podemos dizer em termos de uma normatividade socialmente almejada frente aos fatos, sobre o sujeito e seu conhecimento relativo às estruturas de sua subordinação?

O reconhecimento da dominação supõe sempre um ato de conhecimento, isso não implica igualmente que estejamos embasados a descrevê-la com a linguagem da consciência, por um “viés” intelectualista e escolástico que, como em Marx (e sobretudo nos que, depois de Lukács, falam em “falsa consciência”), leva a esperar a libertação das mulheres como efeito automático de sua “tomada de consciência”, ignorando, por falta de uma teoria tendencial das práticas, a opacidade e a inércia que resultam da inscrição das estruturas sociais no corpo.²⁸

Este trecho parece até conflitar com outras declarações públicas que Bourdieu fez, como, por exemplo, a conhecida metáfora da “arte marcial”, isto é, temos de ver a sociologia como uma gama de habilidades sistematicamente adquiridas a fim de nos tornarmos mais conscientes dessas estruturas de

²⁷ *Ibidem*, p. 72.

²⁸ *Ibidem*, p. 72-73.

poder para não ficarmos prisioneiros delas. Temos de lutar interiormente para não sermos presas fáceis destas estruturas. Porém, a metáfora vem neste contexto exatamente como complemento possível para o parágrafo citado acima. Isso porque temos de lidar com um conceito intelectualista do sujeito de conhecimento, por um lado, e o sujeito situado por outro. Um imaginado e o outro vivido. Assim como no aprendizado de uma arte marcial, uma coisa é abrir um livro escrito por um mestre, com figuras mostrando as posições, e descrevendo textualmente os movimentos, contrações musculares, controle da respiração, etc.; outra coisa é executarmos tais movimentos com sucesso quando a realidade circunstancial nos exigir.

A concepção universalista do sujeito de conhecimento é uma espécie de princípio masculino, pois lida com a ordem do discurso, se apropria das formas simbólicas pelas quais a totalidade humana se reproduz. Enquanto a *situação* de tal sujeito é a imperfeição do momento presente, o segundo plano, o múltiplo derivado do uno. Desse modo, uma concepção intelectualista que despreze como de “segunda ordem” o plano descritivo do imediatamente percebido, como sempre sendo instanciação das regras que governam seu pensar, não tem muito a contribuir no debate do feminismo, seja filosófico ou político, ou a qualquer linha ou espectro dentro do pensamento que parte do ponto de vista dos dominados, dos excluídos. Porque o seu pensamento parte de uma cisão que precisa ser imposta, à custa de seu autorreconhecimento no mundo enquanto um tipo de indivíduo, enquanto homem que detém o monopólio do discurso: como uma chama que se mantém viva, unificada no poder provedor de uma maneira de pensar e se comportar, uma estrutura.

Voltando agora ao texto inicialmente mencionado nesta seção, vemos que o utópico “mundo sem gênero” de Haraway é a metáfora do ciborgue, do mundo que vem após as dicotomias, depois do fim dos compromissos com um vocabulário forjado por nosso compulsório retorno a uma narrativa de origem, mitos ocidentais, reconstituição do todo através das partes. “Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra”²⁹. É um movimento de dissolução

²⁹ HARAWAY 2009, p. 39.

que não se resolve numa narrativa de unidade épica, mas numa revolução do modo de pensar. Haraway está na busca pelo inatingível, o objetivo que só pode ser pensado como “radical” porque foge da catástrofe da aceitação fatalista do padrão. Ela quer desfazer fronteiras, mas marca sua fala como um “ensaio político-ficcional (político-científico)”, sendo este certamente um pedido de afrouxamento com relação à rigorosidade epistemológica que um leitor nada caridoso teria para com seus enunciados. Ela também cria confusão, mas demarca o território ao enunciar as “três quebras de fronteira cruciais”³⁰, o que a torna sempre coerente dentro da estrutura na qual se situa o próprio discurso pós-moderno: uma busca pelo “pós” alguma coisa que nunca deixou de ser o caso. Haraway nos entrega o ciborgue na forma de metáfora, na forma de sua comunicação “ciborguiana” com o leitor. Uma fala que almeja a transformação responsável com o futuro humano, na sua imprevisibilidade e incerteza.

As dicotomias entre animal e humano; entre animal-humano e máquina; e entre o físico e não físico são as três fronteiras sendo quebradas pelo nosso ‘progresso às avessas’, visto pelo pensamento pós-moderno como o impacto transformador do tecnológico-científico-ideológico-social-político de nossa era. É claro, com relação ao futuro tudo é uma aposta, e como nosso mundo é ontologicamente inflacionado por entidades e processos cada vez em maior número, mais aleatórios e desconectados da organicidade da biosfera, fica cada vez mais difícil justificar nossas apostas. A cada novo projeto de alta tecnologia que é implementado, mais carece de lógica nossa ética da responsabilidade. Haraway evidentemente não pensa assim, entretanto, vê duas possibilidades para a realidade ciborgue num nível interpretativo: uma de “abstração final corporificada no apocalipse de Guerra nas Estrelas” e outra que encerra perspectivas construtivas “que não tenham identidades permanentemente parciais e posições contraditórias”³¹. Assim como Haraway, também não creio que nosso caminho humano distanciará estes dois polos, estas perspectivas, mas precisamente colocá-las no centro como questão, eis nosso desafio:

³⁰ Ibidem, p. 40.

³¹ Ibidem, p. 45.

A luta política consiste em ver a partir de ambas as perspectivas ao mesmo tempo, porque cada uma delas revela tanto dominações quanto possibilidades que seriam inimagináveis a partir do outro ponto de vista. Uma visão única produz ilusões piores do que uma visão dupla ou do que a visão de um monstro de múltiplas cabeças³².

Acredito que a ambiguidade, arbitrariedade e a necessidade de fronteiras seja um paradoxo que temos de enfrentar, um desafio epistemológico que ultrapassa as abordagens de campo dadas pela estrutura do pensamento científico. As florestas, rios, mares, montanhas desconhecem as fronteiras nacionais das políticas e interesses desses grandes “clãs” chamados Estados-nações. A realidade integrada dos sistemas vivos na biosfera desconhece as “redes lógicas” com as quais capturamos aspectos isolados, perspectivas que nos fazem lutar pelo que acreditamos. As questões filosóficas envolvendo a estrutura e o indivíduo nos exigem uma maneira de agir, de pronunciar-se frente ao mundo, muito além das nossas melhores respostas.

Chamo de o COLETIVO esta realidade corporificada, dada ao existente, que é sua própria realidade circunstancialmente feita por seus atos. Schopenhauer chama isto de “fazer-efeito” sobre si da vontade, mas a verdade é que já aderimos suficiente ao vocabulário filosófico metafísico direcionado à nossa situação individual de conhecedor universal. Se, por um lado sempre estamos dispostos a uma reação ao que, a cada respiração, a cada passo, o mundo emotivamente nos exige, por outro, nos submetemos a uma estrutura pré-existente, que coordena nossos atos no mundo em resposta ao funcionamento material, o fluxo organizado de matéria e energia. A linguagem, as palavras sendo pronunciadas encadeadamente, com a pretensão de significar algo, nunca abandonam a estrutura gramatical sem renunciar a esta pretensão. O juízo também não pode almejar a verdade sem ser fiel a uma estrutura que coordena a ligação entre os pensamentos transcritos em sentenças. De maneira análoga, metaforicamente falando, os corpos também não podem abandonar estruturas que os significam, autêntica e dignamente, sem renunciar às regras pré-estabelecidas, simultaneamente condições de possibilidade e limites do tangível-aceitável-pensável.

³² Ibidem, p. 46.

Ao falar das “fragmentações identitárias”, a partir de Chela Sandoval, antes de pensar em cisões múltiplas das variadas vertentes do feminismo: “liberal”, “negro”, “latino”, “decolonial” (...), Haraway busca na “consciência de oposição” esta unidade não essencial, chamando mais para a “afinidade” do que para a característica diferencial da identidade, que supostamente a identifica num retorno essencial, ao “batismo” de algo. Tal como defendo aqui, o “coletivo” é uma espécie de fazer-efeito sobre si do ser biológico, daquilo que visceralmente somos. *Mas dentro da estrutura, o indivíduo precisa emergir, para “aparecer” aos outros como “alguém”*. A monocultura mental parte da exigência prévia de uma ideia que seja a “Ideia” para as outras ideias. No nível social que nos interessa agora, as linguagens operam seu poder de norma, de executar um ato, a partir de funções apropriadas dentro da estrutura. Mas, não faz sentido o tipo de sobreposição buscado pela universalidade do pensamento verificada na natureza do conceito, quando se busca compreender um “vocabulário ciborgue” como, talvez, o de Haraway. A “consciência de oposição” é a unidade de uma pluralidade, perturbada, incoerente, mas que se importa com o devir, que tem uma razão ética que fundamenta seu agir-pensar no mundo.

A centralidade do sujeito marcado socialmente em oposição ao sujeito neutro de conhecimento, portanto, não trata de uma oposição generalista, disputa escolástica entre departamentos de estudos sociais e estudos filosóficos. De uma perspectiva imanente, estas manifestas oposições gerais são manifestações de *força, poder*, e outros itens da linguagem que possam indicar a parte “cega” do jogo, isto é, aquilo em função do que o fazer-efeito é o caso – e que se nos apresenta como indivíduo que permanentemente responde à estrutura. Esta é a fonte da tensão, da náusea sartreana diante da liberdade enquanto exigência de ser responsável por si no mundo³³, “o inferno são os outros”, e coisas do tipo. Ou seja, o plano político do pensamento assume uma característica de totalidade metafísica, pois o conceito de política talvez seja o único conceito suficientemente abrangente para tratarmos do humano enquanto sujeito moral e epistêmico; como via mais adequada para a

superação de fronteiras teóricas e discursivas que se impõem normativamente ao corpo e ao pensar.

Mas nós, como Haraway, também reivindicamos nossas fronteiras, pois, ao usar a palavra “poder” para me referir a algo, tenho de responder à origem do conceito tal como o emprego para subscrever outros termos do discurso. Isso não é uma prerrogativa isolada, linguística, analítica, pois, o corpo que performa no mundo precisa também responder à sua origem. Por isso, tantos termos para serem buscados a fim de nominar um modo de ser “generificado”, por exemplo, um sujeito que esteja vinculado a algum dos termos LGBTQIA+, é um “outsider” do esquema normativo padrão homem-mulher. Mas este padrão, enquanto origem, coloca-se no mundo como estrutura “espelho”, na qual outras estruturas possíveis precisam ‘se olhar’, enquanto se efetivam no ato de tornarem-se inteligíveis, enquanto sujeitos linguisticamente identificáveis.

Este tipo de consideração procura compreender a manifestação humana como respondendo a uma estrutura padrão que opera normativamente, constringendo a dimensão plural destas manifestações relativamente aos seus próprios eixos estruturais. Michel Foucault, em seu “A Ordem do Discurso”, nos diz o seguinte:

É preciso reconhecer grandes planos no que poderíamos denominar a apropriação social dos discursos. Sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue. Em sua distribuição, no que permite e no que impede as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que elas trazem consigo³⁴.

A educação formal, no sentido escolar do termo, só parcialmente vem a contribuir para a formação do indivíduo, pois ela é só uma parte com relação ao todo pedagógico que a cultura lhe oferece. Todavia, esta parte é sumamente importante dado o poder atrelado ao saber, à manipulação do discurso e a garantia de que as “outorgas epistêmicas” sejam apropriadas por certa “categoria de sujeitos”. Foucault não tem dúvidas de que em relação às

³⁴ FOUCAULT, M. *A ordem do Discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996. p. 44.

instâncias do jurídico ou da instituição militar, não sejam dificilmente reconhecidos os agentes que ritualizam a palavra e instituem a norma. Agora, “eu pergunto se certo número de temas da filosofia não vieram a responder a esses jogos de limitações e de exclusões e, talvez também reforçá-los”³⁵. O que nos leva a indagarmos sobre a “razão de ser” do capítulo 1 de nossa tese, que não se refere a temas, mas sim à *forma* como são expostos. Porque a forma é o tema para o filósofo, não a vida. Prossegue Foucault em seu texto:

O sujeito fundante, com efeito, está encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua; é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reapreende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado; é ele igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações que a história não terá senão de explicitar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento³⁶.

Meu problema, a fonte de afetação básica que motiva a escrita aqui é muito simples: quem é afinal o “sujeito fundante” aquele capaz de conceder sentido não mediante a manipulação das regras na estrutura, mas sim concedendo significado a tudo no campo da experiência e para a possibilidade de tal campo? Porque, para além do que é “visto” pelo sujeito fundante, a vida é só um “obedecer regras”, não o próprio objeto da inquirição. O objeto da inquirição são as regras, sua natureza, sua forma de atuação e a resposta dos seres humanos (tudo dado em aspectos separados, divididos e extraídos do contexto, justificados mediante emprego de discurso reconhecidamente capaz de remeter à universalidade de sua própria forma). Epistemologia, ética e política se consorciam em um modo de investigação bastante problemático do ponto de vista da coerência argumentativa devido ao choque de fronteiras, entretanto, parece o único caminho para uma reflexão que se preencha de propósito e que leve a diante o filosofar.

Neste sentido, a questão da identidade coletiva frente à universalidade do conceito e a neutralidade do sujeito de conhecimento, assumem a centralidade do debate filosófico como o “problema” ao qual nos detemos. Seja uma questão de dissolução de categorias identitárias ou uma repulsa à assimilação

³⁵ Ibid. p.45

³⁶ Ibid. p.47

monocultural e afirmação da própria unidade de uma estrutura da coletividade, parece que nossos pensamentos ainda são envoltos pela névoa fantasmagórica do passado, ainda buscamos pensar a partir de uma estrutura que supõe, como diz Haraway, que o ponto de vista do “Homem, ou seja, aquele ser que não é animal, bárbaro ou mulher, aquele ser que é o autor de um cosmo chamado história”³⁷, seja o parâmetro em função do qual nossos esforços intelectuais devam se referir para adquirir sentido. Mas, aqui sustentamos, a noção de “abertura do conhecimento” busca um espírito pedagógico multicultural, numa suspensão do juízo frente à necessidade dessa eterna remissão à origem. Mas, como eu já disse, o espírito de dominação não quer abandonar os traços com os quais se reconhece: “a abstração e a ilusão governam em questões de conhecimento; a dominação governa em questões de prática”³⁸.

Minha suposição é que a “abstração e a ilusão” são as formas da dominação no território prático da formação da pessoa enquanto sujeito de conhecimento. Seria justo citarmos o grande pedagogo Paulo Freire, pois em sua “Pedagogia da Autonomia” encontramos elementos que vinculam o plano moral ao intelectual, isto é, o ato de estudar tem de ter implicação na relação da consciência consigo mesmo e seu meio. Trata-se eminentemente da vivência do sujeito de conhecimento. Vejamos a seguinte passagem de Freire:

Se, na experiência de minha formação, que deve ser permanente, começo por aceitar que o formador é o sujeito em relação a quem me considero o objeto, que ele é o sujeito que me forma e eu, o objeto por ele formado, me considero como um paciente que recebe os conhecimentos-conteúdos-acumulados pelo sujeito que sabe e que são a mim transferidos. Nesta forma de compreender e de viver o processo formador, eu, objeto agora, terei a possibilidade, amanhã de me tornar falso sujeito de “formação” do futuro objeto de meu ato formador. É preciso que, pelo contrário desde o começo do processo, vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado.³⁹

A dialética freiriana do educador-educado pressupõe a troca, supondo a paridade do quanto se ignora frente ao real, compreendendo a humanidade dos envolvidos no ato educador. É fundamentalmente na experiência da

³⁷ HARAWAY, 2009, p. 49

³⁸ Ibid. p. 53

³⁹ FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 22-23.

relação do educando com o educado que se constitui uma pessoa autônoma em relação aos conhecimentos que coloca em prática na sua vida (da parte de ambos). De tal maneira, não faz muito sentido as provas aplicadas que, colocando sob stress o aluno, visam uma avaliação paritária entre todos, testando suas habilidades, e tentando mensurar o quão “apto” estaria cada um para sobreviver num mundo em que dependesse exclusivamente daqueles conhecimentos. A questão real é a produção do “eu”, seus valores e conhecimentos em relação ao coletivo, estrutura da qual seus atos e representações individuais unicamente adquirem sentido (e não um teste mediante uma metafórica reprodução do paradigma evolutivo). Acredito que o capitalismo por si só já reproduza suficiente este quadro, esta moldura, que é nosso conhecimento da vida enquanto perpétuo movimento de erro e acerto.

Freire também estava preocupado principalmente com uma ética material dos excluídos, na medida em que a educação não poderia ser ato de formação do sujeito enquanto mero detentor de propriedades cognitivas, mas deveria levar ambos, professor e aluno, ao exercício da reflexão sobre sua condição enquanto agente no mundo respondendo a uma determinada realidade econômica, simbólica e material que oprime uma categoria de sujeitos. Estes sujeitos são a base da pirâmide social, no sentido de que é sobre eles que recai a pressão esmagadora de nossa existência enquanto coletivo. Mas, seria correto afirmar que nossa empreitada educacional tenha de pensar as particularidades desta dialética da formação numa abertura “multicultural”, ou seja, dando atenção às múltiplas formas da diferença humana? O que Freire quer superar é o “olhar” de cima ao qual a subjetividade subjugada está submetida e que, não obstante, é uma posição no mundo que tal subjetividade almeja para si. Só a educação libertadora, ausente da relação bancária do conhecimento, pode ajudar de fato na formação da pessoa para que esta não procure também o lugar privilegiado do opressor. Do contrário, tudo será informação coletada para fins individualmente planejados dentro de uma estrutura sobre a qual nada podemos fazer. Tal visão derrotista e ignorante de seu ser no mundo não é comportada pelo projeto educacional freireano e nem pelo espírito animado pelo seu encontro com o diferente. Em oposição à monocultura mental, ao culto à unidade, ao Deus único,

reivindicamos, portanto, um caminho revisionista para nossas reflexões, coerente com os desafios que nós temos pela frente.

Simplesmente “ouvir” o “outro” (aquele com o qual nossa visão de mundo parece não aderir), nos propomos enquanto sujeitos no mundo àquilo que o multiculturalismo propõe como inclusão curricular: trazer os conteúdos de outras matrizes étnicas, raciais, religiosas, para compor o currículo; abordar questões humanas que problematizem nossos paradigmas ontológicos e epistemológicos ocidentais. Acredito que o conhecimento é instrutivo não apenas quando expande ou confirma o conjunto de crenças com as quais aderimos ou já estamos familiarizados, mas, sobretudo, quando causa desconforto e nos deixa inquietos. É quando nosso “chão” estremece, quando nosso paradigma mais caro é abalado, que nos colocamos com força total para tentar defendê-lo, pois, trata-se da salvaguarda não apenas do “periférico” em relação ao conhecimento, isto é, de crenças cujo abalo não tocam nosso núcleo mais íntimo. Ao contrário, quando o que é colocado em causa pelos “desafios epistêmicos” são os eixos em torno dos quais giram toda a ordem de nossos conhecimentos, os espíritos ficam inflamados, já que este “nível” de problematização compromete o próprio arranjo de coisas, o *status quo*, a estrutura e a ideologia específica dentro da qual o conhecimento é produzido/classificado/validado e tomado como tal, para, depois de tais certificações, poder se tornar um produto para a formação dos futuros “conhecedores”.

CAPÍTULO 3 - ESTRUTURA E IMAGEM

Chegamos a um ponto em que, de alguma maneira, é preciso justificar um pouco do que foi feito até aqui, tanto para evitar mal entendidos, quanto para tentar explicar o que quase naturalmente emergiu da condução de nossas investigações, podendo algumas passagens soar obscuras ou demasiadamente aforísticas. Não obstante, supomos que a própria apresentação do texto por si mesmo seja capaz de tornar inteligível o centro de nossas preocupações. Se me fosse realmente possível enunciar no que consiste este núcleo, eu diria: investigar no que consiste a “experiência”, tanto na pessoa do autor, em suas impressões subjetivas da vida, quanto na tentativa de compreender o pensamento e os pretensos “aspectos objetivos do mundo” quando diante da relação com subjetividades alheias ao seu “círculo semântico” – sendo este círculo o escopo de seus conhecimentos dados os limites das estruturas de linguagem das quais participa enquanto ser social. Mas por certo que meu texto não passa de um ensaio rumo a este que é o problema sempre subentendido, que agora cometo o “erro” de tentar enunciar.

Sem mais obscuridades, vamos retornar a alguns pontos já mencionados em nosso trabalho e que merecem um desenvolvimento maior, suplementados pelo debate teórico correspondente. O primeiro deles é a oposição entre epistemologia universalista e epistemologia situada, isto é, precisamos abordar como os marcadores da identidade coletiva do sujeito são relevantes para pensarmos a epistemologia universalista? Por que a corporeidade do sujeito de conhecimento importa quando pensamos a tradição filosófica ocidental e o tipo de reflexão produzida e almejada pelos autores estudados nos currículos de ensino médio e acadêmico? Como se “justifica” a relação do conceito de política com o de filosofia e “pensamento não monocultural”? Estas perguntas que carecem de algum esclarecimento são feitas com a ideia subentendida de que a análise da justificação do conhecimento no âmbito da política (Filosofia Política tradicional) que procura responder a uma normativa interna do discurso, não pode por nós ser levada em consideração. A princípio parece apenas um dogmatismo ignorante da

própria universalidade inerente ao pensamento humano e da análise básica da lógica dos termos que constituem o próprio discurso. Todavia, esta é a suposição de um “nível de investigação” que pode acessar uma realidade objetivamente dada e linguisticamente descritível, enquanto outras estruturas não o fazem devido a limitações do próprio escopo de possibilidades de sua semântica interna. Isto é o que supõe o “pensamento eurocentrado”, pois, isto seria equivalente à contraparte teórica e espiritual (na linguagem, o plano superior) que possui como correlato a manifestação material da superioridade econômica e tecnológica do Ocidente.

No que se segue, procurando dar conta das questões mencionadas acima, vamos abordar primeiro a ciência como reproduzindo uma linguagem própria, que busca certa depuração de seus aspectos contingentes, circunstanciais, acidentais, mesmo em modelos aparentemente mais sofisticados, como é o caso da tese de Springer de Freitas e da reformulação falseacionista da tese evolutiva. Seu oposto teórico será a tese pragmatista do conhecimento. Não entraremos propriamente no mérito específico do debate, aduzindo a um ponto, mas vamos como que “modelar” o problema do sujeito situado e da universalidade do conhecimento, dentro duma disputa, uma imagem dialética.

Minha suposição é que dentro do que é visto, existe um posicionamento restritivo, delimitador e impositivo relativamente ao escopo normativo da linguagem e de sua instanciação em aspectos amplos da vida, não apenas com referencia às disputas acadêmicas e intelectuais. É também nas relações discriminatórias entre culturais, nos modos de vida de culturas milenares que enxergam a relação entre os viventes não como potenciais itens de valor num mercado de consumo. Os textos mencionados de Ailton Krenak e Vandana Shiva nos apresentam cosmovisões que questionam a índole fundamental de nossos projetos enquanto sociedade industrial, tecnologicamente desenvolvida e totalmente “insustentável”.

Também veremos que os conceitos de “sofrimento social” e “injustiça epistêmica”, bem como de “ignorância branca”, possuem fatores comuns relacionados, eu penso, a modos de cognição que são, em si mesmas,

alternativas para o tratamento da evidente intersecção entre ética e epistemologia. Tanto Charles Mills quanto Miranda Fricker procedem de recursos literários, testemunhos, histórias, para apresentar dimensões hermenêuticas não priorizadas pelos mecanismos de legitimação e deslegitimação do conhecimento social. É tendo isso em conta que vemos tais trabalhos em epistemologia social analítica como contribuições para o processo geral de “abertura” do conhecimento tal como intentado por nossa tese. O desenvolvimento de conceitos e instrumentos teóricos que potencializem a inteligibilidade dos complexos fenômenos que perpassam política, ética e teoria do conhecimento, quando com o intuito de minimizar as desigualdades e assimetrias sociais verificadas, são bem-vindas para estudo em nosso trabalho.

3.1 ESTRUTURA E IMAGEM: CIÊNCIA COMO LUTA

Dado um modelo ou alguma estrutura de linguagem que nos permita verificar a necessidade de algo, logo nos apressamos para imputar para outros planos as consequências de nossos raciocínios. Assim visto, o conhecimento de normas nas operações epistêmicas fundamentais também pode ser um instrumento de luta, num nível bastante elementar. Esta questão do conhecedor situado ou do sujeito de conhecimento universal possui inúmeras formas, pois o que impulsiona esta distinção não está já dado como explicado, mas como sendo o que carece de explicação. Aquilo que já nos é dado são as “certezas” no nível individual, coisas que intencionalmente sempre supomos e precisamos supor para projetarmos nossas ações no mundo, como agentes corporais. Descartes julgou que as investigações primeiras apontavam sobre as raízes do ser no mundo, só que tais raízes eram representações vazias que não consistem em conhecimentos elaborados, mas naquilo em que tais elaborações se apoiam. A estrutura na qual se apoiam as certezas nunca são verificáveis pelo sujeito isolado, mesmo assim, ele incumbe-se de tal tarefa, como Descartes e tantos outros, e pintam seus próprios quadros da realidade, os quais, pelas diferenças eminentes de outros artistas, concorrem sobre quem oferece uma imagem mais bem acabada. Sem um “padrão” estético de fundo essa concorrência toda talvez nem fizesse sentido, já que muitas “obras” nem

seriam tomadas como tais, ou, seriam representações rústicas que não refletem certos ideais estéticos priorizados, não correspondem ao que se busca.

Uma discussão que exemplifica de maneira bastante interessante as ideias captadas nesta imagem encontra-se na tese premiada de Renan Springer de Freitas, “Sociologia do Conhecimento: pragmatismo e pensamento evolutivo”⁴⁰. A tese do pensamento evolutivo em seus contornos popperianos-racionalistas defendida em questão, possui algumas premissas que o autor trata de apresentar ao longo dos primeiros capítulos do livro, e um endereço principal, que surge posteriormente em um “debate” com seu colega, o professor Paulo Margutti, conhecido por sua postura epistemológica “contextualista”.

Vamos por partes. Primeiro, ele caracteriza o que chama de “visão paroquial do conhecimento”, que seria o pressuposto sociológico da tese de Emile Durkheim (e em suas releituras subsequentes no século XX). Acho que vale a pena citar a passagem quase integralmente, pois ela é pressuposta para compreendermos o modo “genérico” como se constitui todo este debate sobre o conhecimento enquanto produto de atividades intelectuais ou como relações sociais:

O que estou chamando de “visão paroquial do conhecimento” remonta à tese durkheimiana de que todo o conhecimento se origina do processo por meio do qual certas crenças vêm a ser partilhadas em circunstâncias determinadas. Se conhecer é partilhar crenças, e partilhar crenças implica pertencer a um grupo, então fora do grupo (ou de relações sociais determinadas) não há conhecimento. Essa forma de paroquialismo foi revivida nos anos 1950, com a tese wittgensteniana de que não há conhecimento fora das convenções que regem o uso de palavras determinadas em comunidades determinadas (...), ganhou impulso nos anos 1960, com a tese kuhniana, (...) de que o conhecimento científico é propriedade comum de um grupo ou então não é nada e, conforme pretendo mostrar aqui, atingiu seu apogeu com o aparecimento do “construtivismo social”.⁴¹

A tese de Springer de Freitas possui recursos interessantes do ponto de vista filosófico, pois ele remete a base epistemológica da “visão paroquial” ao impacto cético-naturalista dos argumentos de David Hume sobre a

⁴⁰ SPRINGER DE FREITAS, R. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

⁴¹ *Ibid.* p. 30

racionalidade intrínseca a nossas inferências factuais. Todas as nossas inferências sobre fatos pressupõem o raciocínio indutivo, mas a indução não depende de um princípio estritamente racional. Logo, o psicologismo naturalista humeano que está na base da explicação das relações causais entre os fenômenos que constatamos no mundo natural, seria a “porta de entrada” para teorias mais radicais sobre a maneira como edificamos e justificamos nossos conhecimentos.

Seguindo a narrativa de Springer de Freitas, a filosofia transcendental de Kant teria segurado as consequências teóricas deste ceticismo naturalizado de Hume com a “revolução copernicana” por algum tempo: “a tese de que o conhecimento não resulta da maneira pela qual o mundo se apresenta aos sentidos mas, ao contrário, do modo pelo qual a mente humana ‘representa’ ou ‘o constitui’ ao organizar a experiência sensorial”⁴². O empirismo humeano deriva da experiência a suposição de uma conexão necessária entre “causa e efeito” na explicação de um fenômeno dado na experiência, chegando até problemáticas dúvidas sobre nossas certezas acerca de questões factuais. O ceticismo de Hume pode ser visto como “naturalista” porque ele toma os processos cognitivos referentes às experiências sensíveis como disposições psicológicas que naturalmente possuímos para aderir a certas crenças, independente da “necessidade” verificada apenas nas relações entre ideias: por exemplo, “a soma dos ângulos internos de um triângulo, em um plano euclidiano, é sempre 180 graus”. A necessidade da verdade de tal sentença depende dos limites daquilo que é cognitivamente apreensível, dados os símbolos ou signos que ocorrem e que são representações linguísticas de nossas representações mentais. A questão é: existe racionalidade, necessidade, envolvida em nossas inferências com relação aos fatos do mundo, ou só referente à necessidade do próprio pensamento?

Segundo Springer de Freitas, antes de Kant “uma inquirição sobre a natureza e origem do conhecimento era uma busca por representações internas privilegiadas; com ele, passou a ser a procura por regras que a mente coloca pra si mesma – os Princípios do Entendimento Puro”.⁴³ A resposta de

⁴² Ibid. p. 37

⁴³ Ibid. p. 39-40.

Kant à Hume e à tradição empirista está em não se desprender da imagem cartesiana do sujeito do conhecimento, que seria a origem da “representação mental”. O *juízo sintético a priori* foi como Kant chamou ao tipo de juízo que opera extensões sintéticas que “ampliam” nosso conhecimento, derivado da faculdade de sensibilidade (sua propriedade em receber sensações), com o aspecto esquemático do conceito, responsável por concatenar com necessidade “legítima” os itens isolados dos sentidos num todo da experiência. Ou seja, a propriedade justificadora de nossos conhecimentos sobre questões de fato reside em nós mesmos, pois o princípio que constrói a unidade do conceito é o mesmo que garante a necessidade da conexão entre causa e efeito, já que é um modo do pensamento operar dando as condições para a experiência consciente emergir (representação do mundo).

Entretanto, após o nascimento do romantismo alemão que surgiu como uma reação aos excessos da investigação técnica do conhecimento a partir de Kant, a filosofia analítica se tornou detentora do discurso com força e autoridade de uma ciência. Depois do tratamento filosófico novo que Kant julgou dar aos estudos analíticos, indo da lógica tradicional para à transcendental, ou seja, indo das propriedades do conceito para a própria análise das propriedades de “decomposição” e “síntese” operada pela faculdade do pensamento, procurou-se através da tradição da análise lógica da linguagem, entender que não era preciso inflacionar a realidade postulando tais operações “sintético a priori” do juízo. O idealismo kantiano pressupunha “tempo” e “espaço” como formas a priori da própria intuição, o que Kant explica em sua “Estética Transcendental”. Mas a principal consequência disso foi a divisão entre “fenômeno” e “coisa em si”, pois, uma vez que a fonte da articulação da experiência está no próprio sujeito, as regras e princípios do pensamento sempre dizem respeito ao *modo* como se processam tais operações representacionais da mente humana, nunca referindo-se “ao mundo em si mesmo”.

Springer de Freitas não se detêm sobre os postulados da filosofia da análise lógica, que culminaram nas fatídicas teses expressas no “manifesto do círculo de Viena”. Tentando principalmente expurgar o vocabulário metafísico kantiano e fenomenológico hegeliano da filosofia, o empirismo lógico apoiou-se

nas ideias de Bertrand Russell e em suas próprias interpretações da lógica de Wittgenstein. Para Russell, a “solução de Kant limita injustificadamente o alcance das proposições a priori”⁴⁴, o que denota a discordância frente ao tratamento de Kant dirigido à matemática e aos enunciados da física teórica. A necessidade da estética transcendental ocorre espontaneamente no sistema kantiano ao fundamentar parte da natureza dos juízos matemáticos na própria necessidade das formas puras da intuição. As proposições da matemática são, para Kant, juízos sintéticos a priori e não juízos puramente analíticos. Russell rejeita a filosofia transcendental por, supostamente, nem ser uma explicação filosófica, mas, no que é correta, apenas uma descrição das operações cognitivas que ainda estão sujeitas aos erros de linguagem das tradições de investigação que Kant buscava conciliar. Negando a idealidade do pensamento, Russell assume uma correlação entre linguagem e mundo que Kant negava.

Springer de Freitas não se interessa por estes movimentos históricos da filosofia, pois sua tese supõe que depois da teoria de Charles Darwin sobre a origem e evolução das espécies, deve-se abandonar o naturalismo humeano que aceita o ceticismo sobre as questões de fato. Segundo Springer de Freitas, a teoria darwiniana funciona como um modelo explicativo dos movimentos e desenvolvimentos (seu funcionamento, sua história) da ciência e do conhecimento humano universalmente compartilhado sobre a natureza. “O evolucionismo tem a ver com explorar a tese popperiana de que o conhecimento, seja o incorporado em uma ameba, seja o incorporado em uma teoria, evolui por meio da produção e correção de erros – conjecturas e refutações”⁴⁵. A ideia que quero chamar a atenção é como o “esquema de pensamento” *quer* fornecer uma estrutura que reivindica sua universalidade própria. Porém, antes disso, temos de dizer algo sobre como Springer de Freitas encara a concepção de seu opositor no debate, o professor Marguti, que também sustenta que Darwin pode ajudar a compreendermos a natureza epistemológica da ciência, seu funcionamento e seus processos de validação do saber.

⁴⁴ RUSSELL, B. *Os Problemas da Filosofia*, Florianópolis, 2005. p. 99. Tradução: Jaimir Conte.

⁴⁵ SPRINGER DE FREITAS, R. 2003. p.114.

Todavia, segundo a concepção “pragmática” que, junto a Richard Rorty, Margutti sustenta, “Darwin vê o conhecimento como instrumento para a ação, constituído através do processo pelo qual os seres humanos se adaptam no meio ambiente (...) elaborado para enfrentar o mundo contingente que vivemos”⁴⁶. Springer de Freitas elabora longamente um estudo de como a ‘visão paroquial do conhecimento’, centralizado no pragmatismo linguístico de Wittgenstein, sustenta-se em diferentes formas, através de diferentes autores, como Dewey, Quine, Kuhn, Rorty, que de algum modo tentaram reinterpretar a naturalização do conhecimento já iniciada por Hume, quando este não concedeu ao conceito de ‘causalidade’ a conexão necessária, de modo que o vínculo do aspecto racional das inferências do pensamento com relação às questões de fato, foi posta em dúvida.

A imagem de “pragmatismo e pensamento evolutivo” que o autor tem em mente possui dois polos: um centrado na pessoa de Wittgenstein e o outro em Karl Popper. São as ideias destes autores que cindem o campo de discussão. O primeiro teria transformado a associação de Durkheim entre “crenças institucionalizadas” e conhecimento na “ideia de que compreender qualquer forma de conhecimento é compreender como as pessoas usam as palavras em circunstâncias determinadas”⁴⁷. Já sua interpretação de Popper estaria “fora” desta esfera apenas linguística de consideração, a qual está focada nos usos feitos pelos agentes humanos em condições socialmente dadas. Sendo assim, para Popper:

Conhecimento nada tem a ver com crenças (tanto faz se partilhadas ou não), nem com regras mas, sim, com a possibilidade de produzir erros e de corrigi-los. Erro, nesse caso, nada tem a ver com a violação de regras vigentes em comunidades determinadas. Assim, pretender apagar um incêndio com álcool é um erro, independente de qualquer crença ou regra. Substituir o álcool pela água é uma maneira de corrigi-lo, embora a substituição possa, ela mesma, ser outro erro – caso, por exemplo, o incêndio resulte de algum curto circuito. (...) a epistemologia só pode encontrar seu caminho se puder mostrar como erros se sucedem e são corrigidos com o passar do tempo⁴⁸.

A ideia de que o que importa não são as comunidades de falantes, ou grupos de cientistas, mas sim “o processo seletivo aos quais suas atividades

⁴⁶Ibid. p. 113-114.

⁴⁷ Ibid. p. 95.

⁴⁸ Ibid. p.96.

estão sujeitas⁴⁹ é em si uma imagem já transposta do núcleo de discussões anteriores que submetem argumentos e evidências empíricas da sociologia e da antropologia ao escrutínio da análise crítica “racional e impessoal”. No entanto, o direcionamento da tese de “pragmatismo e pensamento evolutivo” é a filosofia da ciência. Quando Springer de Freitas remete à discussão em torno de “Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, de 1936, para comparar as crenças em bruxaria do povo Azende com as crenças científicas sobre o mesmo grupo de fenômenos dados, chega até a constatação de que o conhecimento científico serve sim como parâmetro para avaliarmos outras formas de conhecimento. (De modo que, aquilo que eu disse no capítulo anterior estaria errado, pois o vocabulário, instrumentos, métodos e conceitos usados pelas pessoas que compõem a instituição chamada Nasa é muito mais eficiente que a de qualquer tribo indígena isolada em matéria de conhecer o universo e, em específico, a galáxia de Andrômeda).

A questão de que não seriam comparáveis os vocabulários, já que eles estão relacionados a uma “forma de vida” particular de cada grupo e servem para as necessidades que se apresentam aos indivíduos de cada comunidade, segundo Springer de Freitas, não impede a reivindicação de critérios de objetividade. Primeiro, dentro do seu próprio “círculo semântico” as práticas mágicas do povo Azende têm que ser coerentes com as regras envolvidas nestas práticas, o que implica uso de lógica elementar mesmo nos seus “rituais” de cura para enfermidades físicas; segundo, usando a própria fisiologia do organismo humano junto à finalidade de curar uma doença como critério, podemos sobrepor um vocabulário ao outro e assim, tecer críticas científicas aos tratamentos médicos convencionais da cultura Azende. Segundo Springer de Freitas, a tese de Wittgenstein do significado das palavras como uso ocorre porque há uma confusão, uma inversão na relação da compreensão da linguagem e da lógica, assim, “o fato de princípios de raciocínio serem expostos por meio da prática linguística não ocorre porque lógica seja gramática, mas porque a gramática obedeça à lógica”⁵⁰.

⁴⁹ Ibid. p. 90.

⁵⁰ NAGEL, Thomas. *A última palavra*. São Paulo: Editora de Unesp, 2001, p.49. O texto é citado também por Springer de Freitas, 2003, p. 117.

Já falamos em demasia do tema referente à tese de Springer de Freitas, que serve apenas para ilustrar uma imagem. Por alguma razão, quando tento compreender esta última passagem me vem à mente uma citação atribuída ao filósofo Avicena: “quem quer que negue o princípio da não-contradição deve ser açoitado e queimado até admitir que ser açoitado não é o mesmo que não ser açoitado, e que ser queimado não é o mesmo que não ser queimado”. Não há dúvidas de que sempre existe uma maneira de explicarmos uma verdade necessária de maneira suficientemente persuasiva para nossos ouvintes. Minha preocupação é com a gama de ideias subentendidas, com a motivação espiritual pela rejeição de qualquer resquício do pensamento relativista que possa comprometer nossa fé numa certa estrutura “una” do saber, que tente mostrar alguma “equivalência” entre formas de pensar de comunidades distintas. Mas, de fato, a leitura darwiniana feita do falseacionismo científico faz muito sentido, afinal, “viver” é uma luta de vida e morte, e não vemos por que o conhecimento, como existente, não tenha que ele mesmo encarar esta realidade de lutar pela sobrevivência. O problema, eu penso, é que enquanto Margutti Pinto vê a imagem fornecida pelo darwinismo como mostrando que cada grupo “adapta” seus conhecimentos à realidade circunstancial da vivência do próprio grupo, Springer de Freitas vê a própria estrutura explicativa, o jogo de “erro” e “acerto” (expresso pelas próprias hipóteses e teorias no movimento de suas “tentativas” de sobreviver aos ataques críticos) como a realidade que se impõe e à qual nossos sistemas de linguagem devem responder.

As ideias sustentadas a partir de um vocabulário que apela para princípios ainda mais fundamentais do pensamento possui a seguinte implicação, que penso ser problemática: se outras culturas não possuem sistemas lógicos enquanto objeto de reflexão e estudo, mas apenas como algo implícito em sua natureza “humana” no uso da linguagem, estão em desvantagem existencial perante o conhecimento da natureza última das coisas. Hoje em dia, sem lógica não teríamos tecnologia, computação, e sem tecnologia não podemos usurpar a terra de terceiros nem impor nossos ideais para outros, pois nos faltaria *força* para tais feitos. Sem o saber técnico sobre fisiologia, seríamos menos eficientes para curar nossos soldados e fazê-los voltar ao campo de batalha. Como eu disse, são apenas imagens, estruturas

que encaminham o pensamento. Seria um concurso, uma entrevista de emprego ou a aplicação de uma prova apenas uma “seleção” natural sublimada por nossa sociabilidade e modo de vida tipicamente humano?

O debate entre pragmatismo e pensamento evolutivo é uma imagem. Independente da própria coerência argumentativa e fundamentos epistêmicos que cada posição consegue erigir a seu favor, elas encaminham nosso pensamento por uma atitude de “abertura” equitativa e outra de “fechamento” e assimetria. Os valores morais que sustentamos enquanto indivíduos não se desprendem das imagens mais amplas que trazemos conosco, se isso versa sobre nossa crença do lugar do humano no cosmos ou sobre o status da epistemologia universalista frente à epistemologia situada, penso que depende do quão ideológico ou não reconhecemos ser. Mas por “valores morais” não me refiro apenas ao que o indivíduo é capaz de assimilar do seu meio ou que, num esforço de conscientização “livre”, pode instituir para si mesmo. Trata-se de formas de conhecimento incorporadas, que dizem respeito ao que somos enquanto seres que pertencem ao coletivo. Dadas as dificuldades que meu discurso encara para explicitar tais questões, na próxima seção vamos recorrer a uma outra imagem, não vinculada ao debate sobre sociologia do conhecimento, mas sobre nossos conhecimentos e sua relação com nossa sobrevivência humana enquanto espécie. Minha pretensão é indagar como a esfera de significação possível do uso da linguagem depende das imagens de fundo que compartilhamos enquanto partes de um coletivo.

3.2 ESTRUTURA E IMAGEM: CAPITALISMO, MODO DE VIDA E PENSAMENTO

Em alguns casos, certa “imagem” representando um discurso ou um posicionamento político ou intelectual pode nos dizer mais sobre determinada questão do que aquilo efetivamente explicitado por nossa fala. Pode ser efetivamente um símbolo, uma ausência, mas, para nossos propósitos momentâneos aqui, falaremos de como um estereótipo social nos predispõe a algum quadro determinado, a partir do qual vamos conferir sentido para os traços isolados que capturamos para entendermos alguém em alguma

situação. Estamos sempre na relação contínua com nosso limitado escopo de pensamentos que, interagindo com o meio nos permite interpretar algo de determinada maneira. Mas as influências do compartilhado no imaginário social direcionam nosso saber. Assim, o que nos é diferente, com frequência pode ser também “indiferente”, pois somos alheios ao círculo semântico do qual aqueles indivíduos participam. Para um agente do estado que incorporou o “racismo institucional” durante sua formação profissional, sua atenção durante o trabalho pode se predispor a “ver” uma pessoa negra como mais “suspeita” que outra branca. Outra questão é a xenofobia que se manifesta na desumanização do outro, pois relações étnicas e culturais envolvem modos de vida e valores distintos, de modo que nos provocam reações de admiração ou desprezo, dependendo de como vamos nos dispor perante aquilo que não entendemos. A cultura envolve o modo de vida geral de alguém, de modo que a desumanização se gera porque não se entende os princípios elementares que motivam aquele modo de vida. Uma destas imagens que temos disseminadas em nosso país é a do “indígena preguiçoso”. Mas, vamos analisar este ponto, buscando as fontes do pensamento etnocêntrico para esta imagem.

De modo geral, o preguiçoso economiza energia mais do que o necessário, porém, necessário em relação a quê? 1) Em relação ao dispêndio de energia médio de seu próprio organismo, levando em conta o quanto consumiu (comeu e bebeu). Isso envolve movimentos corporais, empenho da atenção, uso aplicado de algum conhecimento ou não. Enfim, são muitos os aspectos que ligam as virtudes tanto morais quanto intelectuais aos movimentos do corpo, pois, tanto para ler e escrever, quanto para capinar ou varrer, dispendemos tempo e energia de maneira aplicada. Ou seja, o dia-dia humano é uma máquina que converte estados de coisas, tanto espiritual quanto fisicamente. A preguiça é nociva para o organismo e provas disso são as recentes descobertas da OMS sobre o dano à saúde causado pelo estilo de vida sedentário.⁵¹ 2) Além do mal diretamente causado ao organismo individualmente concebido, a preguiça também é fonte do mal espiritual, uma

⁵¹ Cf. [https://brasil.un.org/pt-br/204257-oms-sedentarismo-pode-adoecer-500-milh%C3%B5es-de-pessoas-at%C3%A92030#:~:text=O%20sedentarismo%20pode%20levar%20500,quarta%2Dfeira%20\(19\)](https://brasil.un.org/pt-br/204257-oms-sedentarismo-pode-adoecer-500-milh%C3%B5es-de-pessoas-at%C3%A92030#:~:text=O%20sedentarismo%20pode%20levar%20500,quarta%2Dfeira%20(19).).

vez que a não aplicação de forças latentes, de potências originárias dos seres, gera atrofias e mazelas tanto financeiras quanto psíquicas. O preguiçoso terá dificuldade em atingir a excelência quando for aplicar-se em sua busca, já que o hábito de esforçar-se não lhe é comum e tampouco lhe agrada. Com frequência, tal fato gera/associa-se ao pensamento corrente na sociedade de que o preguiçoso não possui metas estabelecidas claramente para si mesmo, ou tem grande dificuldade de transformar tais metas (quando o tiver) em motivos suficientemente fortes para lhe fazer agir, o que denota a conhecida “fraqueza da vontade”.

3) Em terceiro lugar, podemos falar de algo ainda mais nocivo, uma vez que o mal pessoal já traz em si o gérmen do mal social. Em sua obra *Sociological Imagination*, C. W. Mills afirma que uma das mais poderosas ferramentas do pensamento sociológico é a capacidade de distinguirmos discursiva e abstratamente entre o ambiente pessoal e imediatamente dado para a *experiência de cada pessoa* e a *estrutura social* dentro da qual um gênero de experiências possíveis é o caso⁵². A estrutura social fornece diversos estilos de vida padrão através dos quais os diversos indivíduos vão labutar e ganhar a sua vida. Ser um pedreiro, marceneiro, costureiro ou analista de dados envolve uma gama de experiências possíveis comuns aos sujeitos que se capacitaram e adentraram ao mercado de trabalho, assumindo assim um papel social e desempenhando uma atividade X. Quando manipulamos por meio da imaginação sociológica estes itens e buscamos compreender como estas duas dimensões da realidade humana se comportam em seus mais variados aspectos, temos aspectos para pensarmos uma epistemologia social. A preguiça afeta os indivíduos e se estes estão dentro de uma estrutura historicamente anterior às suas subjetividades individualmente pensadas, então é fato que, quanto mais preguiçosos forem, mais ineficientes serão as estruturas em seu funcionamento, pensando esta em seu todo.

Este raciocínio que entende o mal social como um resultado muito pior da preguiça individual, vinculando ao indivíduo uma responsabilidade que ultrapassa suas forças diante das exigências de uma determinada configuração

⁵² Cf. MILLS, C. W. *Sociological Imagination*, New York Oxford University Press, 2000.

social, foi historicamente usado para mal dizer e ferir a integridade moral de uma diversidade de pessoas no contexto das sociedades industriais. Um primeiro exemplo surge na interação do homem branco europeu com as sociedades nativas na América a partir do final do século XV. Os “primitivos”, como eram chamados, foram objeto de controvérsia entre os estudiosos e padres da época. Possuiriam alma ou não? Seria correto instrumentalizar seus corpos assim como fazemos com os bois e cavalos? A escravidão estava na esfera do legítimo enquanto discurso fundamentado nas necessidades econômicas e sociais da época. Assim, obliterou-se por séculos a possibilidade de se entender uma cultura em seus contornos de um ponto de vista minimamente fora do espectro etnocêntrico.

Nosso legado histórico fala por nós. Em 2018, o então candidato à vice-presidência da República, o general Hamilton Mourão, declarou publicamente que “o Brasil herdou a cultura de privilégios dos ibéricos, a indolência dos indígenas e a malandragem dos africanos”⁵³. O conceito de indolência remete ao “ócio”, à “preguiça”, à “vagabundagem”, comum e pejorativamente atribuída ao indígena (além disso, tal frase nos traz a imagem completa ao “justificar” o privilégio branco e a “tendência criminoso” inerente à “mandragem” das pessoas negras). Na base disso está a incapacidade socialmente disseminada de compreender a estrutura histórica nas quais se localizam os sujeitos. Uma cultura e um estilo de vida que se afastam da “lógica” capitalista e da sua nefasta gama de valores e preconceitos, além, é claro, da nossa triste e cruel história escravagista em relação aos povos nativos no Brasil. Roubamos sua terra, os matamos, destruímos seus laços culturais, envenenamos seus rios, e ainda atribuímos a eles a origem de um mal generalizado: a indolência.

Nas grandes cidades, como Florianópolis, Salvador ou Porto Alegre, vejo pessoas indo e vindo apressadamente no trânsito, nas ruas, nas lojas, nos mercados. Todos estão tentando fazer o melhor possível e o mais rapidamente possível. Entretanto, eu pergunto: se inevitavelmente caminhamos rumo ao abismo, não seria melhor desacelerar o passo? Pensar para onde estamos indo? Qual o fundamento moral e político de nossa ânsia por progresso? De

⁵³ Cf. <https://exame.com/brasil/general-mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem/>

nossa insaciável fome de crescer e aparecer? Afinal, se o ano fecha e os índices de lucro de nossa empresa não estão “lá em cima”, o ano não valeu a pena ser vivido e muito menos trabalhado. Por acaso os supermercados já foram impedidos legalmente de jogar toneladas de plástico no ambiente todos os dias? Os carros e caminhões são todos movidos à energia limpa? O desmatamento foi reduzido à zero? Nossa indústria parou de sugar e intoxicar o planeta? A criação cruel, morte e consumo de animais foi devidamente pensada e legislada pelos governos? Obviamente que a resposta para todas estas perguntas é: não. Mas não são boas perguntas. A pergunta correta é: *como* nos desvencilhar de necessidades que criamos e sem as quais não podemos viver, mas que irão necessariamente gerar sofrimento e trazer inúmeras dificuldades para as próximas gerações?

Qual é então a fonte legítima de nossas exigências morais diante de nossos terceiros para que deixem de ser preguiçosos e deem tudo de si em seu trabalho, pouco importando do que se trata, pois o importante é subsistir e ser útil e produtivo para a sociedade? Não há. Simplesmente, enquanto nos encaminharmos rumo à catástrofe global ambiental, geopolítica e econômica, nossa sina em atingir a excelência em uma arte ou em uma ciência (como empregado ou patrão), não faz sentido nenhum. É indiferente se somos um pedreiro incompetente ou “virtuoso” em termos de assentar um azulejo. O micro impacto social da aplicação de suas aptidões só tem relação significativa com sua experiência individualmente concebida quando nos situamos na estrutura de dominação. Pensemos no mal social do desemprego, que possui uma raiz estrutural. Por exemplo: os cortes nas empresas foram necessários devido à queda da demanda, baixa do lucro; enfim, 10% dos empregados precisam ser demitidos devido a este abalo do mercado. Na hora de elencar os nomes para os cortes, o profissional responsável do RH é levado a sua escolha com base no indicador de produtividade do setor determinado. Assim, os empregados que menos produzem estão mais suscetíveis à demissão e, se as análises forem rigorosas, os 10% menos produtivos serão efetivamente demitidos.

O objetivo de estudos estatísticos, neste sentido, é benéfico para a empresa que tem o lucro e o aumento de produtividade como meta (lógica de

erro e acerto). Em relação aos indivíduos, é totalmente indiferente se quem vai para o olho da rua é Lucas, Pedro ou Sanderson. Já, para a humanidade (o coletivo), pensando a coleção historicamente passada, presente e futura de indivíduos, é um mal terrível que esta empresa continue funcionando nos moldes de uma sociedade capitalista atual, indiscriminadamente operando em uma dinâmica energética ambientalmente insustentável, e numa distribuição desigual dos lucros do trabalho coletivo. *As ações individuais, por mais excelentes que sejam, nunca desafiam os próprios modelos estruturais da sociedade dentro da qual emergem os padrões usados para identificar um desempenho como excelente.* Logo, o sucesso individual dentro de uma sociedade em colapso e injusta representa nada menos do que acelerar este colapso e contribuir (conscientemente ou não) para a perpetuação estrutural de formas econômicas de injustiça social.

Este raciocínio pode ser facilmente objetado, pois, as pesquisas científicas financiadas pelo próprio Estado, possuem, em suas respectivas áreas, a autonomia suficiente para produzir tecnologias e ideias inovadoras que respondam exatamente aos problemas que emergem devido à ação e desenvolvimentos humanos. Estas tecnologias podem compreender tanto ferramentas e dispositivos de engenharia eletrônica como instrumentos conceituais na teoria jurídica para, por exemplo, rever um determinado ponto da constituição⁵⁴. Mas, como diz Haraway:

O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infíeis às suas origens.⁵⁵

Enquanto as humanidades aparentemente lideram batalhas políticas e intelectuais no debate público, setores inteiros da tecnologia e da medicina, para citar exemplos, se alinham às ideias mais incoerentes, sempre atendendo ao capitalismo, seus ideais, seus valores, sua ética. Do outro lado, do ponto de vista daqueles que pensam diferentemente de nós, é onde as possibilidades de rearticulação interna de nossos próprios sentidos se

⁵⁴ Cf. <https://noticias.ufsc.br/2023/03/em-decisao-ministrpreguicao-do-stf-indica-artigo-de-professora-da-ufsc-sobre-estudos-de-genero-no-direito/>

⁵⁵ HARAWAY, D. 2009, p. 40.

encontram, porém, para que isso se apresente como uma possibilidade, precisamos antes de tudo de uma predisposição ao outro, uma atitude de “abertura do conhecimento”, não centrada na disputa, fora da lógica que espelhe a estrutura darwiniana da evolução das espécies na qual os mais aptos sobreviverão após vencerem os menos aptos.

É devido a tais constatações que penso numa intersecção de saberes que, embora se origine de uma abordagem multicultural, de modo algum se limita a ela, sendo aqui só uma imagem também, pois parte de um vocabulário específico e sempre remete ao mesmo. Acredito que a “confusão entre fronteiras” de Donna Haraway seja uma expressão mais apropriada em nossa tese. A confusão de fronteiras pode ser vista como uma mistura de vocabulários, de sentidos possíveis, pois isso faz parte do que necessitamos como condição para a “abertura” de nossa compreensão, nossa atitude de reconceber a nós mesmos como pessoas situadas e enraizadas no coletivo, um modo de ser em relação ao qual nossas imagens de fronteiras ontológicas, jurídicas, geográficas, simbólicas, não alcançam seus ganchos, já que o real se apresenta como uma soma de todas estas partes. Mas como eu já disse, nossa linguagem é muito limitada para alçar tais voos, para isso ainda teremos de abandonar e ressignificar velhas estruturas, o que parece estar muito além de nosso alcance. Por hora, vejamos um pouco do pensamento indigenista de Ailton Krenak:

Quando falamos que nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: “isso é algum folclore deles” (...) Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista⁵⁶.

A cultura de um indivíduo lhe oferece um horizonte possível para interagir com os outros e com o mundo a sua volta. A preservação, a sobrevivência de uma maneira específica de viver é a garantia de que uma nova geração possa usufruir destes modos de ser e, assim, ter a sua formação humana, sua psicologia individual, seu sentimento de pertencimento a uma coletividade, e o compartilhamento de bens comuns: valores, sentidos e práticas que o orientem no espaço social e moral das relações humanas e das

⁵⁶ KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 49.

relações com o meio ambiente. Quando estes valores e sentidos não oferecem uma dinâmica existencial enriquecedora para a coletividade que a sustenta, mas, ao contrário, levam a uma lógica de degradação e exploração radical do ambiente, guiado por um impulso patológico por domínio, sem um equilíbrio mínimo com outras formas de pensar e estar no mundo, daí então, podemos lançar a dúvida: *existe aí uma cultura?*⁵⁷ Existem valores e sentidos que dignifiquem a vida humana e a natureza, que respeitem sua sacralidade original, enquanto “teia viva”, “coletivo”? Ou o que temos é um impulso a mantermo-nos vivos e, por isso, não hesitamos em baixar a cabeça e fazer de nós mesmos as engrenagens desse sistema que anuncia seu próprio colapso?

As formas de compreensão mítica, científica e industrial-extrativista aparentemente deixam-se notar com a citação acima de Ailton Krenak. Isso, ao menos numa ótica classificatória, taxonômica, ocidentalizada, que ao lançar sua rede conceitual, já hierarquiza essas mesmas formas, tomando os saberes tradicionais dos povos indígenas como cronologicamente anteriores ao modo científico e, por isso, menos desenvolvidos. A montanha ou o rio, aquilo que estes fenômenos da natureza são, dependem do quadro conceitual referenciado à cultura na qual estamos. Para os empresários e executivos da mineradora, são potenciais lugares para a extração de minérios; para o cientista, formações naturais decorrentes de acidentes geológicos e sua interação com a fauna e flora locais; para o povo indígena Krenak, o qual vive nas margens da nascente do rio doce, o rio é sua mãe, a montanha sua avó.

Mas, vejamos bem. As finalidades da atividade comercial e de indústria nos são perfeitamente inteligíveis, já que o emprego prático dos minérios e a geração de renda com sua venda são justificações claras em uma sociedade industrializada e conectada ao capitalismo global. O conhecimento científico, num sentido depurado de seu emprego prático, isto é, como investigação desinteressada da natureza e orientada para o acréscimo do conhecimento humano em geral, também nos é inteligível, ao menos historicamente, na

⁵⁷ Esta pergunta é menos metafórica do que o desejável, ela é bastante específica, pois indaga pela gama de valores que ordenam a vida. Estes possuem coerência relativamente ao seu processo no mundo?

medida em que os esforços da modernidade destinavam-se à luz interior e a transformação do mundo exterior por emprego da técnica.

Por outro lado, chamar a montanha de nossa avó é um jeito de conferir sentido a algo que está “fora de categoria”. Algo que não faz sentido para uma mente criada dentro do espaço urbano, bebendo da fonte da cultura popular, televisiva, digital, mercadológica. A “montanha” e o “rio”, enquanto objeto de conhecimento ou enquanto meio para produzir algo útil e fazer dinheiro não são meramente maneiras ‘possíveis’ de pensá-las dentro do quadro conceitual de um Estado-nação civilizado e integrado em um mundo tecnologicamente transformado e economicamente interdependente. São também *modos de saber* que se implicam. Sem os dados dos cientistas, sem seus instrumentos, métodos e conhecimentos auferidos por meio de pesquisas, a exploração da montanha e do rio não seriam possíveis, ou não seria tão eficaz em seu aspecto destrutivo.

No entanto, “mãe” ou avó” soam como atribuíveis aos rios e montanhas apenas recorrendo ao imaginário mítico dos povos “primitivos”, grupos tribais que enxergam essas formações naturais como entidades provedoras. Com seu simbolismo antropomorfizado, conferem personalidades humanas a elas. O que significa isso? Qualquer livro de história da arte mostrará as pinturas e canções medievais como atitudes litúrgicas, religiosas, com funções claramente sociais. A partir da modernidade e de uma nova atitude com relação à arte como criação humana (envolvendo a recuperação de antigas ideias do gênio artístico grego, do espírito inspirado, e aliando à “coisificação mercantil” do capitalismo) tratou-se de cronologizar o sentido da arte no interior da cultura e a ver estas divisões entre arte sacra e outro tipo de arte como algo mais “evoluído” em termos da relação humana com o produto das atividades artísticas. Assim, por exemplo, o movimento da estética marxista vê a si como mais “esclarecido” em relação aos românticos do século anterior – “burgueses alienados”. Deste modo, quando nos deparamos com aquilo que interpretamos como “arte” dentro da cultura Mundurucu brasileira, por exemplo, somos impelidos a entender a arte indígena – que sempre tem relação religiosa e social-funcional no interior do grupo – como manifestações “superadas” dentro

da história do Ocidente, apesar de nós, pessoas civilizadas, sermos bastante ignorantes do aspecto formador que a arte exerce sobre nossa subjetividade.

A descrição segundo a qual o povo Krenak se encontra “atrás”, numa linha cronologicamente traçada, com sua maneira folclórica e pouco “útil” de manejar a linguagem, apesar de antropologicamente rechaçada, ainda ressoa no imaginário das elites dentro do Estado brasileiro. O sentido de conceber o rio como um ancestral, da ligação do povo original com a terra, o respeito e a harmonia do grupo humano com os animais e com o meio ambiente, não se deixam captar pela mentalidade instrumental que a tudo deseja dominar e usar. Um dos pontos “altos” do empirismo lógico, que tanto nos oferece como pano de fundo epistemologicamente criterioso para avaliação da linguagem, é expresso neste trecho do “Manifesto”, assinado pelos grandes nomes do círculo de Viena: “desde Leibniz e Lambert, esteve sempre viva a ideia de dominar a realidade mediante uma elevada precisão dos conceitos e dos procedimentos e alcançar tal precisão por meio de um simbolismo imitado ao matemático”. Tal mentalidade, de dominação almejada por um nível simbólico de extrema “precisão” é apenas um corte oportunista com referência a modos alternativos de pensar.

Já entramos na terceira década do século XXI, e a esta altura já é seguro afirmar que “primitivo” só pode ser usado como adjetivo pejorativo para designar uma mentalidade que não está integrada a uma cosmo percepção baseada na sustentabilidade civilizacional. Mas, é claro, não se trata de um ‘modelo capitalista sustentável’, mas sim de um tipo de vida em comunidade que seja sustentável em novos arranjos políticos e novas bases de produção. Os projetos humanitários de sustentabilidade global, para os quais fundos internacionais são destinados para auxiliar no combate à fome, ao desmatamento etc. não representam um modelo adequado de sustentabilidade de longo prazo, embora mostre uma ação por parte de autoridades e poderes financeiros. Apesar de bem intencionados e muito bem vindos, os auxílios são paliativos e os grupos de países responsáveis por estas agendas não possuem projetos com a intenção real de alterar o modelo de humanidade que simultaneamente gera a desigualdade econômica, pobreza extrema e a destruição dos recursos naturais. A sustentabilidade projetada pelas economias

globais busca remediar um enfermo para que sua saúde se reestabeleça o mais depressa possível para voltar ao trabalho e nos dar o antigo rendimento. Embora o que precisamos de fato é reconceber o estilo de vida do paciente, mudar as práticas e rotinas que o fizeram adoecer. Precisamos de uma cosmovisão mais ampla (uma cosmopercepção), renovada, uma ontologia que entenda o sentido possível para uma *vida que não é útil*, não deve e não precisa ser⁵⁸.

Nesse sentido, os povos originários brasileiros, como é o caso dos Krenak, nos fornecem, através de sua cultura, suas crenças, suas relações com o meio ambiente, uma cosmopercepção compatível com as necessidades atuais para pensarmos um tipo de vida humana em continuidade com a natureza. Mas, enquanto nosso horizonte moral e perceptivo estiver comprometido com o legado produtivista da revolução industrial e os ideais modernos, continuaremos a pisar no acelerador e, cada vez mais, a ver o ser humano, a massa de individualidades, como meios para resolver os problemas de uma classe de privilegiados. Ailton Krenak, diz que os povos indígenas do Brasil, estão há mais de cinco séculos sobrevivendo, mas será que o branco sobreviverá às catástrofes que lhe aguardam? Ailton Krenak defende que manter viva a chama da cultura indígena é uma fórmula para adiar o fim do mundo. Para isso, é preciso sempre lutar contra os esforços pela assimilação cultural por parte de uma maioria que não vê utilidade para as terras e para a vida do indígena. “Nós vivemos num mundo em que você tem que explicar por que é que está mamando”⁵⁹. A vida humana precisa ser justificada mediante uma lógica utilitária e exploratória, de dominação, para ganhar o direito de subsistir, mas a satisfação de tal requisito implica manter um tipo de vida que aniquilará futuramente todo e qualquer recurso para se manter vivo. Isso não é irracional? Qual o lucro que realmente obtemos com a manutenção de um estilo de vida que anuncia seu próprio fim?

Enquanto cultura ou estilo de vida, o Ocidente não propõe as bases de sua reedificação, não aponta para uma subsistência possível a médio e longo prazo. A cultura capitalista que o Ocidente espalhou pelo mundo não é algo

⁵⁸ Cf. KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

⁵⁹ KRENAK, A. 2020, p. 65.

que se propõe a perdurar, embora, ao mesmo tempo, não abra espaço para alternativas, ameaçando a existência dos povos tradicionais da cultura nativa brasileira que, de alguma maneira, atravancam a possibilidade máxima da efetivação das suas finalidades de exploração. Áreas de preservação e reservas indígenas encontram-se constantemente ameaçadas, seja pelo garimpo, pecuária, agricultura ou contaminação por doenças. As formas de saber desses povos não visam transformar a matéria em mercadoria, não se projetam frente a uma civilização e economia globais. Assim, por serem formas de saber locais que dependem da sua articulação milenar com o meio ambiente, sofrem o processo de deslegitimação epistêmica. Ou seja, por não seguirem os parâmetros metodológicos, de teste, que são característicos da ciência, seus conhecimentos sofrem um processo que os tornam invisíveis. Nas palavras de Vandana Shiva: “a invisibilidade é a primeira razão pela qual os sistemas locais de saber entram em colapso”⁶⁰. Os saberes locais perdem o status de conhecimento diante da opinião pública, acadêmica e científica. O termo mítico ou primitivo invade o imaginário ocidental e a criteriosa ciência possui barreiras que não deixam os saberes práticos desses grupos se quer serem avaliados. Vandana Shiva nos diz que a ciência se regozija de ter como prerrogativa máxima de suas práticas a crítica direcionada a si mesma, na própria autorrevisão constante (modelo de erro e acerto), mediante escrutínio racional, enquanto os saberes locais supostamente não possuem este aspecto. Porém, se invocarmos critérios alternativos, não oriundos do próprio sistema científico, podemos extrair a paradoxal conclusão de que a ciência é hermeticamente fechada à crítica externa. *Ela nunca precisa justificar suas bases epistêmicas*, mas são os outros sistemas que necessitam de sua métrica. Nenhum sistema religioso, ideológico ou doutrinário possui uma suposta credibilidade da mesma espécie. Isso não por menos, pois as realizações advindas das ciências beneficiam a vida de muitas pessoas, seja na agricultura, aumentando a produção, seja na medicina, com a tecnologia a serviço da saúde humana. A lista pode se estender muito mais. Mas, qual o sentido possível destas realizações para a humanidade dada a sua

⁶⁰ SHIVA, V. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003, p. 22.

diversidade? Na verdade, os “desenvolvimentos” políticos, sociais e tecnológicos parecem ser contrários à diversidade.

Um projeto monocultural é implementado no nível biológico e no nível mental também. Assim, a diversidade biológica que sustenta a vida dos povos nativos é devastada para a comercialização da madeira e para o plantio de monoculturas rentáveis do ponto de vista do comércio internacional de grãos. A degradação do ambiente está ligada ao desaparecimento dos saberes locais, dos conhecimentos vinculados ao cultivo e utilização de plantas não comercializáveis. Devido às finalidades de rendimento pelo comércio, as plantas nativas que compõem a biodiversidade local são até consideradas como ervas daninhas. Vandana Shiva exemplifica a lógica monocultural com uma frase de Cotton Mather, o caçador de bruxas do século XVII: “o que não é útil é maligno”⁶¹. A palavra “útil” parece ter uma conotação especial para a desqualificação do modo de vida das minorias que não desejam aderir ao modo de vida urbano, capitalista, no qual o valor de uma pessoa é medido pelo que ela tem e pelo que pode vir a consumir.

O processo de homogeneização ocorre também quando os interesses e práticas sociais locais são transformados para responder às necessidades da dinâmica econômica global, de um sistema mais amplo, que extrapola o sentido e as finalidades da vida local. Assim como as culturas das plantas nativas são abandonadas em favor da produção de uma única espécie, cuja produtividade e valor de mercado são cientificamente atestados, os conhecimentos locais também são substituídos por uma mentalidade homogênea que, por mais que se pinte de cores diferentes e se apresente como produto cultural refinado, apenas obedece à lógica do consumo capitalista.

Este fenômeno foi observado pelos pesquisadores da ciência da comunicação com a expansão no alcance do rádio e da televisão durante as décadas de 1970 e 1980, entre os países de terceiro mundo. É relevante neste sentido mencionar o papel colonizador do imaginário social exercido pelas propagandas televisivas. A imaginação e o gosto dos telespectadores são aos

⁶¹ Ibidem, p. 42.

poucos moldados a fim de que se tornem consumidores adequados para os itens vendidos. Precisamos desejar aquilo que o mercado nos disponibiliza. Isso é o que Omar Souki de Oliveira chama de “genocídio cultural”⁶². Os intervalos comerciais não são momentos separados do restante da programação, quando aquilo que estava “passando” inconvenientemente cessa e passamos a ver o conteúdo anunciado por aqueles que sustentam financeiramente as redes de TV: “e agora os nossos patrocinadores”. Na verdade, a linha entre programação e os produtos e serviços anunciados é contínua. Os filmes, novelas, notícias e demais programas alimentam o imaginário popular com aquilo que seria digno perseguir, ou que seria desejável comprar. Ou seja, a programação é uma realidade única que se apresenta para uma diversidade de expectadores, submetendo uniformemente todos ao mesmo estímulo audiovisual. Ao passo que se expande o modelo consumista, se homogeneiza os pensamentos e se mata a diversidade cultural.

Mas, é claro, tais fenômenos do monoculturalismo são relativamente fáceis de observar ao associarmos a estética ao consumo ou, como Vandana Shiva apontou, quando olhamos para o que se produz em termos agrícolas pelas nações desenvolvidas – uma variedade limitada e modificada para fins econômicos determinados. Ao supormos que a homogeneização cultural ocorre na ciência e no ensino, na formação do sujeito de conhecimento, afirmamos que os dominados precisam arranjar os conhecimentos com os quais interagem em relação a um reconhecimento de si enquanto sujeito pensante que responde a uma autoridade inquisidora (uma inquisição simbólica) manipuladora do discurso. Ou seja, concordamos com as indicações dadas pelo texto de Foucault. Mas, para não ficar tão abstrato este ponto, tentaremos trazer mais uma “imagem”, fictícia em sua construção, mas não na sua possibilidade de efetivação no real: *Vamos supor que uma jovem mulher entre num departamento de pesquisa majoritariamente masculino. Na tentativa de atingir seu sucesso profissional e se alavancar na carreira científica, mirando, talvez, um futuro cargo que condiga com suas habilidades e seu empenho, ela se esforça para se destacar em seu campo, desenvolvendo os temas de seu projeto inicial. Porém, como qualquer saber científico, tal saber é produzido em*

⁶² Omar Souki Oliveira, *Genocídio cultural*, São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

comunidade, ou seja, no diálogo com seus pares científicos. De tal modo que, sempre que ela se coloca a trabalhar é levada a tentar responder aos tipos de objeções feitas pelo círculo masculino com o qual ela interage. O feedback de suas pesquisas, estejam ou não inclinados por uma concepção generificada de mundo, será incorporado ao seu pensamento na tentativa de superar os problemas advindos de uma certa visão acerca dos temas e dos problemas. Uma visão que não é exclusivamente sua, mas, em parte, “lapidada” pela formação, almejando conclusões que respondam a um tipo de autoridade epistêmica que, se for ou não uma extensão dos modos simbólicos da dominação masculina, é algo que nem entrará em questão, uma vez que se parta do pressuposto de que fazer ciência tem por fundamento o manejo correto, lógico, dos dados e dos métodos.

As “imagens” trazidas podem ser um pouco forçadas, mas não incorretas. Esta última é só uma maneira possível de pensarmos no quão importante é a representatividade de gênero nos mais diversos meios. Talvez, o mais importante seja a representatividade durante a formação educacional, pois as várias dimensões do real só podem ser apreendidas por um contraste racional que seja o menos parcial possível. Assim, a racionalidade não é oposta à diversidade contingente das pessoas “fazendo algo”, mas algo almejado em função do maior entendimento que emerge dos diversos pontos de vista sobre o que “significa” e o que “fundamenta” este fazer da ciência e do conhecimento, cuja finalidade última supomos sempre ser a formação da pessoa, de seus conhecimentos de si e do mundo.

3.3 Educação e formação contra hegemônica

Embora concorde com pontos fundamentais de um projeto prático e pedagógico como o de Paulo Freire, obviamente que nossa fala sobre este processo de “abertura” para a formação do saber não se confunde com as propostas do educador já citado em nosso texto. Primeiro, Freire tem sempre um fundamento material para a ética implícita em seu pensamento, e, fiel ao marxismo, introduz em sua fala dicotomias intelectuais típicas dos textos de Marx, talvez para insuflar de valor as tão desacreditadas vidas humanas.

Assim, ele fala da distinção entre homens e mulheres dos demais animais que povoam a Terra. A noção característica é da imersão total da vida animal no presente (sua atemporalidade), sua situação existencial isenta de liberdade, escolha, sem a possibilidade humana da reflexão sobre si a partir da história e de um ponto de vista de conjunto. Tal noção dignifica os atos humanos no mundo, enquanto também preenche estes atos de uma projeção relativa ao futuro, uma responsabilidade eminentemente humana pelo devir, resultantes de sua ação e reflexão planejada no presente. Se a existência é resultado de um trabalho, da transformação da matéria, mediante ideação prévia, existem “níveis” possíveis para esta manifestação do estar consciente do ser humano. Mas, talvez não fosse necessária a introdução prévia deste paradigma marxista do *homo faber* para a formulação destes níveis.

Acredito que não há necessidade de uma distinção prévia, partindo de um plano ontológico do ser humano como definido pelo seu trabalho no mundo, em oposição à “agência” animal no mundo. A primeira quebra de fronteira, Para Donna Haraway em seu *Manifesto Ciborgue*, fala desta “aproximação entre cultural e animal”. Uma alternativa com respeito ao tema surge da ideia de comunidades formadas por membros de diferentes espécies, como abordado por Dominique Lestel em seu trabalho *Sobre as Comunidades híbridas*. Ele chama a atenção para a pretensiosa hierarquia estabelecida pelas diferentes explicações apresentadas pelas divisões almeçadas; o conteúdo do conceito de animal é representado sempre por meio de características que o afastam do humano e que demonstram, portanto, exatamente aquilo que o humano não é. Através da linguagem, da arte, *do trabalho* – e mais significativamente, pelo uso exclusivo da razão, ou ideação – o humano teria abandonado este estágio baixo e primitivo e ascendido para algo novo, totalmente desvinculado da animalidade, arbitrária e aleatória. Ainda que as hipóteses científicas que procuram reconstruir os cenários de hominização sejam tarefas difíceis, a preocupação do autor é apontar o problemático uso de categorias arbitrariamente consolidadas e que direcionam uma compreensão excludente da relação humano/animal. Pensando exatamente na construção histórica das comunidades humanas e sua dependência com relação à vida animal que não é humana, Lestel busca também os aspectos desta relação que são capazes

de identificar a “outridade” do animal e como isto é importante para o surgimento da humanidade enquanto comunidade híbrida.

Mas deixemos esta potencial crítica ao manejo marxista da linguagem por parte de Freire – crítica que procura “confundir”, tal como diz Haraway, estas fronteiras entre o humano e o animal. O importante é apontarmos que o recorte de conscientização pela educação politizada, focada nas condições materiais, em termos teóricos, nos é insuficiente. Entretanto, sua defesa de conscientização pelas condições de existência do sujeito *para e com* o mundo, nos é indispensável:

O ponto de partida para uma análise, tanto sistemática quanto possível, da conscientização, deve ser uma compreensão crítica dos seres humanos como existentes *no* mundo e *com* o mundo (...) Somente homens e mulheres, como seres “abertos”, são capazes de realizar a complexa operação de, simultaneamente, transformando o mundo através de sua ação, captar a realidade e expressá-la por meio de sua linguagem criadora⁶³.

A noção de “abertura” do conhecimento que defendo remete, sem sombra de dúvida, ao *compromisso do saber consciente de si*, tal como proposto pelo educador Paulo Freire, embora muitas diferenças se tornem evidentes. Freire procura investigar e compreender “diferentes níveis de consciência em sua relação dialética com as condições materiais da sociedade”⁶⁴. Sempre supondo um plano macropolítico e econômico onde as consciências interagem e podem determinar na luta coletiva seus passos seguintes. Porém, a consciência de si que julga ter total responsabilidade pelo futuro não passa de uma projeção parcial, advinda da expressão da dominação e da necessidade da mente individual de se assegurar em relação a suas próprias crenças. Não é ainda uma noção de uma realidade de conjunto, cuja ordem política obedece diferentes níveis de complexidade. A própria noção de “tecnologia” tem em si implícita algo de imprevisível, mas de fundamental para a vida humana, numa contradição que deve nos deixar atentos, mas não excessivamente confiantes. Talvez, devido à própria emergência de novos problemas que as épocas recentes nos mostram, Haraway tenha um ponto de vista privilegiado relativamente à Paulo Freire, embora seu materialismo socialista esteja bastante evidente. Este é o ponto de convergência, isto é, o

⁶³ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p.65.

⁶⁴ *Ibidem*, p.69

plano de transformação estrutural da realidade social pela consciência socialmente construída e conjuntamente esclarecida. Sem transformações materiais, sem a diluição de certas fronteiras, nada disso é possível.

Freire destaca a relação de autoridade do “primeiro mundo” em relação às periferias latino-americanas e africanas, de como o material espiritual se apresenta como modelo que as massas exploradas devem aspirar, para contra elas não se rebelar. Nas artes, nos diz Freire, muita coisa tem mudado, “já não se cantam apenas os amores perdidos nem se fala de camponeses e operários urbanos como abstrações, mas como homens e mulheres concretos, em uma realidade concreta”⁶⁵. O que marca uma aspiração distinta, uma tomada de posição não do espectador ideal, mas do real. Freire afirma que “mudanças qualitativas marcam todos os níveis da atividade criadora”. No que diz respeito à consciência do ser humano enquanto coletivo (enquanto indivíduo que responde a uma estrutura), esta é a única aceitável dentro da concepção freireana. A estrutura está posta na ordem para os sujeitos dominados, os quais, rebelando-se, fazem do conhecimento o seu instrumento de esclarecimento enquanto emancipação no mundo. Assim, a estrutura imputada à normatividade do próprio discurso, quando desvinculada de suas correspondências no existente que é a fonte e direção da manifestação da linguagem, de seu ato criador, deve ser visto com extremo ceticismo.

O filósofo Charles Mills desafia as narrativas epistemológicas tradicionais através de sua filosofia da raça, localizando o agente de conhecimento no mundo enquanto “pessoa negra” para investigar as implicações desta situação do sujeito sobre o status epistêmico de seu conhecimento. Charles Mills, advoga em favor de um “esclarecimento multirracial”⁶⁶, para uma epistemologia que seja reformulada, reformada pelo esclarecimento advindo de seus múltiplos pontos cegos. Já vimos que a “cegueira epistêmica” se relaciona com a ignorância frente ao entendimento do sujeito enquanto atuante no mundo: como um corpo marcado pela sua

⁶⁵ Ibidem, p. 76.

⁶⁶ MILLS, Charles W. ‘White Ignorance’. In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, p. 11–38, 2007.

identidade, a qual se localiza numa visão referencial, relativa à situação de constrangimento frente às estruturas que dominam.

A demarcação de um território específico do discurso vem com frequência numa forma “estou falando disso, não daquilo” quando ambos os interlocutores sabem que a intersecção dos temas e não a separação é que se coloca. Como nesta afirmação de Sokal: “*Grosso modo*, usaremos o termo “relativismo” para designar qualquer filosofia que afirme que a veracidade ou a falsidade de uma asserção é relativa a um indivíduo ou a um grupo social”⁶⁷. Partindo disso como uma premissa, podemos identificar as epistemologias situadas, de gênero ou raça, por exemplo, como não participando da mesma esfera de questões da qual a filosofia da ciência ou a epistemologia analítica tratam: “do not therefore deal with the really serious, basic philosophical questions: the existence of the external world and of other”⁶⁸. Uma epistemologia “séria” deve ser universalista, ou seja, estar de acordo com os parâmetros da racionalidade discursiva tradicionalmente aceitos pelo cânone. Pouco importa se a conclusão do argumento for a “irrealidade do tempo” ou a eliminação da verborragia metafísica, tratada como “sem sentido”. O que importa, como Bertrand Russell disse, são “os fatos”, aquilo que dizemos para nós mesmos que é o caso quando julgamos ter coletado todas as evidências possíveis e ter dado o melhor de nós em nossa avaliação das mesmas. Se o que resultar disso soar como absurdo, pouco importa, pois foram os caminhos a que nossa razão nos conduziu, restando apenas o “espanto” com o qual os filósofos devem se acostumar. Uma espécie de racionalismo até as últimas consequências.

Em suas indagações preliminares sobre a competência da epistemologia universalista, Mills cita a frustrante experiência relatada por Hume: depois de algumas horas jogando gamão com amigos e abandonando as questões do seu trabalho, procura então retomar suas abstratas especulações, é quando as “elevadas” questões de que tratava lhes pareciam “ridículas..., frias”. Com isso, Mills se pergunta por que a distância e sutileza dos problemas filosóficos, tradicionalmente tão afastados do cotidiano, são mais “sérios” do que as

⁶⁷ SOKAL, A; BRICMONT, J. *Imposturas Intelectuais*, Rio de Janeiro, Record, 2010, p. 41.

⁶⁸ MILLS, C. W. *Blackness visible: essays on philosophy and race*. 1998, p. 22.

questões relativas às relações humanas e sociais referentes às quais, em última instância, as especulações dizem respeito? Seria apenas um ritualismo radicalmente intelectualista por parte da epistemologia *mainstream*? Buscando respostas e analisando aquilo que chama de “epistemologias alternativas”, Mills quer avaliar o impacto desta nova ordem (social) de questionamento filosófico no que tange às abordagens tradicionais:

Their concerns will be not the problem of other minds but the problem of why women were not thought to have minds; not an investigation of the conditions under which individual memory is reliable but an investigation of the social conditions under which systematic historical amnesia about the achievements of African civilizations became possible; not puzzlement about whether physical objects exist but puzzlement about the cognitive mechanisms that make relational social properties appear under capitalism as reified intrinsic natural properties⁶⁹.

Poder-se-ia argumentar em favor da epistemologia tradicional que tais fenômenos que perpassam a ordem social dos eventos são demasiado complexos e que, decompondo o conhecimento em partes mais simples, nos restaria questões mais elementares, sobre, por exemplo, as propriedades mentais individuais, a linguagem formal e informal, seus usos por parte dos sujeitos cognoscentes. Nestes quesitos, seria de pouca importância quem fosse este sujeito, já que as disposições humanas em questão são universalmente compartilhadas. Todavia, a epistemologia social feminista argumenta que esta visão atomística do sujeito do conhecimento coloca à parte a dimensão social que é essencial aos conhecimentos, isto tanto no que compete à justificação epistêmica quanto à produção de conhecimento⁷⁰.

Para Mills, autoras como Code (1991), Nelson (1990) e Harding (1991), supõem a completa esterilidade conceitual do debate na epistemologia *mainstream*; o sujeito de conhecimento seria uma espécie de mito moderno ao qual seus *puzzles* conceituais fazem referência. Sem possuir implicação direta com os diversos aspectos socialmente condicionantes da experiência de sujeitos reais, os aspectos abstraídos, estudados desde uma perspectiva conceitual e universal, são itens de jogos intelectuais para os teóricos da área.

⁶⁹ MILLS, 1998, p. 22-23.

⁷⁰ Cf. <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/index.html#ref-9>

É claro que Mills não toma como dado a pretensão das epistemologias alternativas de “revolucionar” o campo da investigação epistemológica, antes disso, ele parte para um estudo da validade possível dos argumentos destas epistemologias alternativas. O caso é que se a “epistemologia filosófica séria” realmente não consegue levar seus esclarecimentos teóricos ao grande público e nem produzir impacto em nossas crenças socialmente partilhadas, então ela deixa de lado um de seus intuitos originais na filosofia grega e, por consequência, nos tornamos céticos com relação à seriedade e atenção que tal forma de proceder em epistemologia merece.

Partindo da distinção feita por Alan Soble (1983) com relação a dois tipos de fundamentos causais para a afirmação de que grupos subordinados possuem um ponto de vista privilegiado sobre questões referentes à estrutura da sociedade, Mills enumera estes fundamentos: 1) base causal biológica; 2) base causal social. Embora não aduza razões em prol da base biológica como fator principal na formação da experiência social de mundo de uma pessoa negra ou do sexo feminino, Charles Mills julga importante fazer algumas considerações breves sobre a literatura e a discussão que se apoia sobre uma premissa deste tipo. Enquanto o feminismo mais radical fala em “intuições” místicas (Jaggar, 1983) das mulheres, autoras como Sandra Harding (1986) defendem que as experiências biológicas como as de menstruar ou engravidar possuem uma base psicológica que implica um acesso à realidade que homens não têm, portanto, um conhecimento privilegiado existiria aí. Outra abordagem, agora na filosofia atribuída a grupos na África, diz respeito a “modos de cognição” envolvidos com a primazia da *emoção* como conceito central no ato de conhecer.

Ao final da seção na qual estuda a hipótese da causação biológica como premissa possível para as epistemologias alternativas, Mills cita o controverso debate na neurociência e evolução do cérebro na questão. Especialistas chamam a atenção para as notáveis diferenças fisiológicas entre os cérebros de homens e mulheres e de como isso pode distinguir alguns aspectos de suas habilidades cognitivas. A questão é: o que fazer com esta informação no debate sobre gênero e conhecimento? Isso fundamenta os “pontos de vista privilegiados” das mulheres sobre a estrutura social, ou, como dizem as anti-

feministas, isso legitimaria a suposta superioridade masculina em alguns quesitos específicos da cognição? De qualquer maneira, Mills oferece o argumento de Loraine Code de que “os cérebros desenvolvem suas funções pela prática, de modo que, mesmo que essas diferenças possam ser comprovadas inequivocamente, as causas últimas ainda podem ser sociais e não biológicas”. Desse modo, Mills fecha sua exposição da causalção biológica e parte para o exame das causas sociais como fatores que atuam sobre a experiência e o conhecimento dos indivíduos⁷¹.

Devido ao fato de pertencerem a um grupo identitário vítima de algum tipo de exclusão ou dominação política, seria possível atribuir a uma pessoa negra, uma mulher ou um trabalhador explorado por um regime injusto de trabalho, uma perspectiva epistemicamente privilegiada do mundo social. Os argumentos que partem da causalção social tem sua origem mais remota a partir da tradição marxista, como vimos, que possui um enfoque na emergência do conhecimento socialmente construído, isto é, o conhecimento que tem seu conteúdo definido em virtude do tipo de configuração social e de interações entre indivíduos do grupo no interior desta configuração social. Segundo Mills, a metodologia de conceituação dos dados empíricos pretendida pelo materialismo histórico pode ser interpretada, mesmo que controversamente, como um tipo de “realismo científico”, na medida em que evita o relativismo epistêmico e julga adotar uma perspectiva do social mais acurada e objetiva. Esse é um ponto que pode contribuir para o fundamento dado às epistemologias alternativas, e, segundo Mills, foi amplamente adotada pelas feministas da corrente teórica chamada *Standpoint theory*⁷².

Focando apenas na causa social, Mills faz referência ao tipo de justificação demandada por esta corrente do feminismo, como tendo em Marx e

⁷¹ Aqui uma lista de alguns autores que Mills segue neste trecho em que busca bases epistemológicas para as “epistemologias alternativas”: Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986; Marsha Hanen and Kai Nielsen, eds., *Science, Morality, and Feminist Theory*, suppl. to *Canadian Journal of Philosophy* 1987.; Alan Soble, “Feminist Epistemology and Women Scientists,” *Metaphilosophy* 14 (1983); Lorraine B. Code, “Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?” *Metaphilosophy* 12 (1981), 267-76.

⁷² A esse respeito, recomendamos o artigo de Janyne Sattler sobre a epistemologia feminista: <https://ppgd.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura-pr%C3%A9via.pdf>

no conceito de ideologia seu antecedente principal. Alison Wyle nos fala do recente trajeto histórico da teoria do ponto de vista⁷³. O caso é que depois de uma onda abrangente e forte nos anos 1980, houve relativo recuo dessas bases teóricas, com a mesma força com que as críticas foram feitas. Nos anos 1990, a terceira onda do feminismo reabilitou fortemente os argumentos do ponto de vista. Reafirmando os alvos críticos, os principais questionamentos ainda incidiam sobre um mesmo ponto: a índole propriamente normativa desta tese. Pois, afinal, trata-se de um procedimento metodológico que visa avaliar as condições de produção do conhecimento, troca de informações e de seus usos, ou haverá a referência a algum padrão de justificação conceitualmente reconhecido? Para Wyle, muitos dos que não aceitaram a relação direta da causa social concedida pela identidade social, sobretudo na segunda onda do feminismo, também se limitaram a um mal entendido em relação ao emprego e sentido dos conceitos e metodologias de Marx.

O materialismo de Marx é para onde parecem convergir muitas abordagens que buscam uma justificação para o privilégio epistêmico do sujeito socialmente situado. Mas tais abordagens me parecem de todo insuficientes, pois partem de uma crítica que questiona o sujeito de conhecimento universal, procurando responder aos termos do discurso epistemologicamente centrado em critérios ainda evasivos com relação à certa dimensão do agente, suas condições enquanto existente no mundo e a pluralidade sob a qual se dá sua situação. É claro, com relação a Charles Mills não podemos negar os novos horizontes filosóficos abertos por seus trabalhos⁷⁴, não obstante, seu discurso dialoga numa mediação entre as críticas políticas que “aceitam alguma variante do construtivismo moral” e ao que ele chama de epistemologia *mainstream*. Porque as discussões levantadas procuram responder dentro das formas da filosofia que ele busca criticar. Isso não é exatamente uma queixa, já que o próprio termo “epistemologia” já se refere a uma indagação normativa centrada nas formas do pensamento científico e filosófico relativos a uma tradição de investigação anterior. Não obstante, o esforço de resignificação que tem sido

⁷³ Wylie, Alison. “Why standpoint matters”. In: *Science and other cultures*. Figueroa, R. e Harding, S. (orgs.), New York: Routledge, 2003.

⁷⁴ Seguindo o “Contrato sexual” de Carole Pateman, Charles Mills escreve o impactante “Contrato racial”.

constantemente empreendido, sobretudo na tentativa de cooptar o termo “epistemológico” para tratamentos diversos sobre o conhecimento, quer responder a uma forma discursiva mais inclusiva em termos dos modos de conhecimento diversos, com base na experiência dos sujeitos.

Em seu trabalho intitulado “Ignorância branca”⁷⁵, a narrativa de Mills trata inicialmente de nos mostrar como é pela literatura que se constata certo aspecto da dimensão do reconhecimento de si entre os escritores negros. Ou seja, a consciência de sua situação no mundo enquanto corpo que é alvo de ignorância socialmente projetada. As pessoas negras compartilham o conhecimento dos aspectos do seu ser no mundo que são ignorados pelos brancos, desenvolvendo, portanto, também uma forma intersubjetiva de reconhecimento (crenças compartilhadas) daquilo que os brancos “não sabem” a seu respeito, que deliberadamente ou não, ignoram. Dentro desta dimensão da “cegueira branca”, como denominada por Mills, temos uma exclusão que busca tornar invisíveis certos aspectos da existência do outro, todavia, simultaneamente é criada uma espécie de vácuo no qual o conhecimento compartilhado dessa ignorância aparece então como saber por parte das pessoas subjugadas. Sua visão epistemicamente “privilegiada” só o é porque ela enxerga exatamente sobre o “ponto cego” da visão da pessoa branca. Isso é também aplicável à “misoginia cognitiva” e outras formas de exclusão das construções discursivas pelas estruturas que dominam o espaço epistêmico.

Em seguida, em um movimento mais criterioso, Mills procura estabelecer pontos de investigação mais objetivos para entender o fenômeno da “ignorância branca” e buscar minimizar seu impacto na sociedade. Embora a literatura aponte indiscutivelmente para a existência da ignorância branca como fenômeno social constitutivo da história estadunidense (mas não apenas), em filosofia, muito pouco tem sido feito ou dito – mais uma vez, vemos como o aspecto das estruturas sociais que disponibilizam o conhecimento estão na base de tal gênero investigativo (a exclusão filosófica do tema, sua possibilidade e denúncia pela literatura). Mills elenca dez linhas possíveis para caracterizar a ignorância branca enquanto modalidade de ignorância

⁷⁵ MILLS, Charles W. Ignorância branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.413-438, junho/2018.

epistêmica. Existem alguns apontamentos naquilo que talvez interesse à epistemologia analítica, (mas não apenas). A diferença dos “estados doxásticos” nos quais a raça constitui fator relevante, daqueles em que raça não constitui fator relevante. Que tipos de crenças podem ter relação com as estruturas sociais das quais os sujeitos participam, e que podem submetê-lo a uma apreensão racista do mundo?

Este ponto possui relação com o que já discutimos sobre as estruturas performáticas do corpo no mundo, no caso da dominação masculina, e também com um tipo de cosmopercepção e relação com a vida e o ambiente da cultura do povo Krenak. Essa também foi a questão quando falamos da comparação entre os vocabulários e métodos de cura do povo Azande e o discurso médico padrão da ciência, como foco de discussão na história e filosofia da ciência. No exemplo dado por Mills, o “número de planetas no sistema solar” expressa um estado doxástico que não tem pertinência racial. Ao contrário da crença, amplamente disseminada na sociedade, de que logo “após a abolição da escravidão, os negros tiveram as mesmas oportunidades que os brancos”, ou que nossa realidade socioeconômica de desigualdade não tem relação com o período da escravidão. Estas últimas são crenças falsas que representam influência de ignorância branca, seja qual for a raça do emissor confiante de tais crenças. Mas nada aí está num nível ambíguo e problemático.

Mills pensa num conceito de “ignorância branca” que seja amplo o suficiente para abranger “motivações racistas” explícitas e também os casos em que agentes não racistas são levados a pensar de determinada maneira mediante estrutura social da qual participa. Entretanto, o elemento que mais nos interessa seria a abrangência moral de tal conceito:

Para mim, a aspiração epistêmica é que a naturalização e a socialização da epistemologia deveria ter, como um componente, a naturalização e a socialização também da epistemologia moral e o estudo dos padrões sociais difusos de cognição moral equivocada. Assim, a ideia é que melhorias na nossa prática cognitiva devem ter um resultado prático no aumento da sensibilidade à opressão social, na tentativa de reduzir e ultimamente eliminar essa opressão⁷⁶.

Concordo com Mills que seja uma forma de “desconhecimento” implicitamente moral, e que, por consequência, devemos assumir projetos

⁷⁶ MILLS 2018, p. 422- 423.

destinados à melhoria de nossas práticas cognitivas mirando a moralidade do sujeito, sua sensibilidade e empatia, por exemplo. No entanto, vejo alguns problemas mais amplos que talvez tal abordagem não contemple. Antes disso, vejamos mais uma característica que nos interessa aqui: trata-se do aspecto estritamente normativo do conceito de “ignorância branca” defendido por Mills. Seu conceito, enquanto parte de uma epistemologia social da ignorância, “está em continuidade com a epistemologia clássica”⁷⁷, uma vez que visa ser uma *ferramenta* de análise normativa para o desconhecimento de grupo. Seu foco seriam “estruturas sociais” que levam a processos cognitivos crucialmente falhos. Voltamos ao problema semelhante ao que já foi mencionado quando falávamos de Bourdieu, isto é, como nos livrar (individualmente) das estruturas cognitivas mais amplas (sociais) que nos levam aos processos falhos? Estaria o “esclarecimento multirracial” de Mills depositando expectativas excessivas com relação a um plano reflexivo do conhecimento e seu potencial sobre nossas concepções racistas (conscientes ou não)? Eis uma questão sobretudo difícil e em relação à qual temos sempre de estar atentos.

Apesar de seu alinhamento terminológico e normativo referente à epistemologia social analítica, Mills preocupa-se em articular as relações entre cognição, raça, indivíduo e sociedade, levando em consideração premissas da “esquerda intelectual” descompromissada com o tipo de discurso e premissas dessa área. Para autores como Foucault, foi mais simples e direto o reconhecimento óbvio entre poder e discurso hegemônico. Claro, Mills não fala exatamente nestes termos, mas encontra contido no termo “ideologia” da tradição marxista aquilo que julga imprescindível para uma epistemologia da raça: “A percepção também é em parte uma concepção, a observação do mundo através de uma rede conceitual particular”⁷⁸. Essa premissa é possível porque se rejeitou quase de todo na epistemologia a noção de “dado cru”, isto é, uma percepção que não requer nenhum nível de conhecimento prévio. Mas vejamos como Mills esquematiza a questão: “memória”, “testemunho”, “concepção”, “interesse motivado pelo grupo”, podem ser itens separados quando estudados, porém, na experiência elas não se dão separadamente.

⁷⁷ MILLS, 2018.

⁷⁸ MILLS, C. 2018, p. 424.

Testemunho implica memória, que implica uma descrição acurada do percebido, que implica uma linguagem, que implica aprendizado social da mesma, que implica motivações do grupo no uso de certas concepções etc. O importante aqui, tal como vejo, é que nossa história social não apenas racista, mas machista, homofóbica, xenófoba, que tem a desigualdade econômica como projeto social, possui problemas estruturais obscuramente subentendidos e enraizados nas pessoas. Mills é bem menos radical do que eu gostaria de ser em meu discurso, ele é mais polido e sistemático, embora não seja menos incisivo por isso. Suas constatações nos são muito valiosas, como neste trecho:

Nossos conceitos cruciais podem muito bem ser enganadores na sua forma e na sua relação externa com uma arquitetura doxática mais ampla. Além do mais, o que a psicologia cognitiva tem revelado é que em vez de desafiar continuamente a adequação conceitual através do teste de desconfirmação de dados empíricos, nós tendemos a fazer o oposto – a interpretar os dados através da rede de conceitos de tal modo que percepções aparentemente desconfirmantes, ou pelo menos problemáticas, são filtradas ou marginalizadas. Em outras palavras, tendemos a encontrar a confirmação no mundo, ela estando lá ou não.⁷⁹

Dado os vieses aos quais podemos estar submetidos, podemos supor juntamente com Mills que, a disseminação mundial e predominante de matizes do pensamento eurocêntrico e euro-americano tem feito com que estruturas de dominação orientados pelos “interesses de grupo dos brancos” gerem um viés de confirmação em amplas áreas da vida e da ciência, sendo a “normatividade branca” e a “ignorância branca” conceitos capazes de captar e aprofundar nosso conhecimento das formas pelas quais a dominação é gerada e sustentada pela consciência que subjuga e também pela consciência subjugada (muitas vezes é o caso).

Como já apontamos aqui embora ainda não abordamos diretamente tal questão, a imagem de “sujeito de conhecimento” que consigo ver através do texto de Mills ainda é restritiva demais em relação ao que tenho em mente com uma epistemologia “aberta”. Este é um sujeito íntegro, pois se dispõe a debater seriamente nos termos de uma epistemologia que recusa as supostas abordagens anti-objetivistas do conhecimento, como em Richard Rorty,

⁷⁹ Ibidem, p. 425.

Thomas Kuhn ou Bruno Latour. É importante não relativizar a concessão sobre um sentido básico para verdade e falsidade, pois, para Mills, isso dificultaria inclusive a identificação do fenômeno do racismo e como ele age em diferentes instâncias sobre a sociedade e os indivíduos. Todavia, tendo a ser cético quanto a certas requisições normativas que enxergam o ganho moral nesta investigação como tendo uma contraparte exclusivamente cognitiva e que possa se nos apresentar como uma “ferramenta” conceitual, talvez para manipularmos a realidade de uma maneira mais adequada. É claro, no nível de questões legais, como na apreciação de um caso em um julgamento, como veremos a seguir, tais ferramentas são praticamente o objetivo final de tal gênero de esclarecimento filosófico.

Porém, em um nível mais especulativo quanto às fronteiras entre o moral e o epistemológico, talvez a abordagem de Mills se proponha a um diálogo que não é tão recíproco quanto parece. Enquanto Mills se vê motivado por um modelo verístico da crença e por um tipo de estudo como o de Alvin Goldman em “In a Social World”, (rejeitando também a “veriphobia”⁸⁰ dos teóricos mais radicais, que buscam “reduzir” a crença verdadeira à crença “aceita” ou “institucionalizada”), o próprio Goldman aparentemente não vê a epistemologia da raça de Charles Mills como um eixo tão atrativo para investigarmos a epistemologia social; seja com respeito a uma abordagem mais formalista ou focada nas decisões de grupo⁸¹. Apesar de atualizada em 2019, a enciclopédia referida na última nota não faz menção à Mills, embora, com relação à intersecção de questões morais no campo da epistemologia social, Miranda Fricker seja mencionada com relação às suas abordagens da injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica em sua obra: *Epistemic Injustice*⁸². Este não é um comentário simplesmente capcioso, pois Mills se queixa da invisibilidade contínua das questões raciais, seja na sociedade ou nos estudos filosóficos de epistemologia (neste último campo, Mills nos pede para compararmos a quantidade de materiais disponíveis sobre raça com as abordagens sobre gênero, apenas para percebermos a disparidade enorme).

⁸⁰ A. I. GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press 1999.

⁸¹ Cf. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/#MoraSociEpis>

⁸² M. FRICKER, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

3.4 SOFRIMENTO SOCIAL E INJUSTIÇA EPISTÊMICA: FERRAMENTAS LITERÁRIAS E CONCEITUAIS.

Em nossa tentativa textual de percorrer as estruturas do individual até o social, falamos metaforicamente de um “sub-solo” descolorido, um “eu” dividido que rejeita a sua sombra. Tais imagens, que primeiro encontramos em nós mesmos, também podemos sobrepô-las às condições sociais da estrutura, sempre sustentada pela coleção de indivíduos. Além do que vimos com Charles Mills acima, podemos mencionar termos como “injustiça epistêmica” e “sofrimento social” como orientações para a investigação sobre “objetos” que foram historicamente rejeitados pelo vocabulário de problemas da filosofia. Enquanto dispomos de escritos sobre a “felicidade” e a “justiça” desde os antigos gregos, sendo sempre questões às quais os filósofos de todos os tempos devem voltar, o “sofrimento” e a “injustiça” são contrapartes vivas e objetivas que não receberam a mesma atenção, ou antes, foram conceitualmente vistas como residuais.

Não é por acaso que muitos filósofos que se dedicaram ou que têm suas produções ligadas ao tema do “sofrimento” como conceito central na filosofia, mesmo contando entre os “clássicos”, como é o caso de Kierkegaard, Schopenhauer ou Nietzsche, ainda são tomados como demasiadamente aforísticos, poéticos ou literários, não estando assim num “pé de igualdade” com projetos mais “sérios”, com um maior rigor de análise formal (consistência argumentativa) e conceitual (não ambiguidade dos termos centrais), pois, o flerte estético de seus textos os afasta do seu contato com os compromissos primários da teoria, de uma normatividade epistemológica tomada como base. Isso é um erro com sérias consequências, pois negar certos aspectos da dimensão da experiência humana (como as emoções suscitadas diante de uma imagem) pode nos levar exatamente ao tipo de “cegueira” (moral) que Mills vincula a seus estudos sobre o âmbito normativo do conhecimento social.

Segundo Wilkinson e Kleinman⁸³, “Short Account of the Destruction of the Indies” (1552) foi “o primeiro documento sobre o abuso dos direitos

⁸³ WILKINSON, I; KLEINMAN, A. *A Passion for Society: how we think about human suffering*. Berkeley: University of California Press, 2016.

humanos no Ocidente”⁸⁴ e que teve por base relatos de terceiros que testemunharam as atrocidades cometidas pelos colonizadores espanhóis nas Américas. O autor desta obra é Bartolomé de Las Casas (1474–1566), responsável por iniciar uma campanha contra a escravidão e violência contra os povos ameríndios. Segundo argumentam Wilkinson e Kleinman, Las Casas usa um recurso profundamente expressivo na construção de seu texto, com riquezas de detalhes quanto às torturas e privações infringidos contra os ameríndios. A ideia era tornar claro o sofrimento ao qual estavam sendo submetidos. A apropriação do recurso imaginativo para a conscientização social é importante porque é no processo narrativo de Las Casas que vamos gradualmente adquirindo uma forma de entendimento social que é humanitária. Ainda conforme os autores, trata-se de uma maneira de estabelecer o “sofrimento social enquanto categoria do entendimento humano”. A documentação de Las Casas nos serve não somente em virtude da detecção de diferentes formas simbólicas para expressar o sofrimento das pessoas e seu vínculo com as condições sociais. Há também o importante quesito da conscientização humanitária, como finalidade deste gênero de trabalho.

Na segunda metade do século XVIII a questão do sofrimento como efetivamente “social” foi fonte de disputas sobre o que fazer a respeito do papel da sociedade na eliminação deste sofrimento, que tem a sociedade (sua estrutura e funcionamento) como origem. Las Casas foi apenas um exemplo inicial do tipo de prática literária vinculada às técnicas de documentação, algo que encontrou grande resistência por parte do poder e dos chefes da indústria, posteriormente. Um exemplo cujo impacto foi historicamente reconhecido, segundo Wilkinson e Kleinman, é a ilustre obra “Uncle Tom’s Cabin” de Harriet Beecher Stowe (1852). Nesta obra, a projeção imaginativa das emoções como formas de vislumbrar a realidade alternativa da vida do outro adquire centralidade. A ideia, como argumentam os autores, é que para Stowe a luta contra o sofrimento há de ser movida mais por sentimentos do que por princípios. É amplamente reconhecida a influência desta obra sobre o

⁸⁴ Ibidem, p. 142

imaginário social da época para a guerra civil norte-americana e o fim da escravidão nos Estados Unidos⁸⁵.

É claro que Wilkinson e Kleinman também se preocupam em analisar as críticas aos autores que usam o recurso “imagético” da literatura para comover o leitor, pois, poderiam estar “operando como provedores ingênuos de um discurso que limita as fronteiras morais entre pessoas e impõe categorizações de ‘vitimização’ sobre os necessitados, pobres e desafortunados”. As preocupações críticas de autores como Fassin⁸⁶, acusam tais métodos de uma celebração não crítica do papel desempenhado pelos sentimentos morais no ambiente público. Seria um problema também a banalização dos relatos mais viscerais na compreensão do fenômeno do sofrimento social. Podemos dar o seguinte exemplo que capta a razão desta crítica: durante a pandemia da covid-19 no Brasil, vimos que relatos no início da crise pandêmica que causavam comoção geral foram perdendo a força; com o contínuo relato jornalístico, com imagens e narrativas desesperadas de pessoas em busca de respiradores e leitos de hospitais para seus parentes, o público em geral foi como que “acostumando-se” com a gravidade das notícias e com o aumento no número de óbitos. Sejam quais forem as causas deste fenômeno, o caso é que os relatos e apelos dos jornalistas e especialistas pelas medidas sanitárias foram cada vez ficando mais fracos, e as mortes e sofrimentos foram despertando menos empatia do público.

Há também o perigo da estrutura coagir o indivíduo, caso no qual ele é levado de uma simpatia social para uma coerção moral. Este risco de proporções humanamente catastróficas foi evidente na promoção dos ideais nazistas dentro da Alemanha. O documentário “Arquitetura da Destruição” de Peter Cohen, estuda e expõe o uso e manipulação de recursos estéticos do regime nazista. Recursos de diversas ordens dentro das artes auxiliaram na formação do ideal nazista do povo alemão: propaganda; noções de padrão

⁸⁵ Temos de apontar aqui as críticas das feministas negras sobre a visão estereotipada da escravidão que rendeu críticas à obra de Stowe. Autoras como Angela Davis, Patrícia Hills Collins e Bell Hooks, entre outros pontos, nos falam do aspecto “submisso” que foi historicamente lançado pelo personagem “tio Tom”. O escravo que parece se conformar a sua condição submissa foi um estereótipo negativo supostamente disseminado pelo livro, apesar de suas intenções claramente abolicionistas.

⁸⁶ FASSIN, D. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press, 2009.

estético idealizados; apagamento e manipulação da memória histórica coletiva. Mas, sobretudo um apelo direto e emotivo pela sofrida história do povo alemão, com uma origem mítica, pureza racial, junto ao amargo gosto das derrotas da primeira guerra. Outro “perigo”, por assim dizer, seria o apelo meramente retórico ao discurso humanitário em torno de imagens da pobreza do terceiro mundo e iniciativas para captar fundos monetários, medidas paliativas que, mesmo que bem vindas, destinam-se muitas vezes a envernizar a imagem ideológica de alguma nação rica e “benévola”.

O uso de uma imagem com apelo às emoções pode nos trazer ganhos para a compreensão de determinado ponto, mas também é passível de instrumentalização para fins de manipulação da opinião pública, desvirtuando o intuito inicial de dinamizar e aumentar nosso conhecimento do sofrimento socialmente produzido. Buscando uma correção normativa com base em nossas descrições das relações de conhecimento e suas implicações morais dentro da sociedade, autores como Charles Mills ou Miranda Fricker buscam desenvolver ferramentas conceituais que nos permitam avaliar nossas limitações cognitivas e empáticas nas nossas relações interpessoais e seus impactos epistêmicos. Como bem observou Linda Alcoff, a noção de “ignorância” em Charles Mills é apresentada como um modelo cognitivo para garantir a distorção da realidade social, sendo um efeito de práticas inculcadas comuns a um grupo⁸⁷. Assim, a “branquitude” não consiste também em categoria “apenas étnica”, mas trata-se de um constructo político, orientador de práticas e modos de apreensão dos fenômenos.

O trabalho de Miranda Fricker sobre a “injustiça epistêmica” procede de um estudo analítico da agência epistêmica social. A intersecção entre as áreas da ética e teoria do conhecimento aparece no conceito de “injustiça” e em como as circunstâncias de produção do conhecimento não se dissociam do status normativo atribuído ao sujeito de conhecimento e às relações sociais epistemicamente relevantes. Fricker foca sobre dois tipos principais de injustiça epistêmica: “injustiça testemunhal” e “injustiça hermenêutica”. O segundo tipo remete à opressão sistêmica que se estabelece sobre um grupo identitário a

⁸⁷ ALCOFF, L. M. “Epistemologies of Ignorance: Three Types”. In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, 2007, p. 37 – 58.

partir da restrição do acesso por parte dos membros do grupo às ferramentas hermenêuticas com as quais concedem significado às suas experiências. Sofrendo um empobrecimento da própria capacidade de narrar uma experiência relacionada à sua situação no mundo, os indivíduos podem ser colocados em posição de “desvantagem cognitiva” nas relações sociais. O desconhecimento de sua realidade relaciona-se à ausência simbólica para representar adequadamente os fenômenos sociais que concernem a sua existência enquanto indivíduo participante de um coletivo oprimido. Talvez bons exemplos deste tipo de injustiça epistêmica encontrem-se nas históricas proibições de idiomas locais, quando da colonização das Américas. A criminalização do samba no Brasil, do culto às entidades africanas, da capoeira e outros modos de expressão constituem exemplos marcantes de injustiça hermenêutica, pois impedem os indivíduos de acessar os itens adequados para a compreensão e manutenção de seus costumes e modos de experiência, além de desvalorizar e descredibilizar tais sistemas de pensamento.

No entanto, Fricker desenvolve a maior parte do seu estudo sobre a “injustiça testemunhal”, pois esta se localiza no campo da epistemologia do testemunho, uma área consolidada nos estudos epistemológicos sobre as fontes do conhecimento. Seu intuito principal é mostrar como fatores éticos e psicológicos vinculados a certos estereótipos compartilhados pelo imaginário social influenciam na credibilidade circunstancialmente concedida ao relato testemunhal de alguém. O preconceito sustentado pelo agente pode operar de dois modos: inflacionando o testemunho (dando mais credibilidade do que o emissor merece) ou tornando-o “deficitário” de crédito (Fricker, 2007, p.17). Segundo Fricker, só o segundo caso implica em “injustiça”, pois a atribuição excessiva de crédito consiste em mero “erro” epistêmico. É quando, mediante ação do preconceito, não concedemos o devido crédito ao testemunho de alguém e então duvidamos de suas palavras, que cometemos a “injustiça”, isto é, um erro de atribuição de crédito testemunhal com implicações éticas e políticas. O principal objetivo de Fricker é mostrar como a injustiça epistêmica ocorre e como a deflação de crédito epistêmico conferido pelo ouvinte ao falante depende de estereótipos preconceituosos socialmente compartilhados. A insistência da autora sobre o conceito de “imaginário coletivo” acaba gerando

críticas em alguns leitores, como já apontou Linda Alcoff⁸⁸, pois a influência de instâncias inconscientes e psicologicamente estruturais sobre o plano consciente dos desenvolvimentos das “virtudes epistêmicas” (propostas por Miranda Fricker) pode levar a dúvidas quanto à eficácia prática de tais modelos de pensamento focados no desenvolvimento de ferramentas e aptidões epistêmicas. Essa é uma questão à qual já remetemos pelos estudos antropológicos de Bourdieu, isto é, se um nível reflexivo e teórico daria conta das ações da estrutura sobre o indivíduo. Mas, voltaremos a esta questão.

Outro aspecto que muito nos interessa em “Epistemic Injustice” é como a autora explora duas obras literárias buscando exemplificar e explicar os mecanismos e casos em que a injustiça epistêmica do testemunho supostamente está ou não ocorrendo. A primeira delas é “To Kill a Mockingbird” de Harper Lee; a segunda, “Talented Mr. Ripley”, escrito por Patricia Highsmith. Eu tive a feliz oportunidade de ler a tradução em português de Harper Lee ainda na adolescência, publicada no Brasil como “O Sol é para Todos”, e, embora a memória dos detalhes da obra tenha sido suprimida pelo tempo, ainda guardo a forte impressão causada pela leitura: a sensação de indignação causada pela injustiça cometida sobre o personagem Tom Robinson, homem negro injustamente acusado de estupro; a verdade expressa na simplicidade da perspectiva de Scout Finch, pois toda a narrativa ocorre da perspectiva de uma criança, um recurso literário muito sofisticado para apresentar o fato de que aos olhos isentos dos preconceitos coletivamente compartilhados, todo o ódio público dirigido à Tom Robinson e a seu advogado de defesa, Atticus Finch, pai de Scout, era algo não só assustador, mas sem sentido.

“O talentoso Sr. Ripley” (1955) é outra obra trazida por Fricker para ilustrar como o personagem Hebert Greenleaf é levado, com base em estereótipos de gênero, a depositar crédito excessivo ao testemunho de Tom Ripley, enquanto desacredita do relato de sua nora, Marge. O caso é que Greenleaf está sendo enganado por Tom acerca da causa da morte de seu filho Dickie Greenleaf. Fricker usa as duas obras literárias, primeiro, para ilustrar como tanto o julgamento de Tom Robinson pelo júri racista, quanto o

⁸⁸ ALCOFF, Linda Martín. *Epistemic Identities*, Episteme, v. 7, n. 2, p. 128-137, 2010.

estereótipo machista sustentado por Hebert Greenleal, possuem implicações na epistemologia do testemunho, e, em segundo, buscar desenvolver uma solução filosófica em nível da ação individual. Este segundo objetivo é perseguido, sobretudo, em seu capítulo 4, “The Virtue of Testimonial Injustice”, quando Fricker busca por uma “virtude epistêmica” que faça o ouvinte superar os preconceitos sobre a identidade do falante que contaminam a credibilidade de seu testemunho.

No caso de “O talentoso Sr. Ripley”, Fricker acusa Hebert Greenleaf de depositar confiança em Tom Ripley e simultaneamente “patologizar” a convicção de Marge de que seu amante Dickie não havia se suicidado. Um dos estereótipos lançados sobre Marge é o da “mulher frágil” e “de coração doce”, o que a torna incapaz de encarar a brutal “realidade”. Ao contrário de Ripley, que é homem, ela precisa ser “protegida” das verdades duras da vida. Este tipo de posição prévia “mina” o conhecimento que ela afirma possuir sobre seu companheiro Dickie, e impede Herbert Greenleaf de acatar as boas razões que Marge possui para sua conjectura de que Dickie fora assassinado por Ripley (ela encontra o anel de Dickie com Ripley, anel o qual Dickie jurou jamais tirar)⁸⁹. No caso de “To Kill a Mockingbird”, a injustiça testemunhal é evidenciada pela dificuldade do júri em levar em consideração as evidências apresentadas que indicam que Tom Robinson não foi responsável pelo crime de estupro – bem como a disposição em tomar as alegações do réu como falsas. Isso, em virtude da disposição racista contra Tom Robinson, que supunha um “caráter da pessoa negra” com fortíssima desconfiança.

Para entender as semelhanças e diferenças dos casos das duas obras literárias vamos recorrer à seguinte pergunta de Miranda Fricker: “que tipo de consciência crítica é preciso para ser capaz de corrigir o preconceito identitário ao se credibilizar o falante?”⁹⁰ A busca de Fricker por uma responsabilização à nível individual das ações leva à “virtude testemunhal” como sendo o desenvolvimento deste tipo de consciência crítica. Mas, vejamos algumas questões: no caso de Tom Robinson, o jurado possui, segundo Fricker, total capacidade de desconfiar de sua “espontaneidade” sensitiva para confiar mais

⁸⁹ FRICKER, 2007, p. 88.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 90

na palavra de uma pessoa branca do que outra negra. No caso de Greenleaf e Ripley, o contexto hermenêutico ao qual Greenleaf está submetido não favorece que ele se livre dos estereótipos que o impedem de acreditar em Marge, o que, em tese, nos impediria de atribuir “culpa epistêmica” à Herbert Greenleaf. Ao contrário do homem imerso em uma cultura machista, uma corte instruída tem o dever de se ausentar dos preconceitos raciais ao avaliar determinado testemunho. Fricker enfatiza o papel do agente dentro do grupo, uma vez que visa investigar como e em que sentido “os ouvintes estão sendo impedidos de transferir conhecimento”.⁹¹

Além das razões que Fricker aponta para aduzirmos a responsabilidade epistêmica para com o júri de Tom Robinson, mas não fazemos a mesma exigência para Herbert Greenleaf, chamamos a atenção para a possibilidade ou não de correção no próprio “grupo epistêmico”. Não seria apenas o fato de o júri possuir a instrução e as ferramentas conceituais anti-preconceito, mas também o fato de estarem em um grupo e isso possibilitar uma constante avaliação mútua dos pares. A “virtude da justiça testemunhal” de Fricker foca no indivíduo, em sua habilidade para perceber o falante como pessoa digna de crédito epistêmico, já que é o ouvinte (isoladamente concebido) que deverá credibilizar o falante e afastar as irracionais fontes de preconceito. Todavia, vejamos que no caso de “O talentoso Mr. Ripley”, a Herbert não só faltam os conceitos, o instrumental hermenêutico e disposição moral, mas ele também está sozinho em suas conjecturas sobre o que de fato ocorreu com seu filho, Dickie Greenleaf. Ele também está submetido aos planos de Ripley, que sagazmente o ludibria e, contextualmente, desfavorece a fala de Marge como fonte de conhecimento e reforça os estereótipos de gênero que já se encontram em andamento e agem sobre sua capacidade para apreender o peso das evidências concretas.

Segundo Fricker, a injustiça testemunhal ocorre tanto no caso de Marge quanto no de Tom Robinson, mas a responsabilidade epistêmica só é imputável ao júri que, enquanto grupo, “se negou” a uma avaliação isenta de preconceito racial. A “virtude epistêmica do testemunho”, que é a virtude

⁹¹ Ibidem, p. 90 ss

específica para credibilizar racionalmente a fonte do testemunho e afastar os preconceitos, pode ter um problema de aplicação no caso do gênero. Parece-nos que é mais “difícil” identificar a injustiça testemunhal nas relações de gênero do que nas relações raciais, uma vez que tomamos um conceito de imaginário socialmente compartilhado (em um nível reflexivo) que não leva em consideração as inscrições corporais, que, assim como defende Bourdieu, estão profundamente ligadas à estruturação do psiquismo individual e manifestação corporal. O que estou dizendo é que nos casos que envolvem relações de gênero, a dominação masculina se manifesta em um nível de estruturação da percepção que é mais sutil, “parece” mais difícil exigir a performance testemunhal no caso do gênero porque o próprio “imaginário social” subsidia de forma mais basilar nossas experiências individuais. Podemos tentar citar alguns exemplos bastante esdrúxulos para corroborar este argumento: A frase “existem coisas de mulher e coisas de homem” nos parece mais ‘socialmente aceitável’ do que a frase “existem coisas de pessoas brancas e coisas de pessoas negras”. Mesmo que ambas sejam expressão de preconceito e possível crime, estruturalmente ambas são evidenciadas.

O racismo estrutural também se deixa evidenciar na atividade individual de reconhecer algo ou criar uma inferência, por exemplo. Como no teste empírico em que dois grupos foram expostos a fotografias de pessoas negras e brancas com as mesmas roupas (terno e gravata, capacete e EPIs, etc). O que se pedia no teste é que se tentasse “deduzir” qual a profissão das pessoas nos retratos. Ao primeiro grupo, pessoas negras de terno foram identificadas como “motorista”, “segurança”, “porteiro” e até “pastor”. Para o segundo grupo, pessoas brancas retratadas com as mesmas roupas nos mesmos lugares foram identificadas como “empresário”, “executivo”. Uma pessoa negra com equipamentos de proteção individual foi identificada como “pedreiro”, já a pessoa branca na mesma situação como “engenheiro”. Uma performance racista e classista, mesmo que inconsciente, pode ser identificada de uma maneira mais “gritante” por assim dizer. A performance machista no mundo se nos apresenta muitas vezes como algo “normal”, corporificado nas ações, e por isso, talvez, menos suscetível de “correção” a partir de uma virtude epistêmica do testemunho, como sustentado por Fricker. Mas esta é apenas uma linha

possível de inquirição. Pierre Bourdieu evita e chega a tecer críticas ao termo “imaginário social” para se referir às estruturas compartilhadas da dominação masculina porque se pode erroneamente atribuir um valor causal ao tipo de consciência reflexiva que, mesmo que seja de fundamental importância, é parcial e sempre criadora de subterfúgios e pontos cegos. Para Bourdieu, existe um contexto social de performances individuais que efetivam, confirmam e edificam as estruturas de dominação. Um aprendizado cultural dessas estruturas, baseado no “olhar atento”, na repetição dos movimentos, na entonação da voz, nas palavras escolhidas, por exemplo, estaria mais bem baseado na reprodução dessas formas do que aquilo que é evocado pelo conceito de “imaginário”.

Dessa maneira, nos parecem proceder as críticas como a de Alcoff (2010) de que mudanças na própria estrutura social e política poderiam surtir muito mais efeito com relação ao combate às formas de injustiça epistêmica teorizada e estudada por Miranda Fricker. Mesmo assim, penso que a solução do desenvolvimento de virtudes específicas a nível individual possui duas dimensões que certamente contribuem: primeiro, se compromete com um tratamento mais tradicional do ponto de vista da filosofia, já que consiste em uma questão de esclarecimento pessoal no ato de ouvir alguém enquanto está falando; segundo, desenvolve-se uma terminologia à qual se acresce longamente explicações e que trazem à luz um vocabulário que torna inteligíveis tais fenômenos de discriminação e injustiça. Em meios nos quais as instituições com base em rígidas estruturas normativas e dominadas pelas elites, como é o caso de um tribunal durante uma decisão legal qualquer, pode ser de extremo impacto o uso de termos técnicos e ferramentas conceituais advindas de estudos como os de Charles Mills e Miranda Fricker, já que tais estudos colocam-se em diálogo crítico com estruturas sociais racistas e machistas, mas remetendo a um gênero discursivo “familiar” às linguagens institucionais e tão necessárias, nas quais decisões muito importantes são tomadas por pessoas, grupos pequenos e até por um indivíduo isolado (um juiz, um reitor, um prefeito) em posição de poder.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encaminhar o final de nossa tese vamos mencionar aqui um gênero de abordagem que considero fundamental para um projeto de “abertura” do conhecimento. Apesar de poucas referências feitas ao longo da tese, nossas discussões tiveram, em diversos momentos, a subentendida influência do espírito contido nos trabalhos de Janyne Sattler. Obviamente que, aqui, optei por trilhar meu próprio caminho, entretanto, vamos citar dois trechos que ajudam a conferir sentido ao tipo de empreitada por mim realizada. O primeiro trecho se trata de um recente artigo de Janyne Sattler (2022) sobre “epistemologia feminista e conceitos eixo”, no qual encontramos uma passagem em tom de denúncia que por certo repercute muitas de nossas preocupações sobre a agência filosófica:

A impossibilidade de se manter a ilusão, senão a farsa, da inocência teórica, da neutralidade e do descomprometimento político do discurso filosófico, como se aquilo que fazemos com as palavras não criasse e não mantivesse o mundo estruturado em hierarquias excludentes e como se os nossos conceitos filosóficos nada tivessem a ver com pessoas reais vivendo vidas reais em seus corpos reais.⁹²

Apesar de não ter adentrado especificamente em seus trabalhos, sinto-me estimulado e provocado por este tipo de indagação ética e política, sobretudo porque os alunos, pesquisadores e jovens estudantes têm demonstrado cada vez mais interesse em dotar a teorização filosófica de sentido e propósito socialmente engajado.

Outro trecho que faz jus ao que foi por mim apresentado nas páginas acima remete ao tipo de metodologia discursiva usada. Embora por vezes obscuro e até excessivamente exegético em alguns trechos (pois tratamos de misturar estilos e posições antagônicas), sempre tive por orientação geral de meus pensamentos a comunicação direta com o leitor. Para isso, priorizamos um tipo de engajamento ensaístico e literário, procurando objetificar o menos possível os temas tratados, tanto os mais sensíveis quanto os mais áridos. Sendo assim, para além da clareza e perfeita estruturação do raciocínio e

⁹² SATTLER, 2022, p. 168.

consistência das evidências em favor das conjecturas, priorizamos outros critérios:

O engajamento emocional ou experiencial, estético ou artístico, o efeito da forma e a beleza textual, e uma reflexão sempre mais aberta, porosa e inconclusiva. Camus apareceria aqui novamente, mas poderíamos também pensar em Dostoiévski, Tolstói, Guimarães Rosa, Robert Musil, Clarice Lispector — para ficar com uns poucos autores recorrentemente referenciados dentro deste espectro.⁹³

Por certo que tais passagens não justificam os erros e nem preenchem as infindáveis lacunas em nossa tese. Porém, servem de referência para os leitores que, habituados aos frios estudos exegéticos de um pedantismo positivista infinito, achem estranhos os meios aqui empregados. O grupo Germina (Grupo de Estudos em Filosofia Moral Interdisciplinar e Narratividades)⁹⁴, como o próprio nome do grupo indica, propõe-se a um tipo de “abertura” epistêmica que, em meu entender, possibilita uma variabilidade mais ampla no espectro das questões e problemas tratados – ao menos quando pensamos em setores como a filosofia moderna ou os estudos em normatividade moral. Sendo assim, a revisão curricular na área da filosofia, seria uma finalidade essencialmente prática, porém, no escopo da própria discussão que embasa e “embala” teoricamente o grupo, uma tal proposta política também consiste em uma iniciativa que busca a transformação material, projetando um novo futuro para nossas bases do pensar filosófico.

Ao invés de entrincheirar a filosofia num âmbito de abstrações bastante específicos com relação a um grupo de “problemas filosóficos” tradicionais, (e assim tomar a categoria de “gênero”, por exemplo, como demasiadamente carregada em seu conteúdo social e ideológico para se tornar digna de tratamento pelo ponto de vista da universalidade do pensamento) estes pesquisadores e pesquisadoras caminham num sentido oposto. O projeto “uma Filósofa por mês”, por exemplo, não se limita a uma interseção entre Filosofia e História, no resgate textual das contribuições femininas à Filosofia. Um projeto de revisão política, histórica e conceitual também entra em voga, e é central no

⁹³ SATTLE, J. “Uma Literatura Autonomamente Filosófica: Autonomia ou Metalinguagem” In: *Imaginando a vida examinada*. Org: Eduardo Vicentini de Medeiros; Leonardo Marques Kussler; Luiz Rohden. Pelotas: NEPFIL Online, 2020. P. 105 -119.

⁹⁴ <https://germinablog.wordpress.com/>

meu entender. Pelo que sei, até poucos anos atrás, os currículos dos mais diversos departamentos de Filosofia das universidades brasileiras não admitiam as obras de Simone de Beauvoir, ou mesmo uma disciplina de “gênero” e filosofia que não fosse, na melhor das hipóteses, “optativa”. Devido a carga ideológica e social da filosofia feminista de Beauvoir, que centraliza o “problema do gênero” e da “mulheridade”, seria talvez mais apropriado para o tratamento nas ciências sociais. Sendo que, alunos que cursassem filosofia, poderiam estudar muitas ou algumas filósofas⁹⁵, mas não o “problema do gênero”, isto é, não a condição feminina de mundo como um problema político que fosse captado pela esfera da normatividade epistêmica dos problemas filosóficos.

O projeto “Uma filósofa por Mês” não se direciona apenas para trazer a lume as contribuições intelectuais das filósofas que foram “esquecidas” pela história, mas com tal ato, é proposta uma revisão crítica, uma justiça histórica que busca um redirecionamento da investigação e uma nova relocação dos fatos, produzindo conteúdos que colocam a questão do gênero no centro da reflexão filosófica. Pois, onde estavam estes textos e as respectivas contribuições durante a formação do aluno na área da filosofia? Ao longo de minha tese ensaística, por certo não foi minha intenção recorrer às realizações do grupo propriamente ditas, mas sim trazer questionamentos que julgo pertinentes aos propósitos interdisciplinares gerais, em um projeto epistemológico que se pretenda como engajado politicamente, como é o caso do Germina.

A trajetória do trabalho aqui defendido, por sua vez, trilhou um caminho singular, porque, entre outras coisas, o ensaio metafísico sobre o amor de Schopenhauer, citado no primeiro capítulo, possui problemas de distintas ordens, não obstante ele ter sido uma das primeiras obras do gênero de filosofia que me chegou às mãos ainda quando adolescente. Este aspecto particular de minha formação, digo, o texto que por primeiro me chamou a atenção para a área da filosofia (uma vasta região dos conhecimentos humanos) foi um acaso, mas com consequências que aqui vislumbramos de

⁹⁵ Hannah Arendt, Íris Murdoch e Elisabeth Anscombe, para citar alguns nomes, por exemplo.

uma forma literariamente engajada que, em seu todo, assume certa negação – de “clausura epistêmica”, como foi citado na introdução. Isso consiste naquilo que foi denominado como um tipo de conhecimento situado, cujos contornos de sua universalidade não se ausentam de formações ao mesmo tempo sociais, só que numa atitude que exemplifica a “dominação no nível da abstração”, tal como mencionamos com o texto de Haraway. Uma apropriação do discurso possuindo contornos a serem caracterizados e criticados nos capítulos subsequentes.

Na primeira seção, do capítulo segundo, quando olhamos para o self como apresentando sua sombra “insondável”, logo fizemos os primeiros diagnósticos através do conceito de formação. Porque se o capítulo 1 é um reflexo de uma primeira mirada sobre os eventos relativos ao self, a situação aí do enunciador obtêm-se em primeira mão, de conteúdos auridos e tornados sólidos pelo próprio constructo deste caráter enunciador, avaliador. Neste, o sujeito de conhecimento ajuíza de uma maneira na qual o fator universal do conhecimento não é posto na coletividade humana, mas no esforço solitário do indivíduo, que isolado com sua representação interior de um mundo externo ao qual seu pensamento corresponde, “pinta seus quadros” enquanto contemplador teórico e produtor de discurso. De um ponto de vista histórico e de gênero, é um fundo epistêmico em que prioriza-se traços da cognição responsáveis por modos específicos da experiência, (estabelecimento de critérios de objetividade, por exemplo). Mas tais aspectos desfavorecem alguns indivíduos quanto ao tradicional direcionamento da cultura para papéis sociais e os perfis de pensamento que devem ser adotados, valorizados e desenvolvidos.

Devido a isso que nosso texto é permeado por um mal estar, uma insatisfação frente à deslegitimação da dimensão emotiva da experiência enquanto fator cognitivamente relevante. Isso é expresso de maneira filosófica e literária no capítulo 1 e 2, tendo o diálogo estabelecido o momento máximo, depois do qual começamos então uma linha investigativa mais comprometida com termos de justificação de ideias já subentendidas. É na medida em que nosso padrão justificativo almeja uma correspondência socialmente construída que se faz um ponto de vista universal, mas que tem como foco de sua

preocupação a situação do sujeito de conhecimento enquanto agente socialmente marcado e politicamente engajado no mundo. Assim é que no capítulo 3, pretendemos de todo justificar as “imagens” evocadas, mas também apresentar uma bibliografia que não esteja unida por um “problema filosófico” específico, ou esteja claramente subentendida dentro de uma escola de pesquisa específica. Enquanto imagens ou quadros teóricos distintos são vistos em sua descrição do fenômeno do conhecimento nas ciências, no restante do trabalho trouxemos reflexões que aproximam noções de sofrimento socialmente produzido e injustiças políticas com o debate epistêmico. Também abordamos o engajamento das emoções e as finalidades dos propósitos éticos e políticos nas estruturas teóricas usadas, como imagens com contrapartes sociais e materiais determinadas.

As ideias e experiências formadores do sujeito que conhece são fundamentais para o mundo que ele constrói em sua visão participativa. Por isso Krenak e Vandana Shiva aparecem como fontes possíveis de um contato linguístico que exige uma ressignificação profunda da ontologia subjacente às nossas projeções conscientes, se quiserem ser compreendidas ou interpretadas. De qualquer forma, possuem valor extremo diante das necessidades de reconceber o ecossistema como fonte de exploração ilimitada. Novamente, é no conceito de formação que encontra-se a edificação de valores e formas do pensar que podem edificar o novo. A questão da reforma estrutural do currículo coloca em questão a dimensão possível da formação do sujeito de conhecimento. Paulo Freire surge assim como exemplar de uma educação contra hegemônica, pois o ato educador é simultaneamente um ato que objetiva a transformação social. Da mesma maneira, o conteúdo do ensino atrelado aos problemas de gênero e assimetrias de poder verificados na sociedade, também buscam reformar o entendimento que o sujeito de conhecimento tem de si enquanto pessoa situada no mundo. Buscamos minar as falsas dicotomias. Um indivíduo autônomo e racional, sem dúvidas, mas nunca desprendido do coletivo social com o qual se identifica e ao qual sua agência epistêmica no mundo possui uma remissão contínua, na construção de uma luta política que o torna ativo e “consciente” de sua situação no mundo.

O fato é que, procurando responder à questão referente à situação do sujeito frente à universalidade do conhecimento, fomos deste uma perspectiva literariamente engajada sobre o situado na relação de enunciador universal, até uma perspectiva que, porque estabelece uma ciência comum daquilo que pode ser o caso, é universal na medida da verdade do que enuncia, daquilo que não é problemático. Aquilo que não gera discórdia ou repulsa, para nós pode ser conteúdo para a “razoabilidade discursiva”, “verdade” ou “racionalidade”. Se aquilo que entendemos como “o peso” de tais conceitos é algo que advém do poder dos corpos ou da racionalidade das mentes, isso tampouco pode ser objetivo tangível de resposta em nossa tese. Antes, como objetivo alcançado podemos vislumbrar talvez uma forma bastante atípica de justificarmos a própria dissolução das dicotomias, como sugere Haraway, ou ao menos a tomada de conta do aspecto “não problemático” do problema, mas constitutivo. O problema do “situado” em choque teórico com o “universal”, trata duma realidade a qual temos que responder em nossos atos, como existentes que se situam no mundo e articulam a sua circunstância no devir dos acidentes. Temos que nos apoiar em uma linguagem para viver, então o universal, enquanto que manifesto num “meio pelo qual”, é aquele que reiteramos continuamente em nossos atos, nossa fala, em nosso apelo por expressão e sobrevivência.

Por fim, com nossas considerações finais podemos afirmar que a sociedade e nossa comunidade de pesquisa em filosofia enfrentam desafios semelhantes ao que encaramos como indivíduos situados num mundo cada vez mais incerto em suas divisões políticas. O florescimento do espírito humano em nossa época tem seus próprios requisitos, os quais se deixam identificar por forças circunstanciais que desafiam este desabrochar. Minha perspectiva é que, contrário ao fechamento canônico, a “abertura” supõe que conceitos que enfatizem a situação do sujeito de conhecimento são necessários para pensarmos os desafios de nossa época. Assim, raça, classe e gênero (para citar uma tríade bastante simplista) precisam ser centralizados no debate, não ignorados. Defendo que, ao invés de optarmos por uma “simplificação normativa” que relega a outras áreas temas com profundas

implicações filosóficas, devemos inflacionar e confundir as fronteiras estabelecidas, se isso humanizar e dignificar o debate.

5. BIBLIOGRAFIA

- ALCOFF, L. M. *Epistemic Identities*, Episteme, v. 7, n. 2, p. 128-137, 2010.
- _____. "Epistemologies of Ignorance: Three Types". In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, 2007, p. 37 - 58.
- BADIOU A. *Being And Event*, New York, Continuum, 2005.
- BOURDIEU P. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- ENGELS, F; MARX, C. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FASSIN, D. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
- GOLDMAN, A. I. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press 1999.
- HADOT, P. *Exercícios Espirituais e filosofia antiga*, 1.ed. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HARAWAY, D. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur. M. Parreira. Martins Fontes, São Paulo. 1995.
- KOYRÉ, A. *Galileu e Platão e do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão*. Lisboa: Gradiva, 19-??. Tradução revista por Jose Trindade Santos.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York, Oxford University Press, 2007.
- M. PONTY. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- MAY, R. *O homem à procura de si mesmo*. 6.ed. Petrópolis: Vozes Ltda, 1978.
- MILLS, C. W. *Sociological Imagination*, new York Oxford University Press, 2000.

MILLS, Charles, *Blackness visible: essays on philosophy and race*. Cornell University Press, New York, 1998.

_____. 'White Ignorance'. In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, p. 11–38, 2007.

_____. *Ignorância branca*. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.413-438, junho/2018.

NAGEL, Thomas. *A última palavra*. São Paulo: Editora de Unesp, 2001.

RUSSELL, B. *Os Problemas da Filosofia*, Florianópolis, 2005. p. 99. Tradução: Jaimir Conte.

SATTLER, J. "Uma Literatura Autonomamente Filosófica: Autonomia ou Metalinguagem" In: *Imaginando a vida examinada*. Org: Eduardo Vicentini de Medeiros; Leonardo Marques Kussler; Luiz Rohden. Pelotas: NEPFIL Online, 2020. P. 105 -119.

_____. "Os eixos e os corpos: epistemologias feministas e conceitos eixo". In: *Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein*. Nara Miranda de Figueiredo, Plínio Junqueira Smith (organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167 -188.

_____. "Uma filosofia literariamente engajada", In: *Filosofia e Literatura: para uma sobrevivência da crítica*. Organizadores: Monique Araújo; Keberson Bresolin; Helano Jader Ribeiro – Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barbosa SP. Martins Fontes. 2000.

SHIVA, V. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SOKAL, A; BRICMONT, J. *Imposturas Intelectuais*, Rio de Janeiro, Record, 2010.

SOUKI OLIVEIRA, O. *Genocídio cultural*, São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

SPRINGER DE FREITAS, R. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

_____. "Política de reconhecimento". In: *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

WYLIE, A. "Why standpoint matters". In: *Science and other cultures*. Figueroa, R. e Harding, S. (orgs.), New York: Routledge, 2003.

WILKINSON, I; KLEINMAN, A. *A Passion for Society: how we think about human suffering*. Berkeley: University of California Press, 2016.